

И. В. ДЁМИН

**ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ
КАК РЕГИОНАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ**

Монография

**Самара
2012**

УДК 111
ББК 87 + 87.21
Д 30

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор **В. А. Конев**
доктор философских наук, профессор **Р. И. Таллер**

Дёмин, И. В.

Д 30 Философия истории как региональная онтология : монография /
Илья Вячеславович Дёмин. — Самара : Самар. гуманит. акад., 2012. —
??? с.

ISBN 978–5–98996–???–?

В монографии предложена экзистенциально-онтологическая трактовка феномена историчности. На основании интерпретации текстов Гуссерля, Хайдеггера, Сартра и др. представителей феноменологической философии выводится исходно-онтологическое понимание истории и историчности. Проводится разграничение фундаментальной и региональной онтологий и определяется место философии истории в контексте этого различия.

Монография предназначена для философов, представителей различных социальных и гуманитарных наук и всех, интересующихся философскими вопросами истории.

УДК 111
ББК 87 + 87.21

ISBN 978–5–98996–???–?

© Дёмин И. В., 2012

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
ГЛАВА I. Феноменологический анализ времени.	
Прошлое в структуре временности. Гуссерль, Хайдеггер, Сартр	12
1. Феноменология временности Э. Гуссерля. Различение первичной и вторичной памяти	13
2. Экзистенциальная аналитика временности Dasein М. Хайдеггера. Временность Dasein и внутривременность неприсутствиеразмерного сущего. Собственная и несобственная временность	31
3. Феноменология временности Сартра. Трактовка бытия прошлого как в-себе-бытия	51
ГЛАВА II. Проблема истории и историчности	61
в фундаментальной онтологии. Экзистенциально-онтологическое обоснование историографии (исторического познания)	61
1. История как структурный момент бытия-в-мире. Различение «истории» и «исторического сущего»	62
2. Исходная историчность Dasein и миро-историчность. Связь проблемы соотношения исходной историчности и миро-историчности с проблемой собственной и несобственной историчности	70
3. Исходно-онтологическое понимания связи истории и историографии, историчности и историографичности. Экзистенциально-онтологическая трактовка собственного предмета историографии	89
ГЛАВА III. Разграничение фундаментальной и региональной онтологии. Философия истории и методология исторического познания в контексте этого разграничения	99
1. «Dasein», «подручное» и «наличное» в контексте вопроса о соотношении фундаментальной и региональной онтологий	100
2. Проблема соотношения фундаментальной онтологии и региональной онтологии в горизонте герменевтической феноменологии	118
3. Разграничение философии как региональной онтологии и методологии научного познания. Прояснение этого разграничения на примере соотношения философии истории и методологии истории	137

ГЛАВА IV. Философия истории как региональная онтология:	
некоторые вопросы	152
1. Историческое и внеисторическое прошлое.	
Проблема дифференциации	153
2. История как «истории практики».	
«Историософская» концепция М. Фуко и П. Вена	163
3. Концепция истории как «исторического опыта» В. Н. Сырова.	
Синтез герменевтической и нарративной философии истории	171
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	186
Список литературы	190

Введение

Традиционная «дилемма» философии — «дилемма» реализма (или «объективизма») и «конструктивизма»¹ — в области философии истории проявляется, пожалуй, наиболее отчётливо. Она проистекает из несобственного и неисходного понимания историчности в «классическом историзме» и из попытки постструктуралистской (нарративной) философии истории отказаться от понятия «исторической реальности» вообще. Философские дискуссии XX века убеждают нас в том, что эта «дилемма» неразрешима «рациональными средствами». Следовательно, продуктивное обсуждение проблем философии истории возможно лишь в контексте философии, которая с самого начала «стоит в стороне» от псевдоспора «реализма» и «конструктивизма». Такой философией является герменевтическая феноменология. Речь идёт прежде всего о фундаментальной онтологии М. Хайдеггера.

Современная (постметафизическая) философия, провозглашая «практический», «лингвистический», «герменевтический» поворот, ориентируется в значительной степени на проект фундаментальной онтологии Хайдеггера. Наиболее точно постметафизический характер герменевтической феноменологии схвачен в следующем тезисе И. Инишева: «Герменевтическая феноменология — это не констатирующая дескрипция того, что уже «дано» нам. Напротив, она представляет собой форму участия в формировании и самообнаружении изначальных феноменов»². Герменевтическая феноменология — это практика, в которой самообнаруживаются «изначальные феномены». Это практика, которая делает возможным самообнаружение феноменов. Но это «практика» особого рода — она находится по ту сторону традиционного (метафизического) различения «теоретического» и «практического».

Постметафизическая философия ориентирована на преодоление «метафизики». Что, однако, понимается под метафизикой? И. Инишев отмечает, что стратегии критики («преодоления») метафизики являются одновременно и стратегиями её позитивного

¹ См. об этом: *Лекторский В.* Реализм, анти-реализм, конструктивизм и конструктивный реализм в современной эпистемологии и науке URL: http://www.philosophy.ru/library/philsci/lectorsky_realizm-anti-realizm-konstruktivizm.html (дата обращения: 01.12.11).

² *Борисов Е., Инишев И., Фурс В.* Практический поворот в постметафизической философии. Т. 1. Вильнюс : ЕГУ, 2008. С. 31.

определения. Все они могут быть, в конечном счёте, сведены к двум основным типам: «первый из них понимает под метафизикой разного рода “методологически не выверенные” спекуляции по поводу мира, второй — отягощенный разновеликими последствиями объективизма, проистекающий из игнорирования антропологических, онтологических, лингвистических и других предпосылок научного и донаучного человеческого самосознания»³. При этом первая стратегия преодоления (и в то же время позитивного определения) метафизики характерна в большей степени для аналитической философии, тогда как вторая — для герменевтической и феноменологической. В рамках данной работы мы будем ориентироваться на понимание метафизики как «объективизма» и «объективистской установки».

Поскольку, однако, речь идёт именно о *преодолении* метафизики (конкретно, «метафизической установки» в философии истории), следует с настороженностью относиться к различного рода проектам «переворачивания» метафизики с ног на голову, которыми столь богата так называемая «постмодернистская философия». Герменевтическая феноменология — это не просто *альтернативный* метафизике философский проект, но это также и ответ на вопрос, как возможна сама метафизика. Герменевтическая феноменология — это помимо прочего возможность увидеть в самой метафизике определённую «экзистенциальную практику».

Контекст, в котором будет обсуждаться проблема экзистенциально-онтологического смысла историчности и пересматриваться сама философия истории как философская дисциплина, обозначается нами как «герменевтическая философия» (герменевтическая феноменология). В современной исследовательской литературе наряду с выражением «герменевтическая философия» используется термин «философская герменевтика» (феноменологическая герменевтика). Являются ли эти выражения синонимами?

Обратимся к модели классификации герменевтики, предложенной Г. Шольтцем⁴. Эта модель «включает техническую герменевтику, философскую герменевтику и герменевтическую философию. Техническая герменевтика формулирует правила, которым

³ Борисов Е., Инишев И., Фурс В. Практический поворот в постметафизической философии... С. 14.

⁴ Эта модель рассматривается в работе А. Ю. Нестерова «Семиотическая схема познания и коммуникации» (Нестеров А. Ю. Семиотическая схема познания и коммуникации. Самара : Самар. гуманит. акад., 2008. 193 с.). Далее, рассматривая эту модель, мы ссылаемся на работу А. Ю. Нестерова.

необходимо следовать, чтобы добиться понимания чего-то. Философская герменевтика приводит основания, в соответствии с которыми правила, сформулированные технической герменевтикой, могут быть объяснены в контексте определённой парадигмы. Герменевтическая философия позволяет рассматривать вопрос о бытии, т. е. онтологический вопрос, используя терминологический контекст учения о понимании и интерпретации»⁵. Само различие трёх «уровней» герменевтики представляется интересным и продуктивным. В контексте нашей работы важным представляется различие и разграничение «философской герменевтики» (феноменологической герменевтики) и «герменевтической философии» (герменевтической феноменологии). Феноменологическая герменевтика наиболее ярко представлена в работах Г.-Г. Гадамера и П. Рикёра, герменевтическая феноменология — в работах М. Хайдеггера и Ф. фон Херрманна. Контекст, в котором обсуждаются проблемы философии истории в данной работе, — это контекст герменевтической феноменологии, а не философской (феноменологической) герменевтики. С этим связано столь пристальное внимание к Хайдеггеру и сравнительно небольшое внимание, уделяемое в работе Гадамеру и Рикёру.

Несмотря на продуктивность предложенного различения «философской герменевтики» и «герменевтической философии», нельзя согласиться с той трактовкой *соотношения* различных «уровней» герменевтики, которая предлагается Г. Шольтцем и А. Ю. Нестеровым.

«Собственный вопрос герменевтики, — пишет А. Ю. Нестеров, — есть вопрос технической герменевтики. Это вопрос о технике понимания, которая должна быть сформулирована или заново открыта каждой новой эпохой (и каждым отдельным человеком), чтобы впоследствии быть объяснённой или послужить фундаментом некоторой онтологической модели. В соответствии с этим любое сущностное (эссенциальное) определение понимания как ответ на вопрос “что есть понимание?” опирается на функциональное определение как ответ на вопрос “что делает понимание?”»⁶. Здесь следует заметить, что герменевтическая феноменология вовсе не даёт никакого сущностного (эссенциального) «определения» понимания. Такое «определение» невозможно (немыслимо), так как само бытие-в-мире *понимается* и истолковывается в герменевтической феноменологии

⁵ Нестеров А. Ю. Семиотическая схема познания и коммуникации. Самара : Самар. гуманит. акад., 2008. С. 98–99.

⁶ Там же. С. 100.

М. Хайдеггера как сущностным образом *понимающее* бытие. «Понимание» и «бытие-в-мире» — это фактически синонимы. Вопрос «что есть понимание?» (равно как и вопрос «что есть бытие?») — это вопрос *метафизический*, а не *феноменологический* (онтологический). Сказанное, впрочем, не означает, что герменевтическая феноменология не может и не должна *прояснять смысл* того, что именуется «пониманием».

Совершенно очевидно, что феноменологическая герменевтика возможна не иначе, как на основании герменевтической феноменологии. Концепции Гадамера и Рикёра опираются⁷ на герменевтическую феноменологию Хайдеггера и могут быть «прочитаны», поняты и проинтерпретированы в рамках (в горизонте) и в терминах последней. Попытка же «прочитать» Хайдеггера «через» Гадамера или Рикёра заранее обречена на неудачу.

Что же касается так называемой «технической герменевтики», которая рассматривает понимание как «некоторую практическую деятельность»⁸ и формулирует правила понимания чего-либо, то, нельзя не заметить, что здесь заранее уже *некритически* принята (предположена) какая-то спекулятивная «идея» понимания. Не ответив на вопрос, «что означает “понимание”?» («что значит “понять” что-либо?»), невозможно переходить к вопросу «что *делает* понимание?». В любом случае, нечто напоминающее «техническую герменевтику» возможно лишь на основании феноменологической герменевтики и герменевтической феноменологии.

Прежде чем перейти к содержательному обсуждению проблем временности и историчности, сделаем некоторые предварительные терминологические разъяснения. Условность и даже искусственность (произвольность) таких разъяснений, проводимых в самом начале работы, вполне очевидна. Но не менее очевидна и их *необходимость*, иначе в ходе интерпретации истории как проблемы онтологической (экзистенциально-онтологической) мы рискуем проглядеть самое существенное и «скатиться» к навязывающим себя метафизическим «очевидностям».

«Расхожее» и «усреднённое» понимание истории говорит нам, что «история» каким-то образом связана с «прошлым». В повседневной речи мы часто отождествляем эти понятия. Но, очевидно,

⁷ Речь здесь идёт, разумеется, не об историко-философской «преemptивности», но о *соизмеримости* различных версий феноменологически и герменевтически ориентированной философии.

⁸ *Нестеров А. Ю.* Семиотическая схема познания и коммуникации... С. 100.

также и то, что отнюдь не всякое прошлое может быть квалифицировано как «историческое». *Историческое* прошлое, которое мы помним (или которое мы, напротив, забыли) и о котором мы «рассказываем истории», в свою очередь, есть *нечто* сущее (то есть определённый «бытийный род сущего»), а не ничто. В контексте данной работы сущее, которое так или иначе *открывает* (показывает) себя «в истории», будет именоваться историческим сущим. Понятия «историческое сущее» и «историческое прошлое» в большинстве случаев будут использоваться как понятия синонимичные. Термин «история» фиксирует способ (характер) бытия сущего, именуемого историческим.

Термин «историчность» отводится для обозначения *сущи*⁹ исторического (сущего). При этом нужно тщательно избегать напрашивающихся метафизических интерпретаций историчности как «исторической изменчивости», «исторической обусловленности» и т.д. И, наконец, термин «историческая реальность» (или «реальность исторического прошлого») используется (за неимением лучшего) там, где речь заходит о соотношении исторического прошлого и различных модусов его «данности», открытости (в числе и историографии как одного из таких модусов). В историко-философской традиции термин «реальность» коррелирует с термином «познание» («репрезентация»). Поэтому, если мы хотим понять, как возможно нечто напоминающее «историческое познание», концепт «исторической реальности» должен быть сохранён. Это, впрочем, не означает, что историческая реальность должна пониматься в «объективистском» и метафизическом ключе (то есть как реальность «объективная» и внеязыковая).

Наша цель — экспликация экзистенциально-онтологического смысла истории и историчности. Эта цель достигается в ходе переосмысления и переинтерпретации самой философии истории как дисциплины. Философия истории, понятая как «теория исторического процесса» или как «методология исторического познания» или как сумма того и другого, всегда уже заранее предполагает какую-то

⁹ Слово «суть» используется здесь вместо более привычного слова «сущность» для того, чтобы терминологически отделить фундаментально-онтологический способ рассмотрения истории от метафизического. Такое различие было, в частности, предложено А. Г. Дугиным в работе «Мартин Хайдеггер: Философия другого Начала» (*Дугин А. Г.* Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М.: Академический Проект: Фонд «Мир», 2010. 389 с.).

«идею прошлого», всегда опирается на какое-то допущение относительно прошлого, его природы и способа бытия. Мы же, поставив задачу экспликации проблемы исторического прошлого как проблемы онтологической (экзистенциально-онтологической), считаем необходимым начинать с непосредственной «данности» прошлого с тем, чтобы потом (возможно) прийти к чему-то напоминающему «исторический процесс», который классическая историософия *apriori* отождествляет с историей как таковой. Речь, стало быть, идёт об отказе от каких бы то ни было «теоретических» допущений относительно исторического прошлого и способа его бытия и последовательном проведении основной максимы феноменологии «Назад к вещам!»¹⁰.

В первой главе мы обратимся к феноменологическому анализу временности. Такой анализ впервые был осуществлён Э. Гуссерлем в работе «Феноменология внутреннего сознания времени». С интерпретации основных идей этой работы мы и начнём феноменологический анализ временности. Основной акцент при этом будет сделан на проблеме прошлого, его природе и способе его данности сознанию.

Выявив ключевые идеи феноменологии временности Гуссерля и проблемы, с которыми его анализ не может справиться, мы перейдём к интерпретации экзистенциальной аналитики временности Dasein, осуществлённой М. Хайдеггером в рамках его проекта феноменологии как фундаментальной онтологии.

¹⁰ Г. Шпигельберг в работе «Феноменологическое движение» предостерегает от упрощённой и наивной трактовки этого ключевого принципа феноменологии: «Призыв *«Zu den Sachen»* иногда бывал понят слишком наивно как означающий не что иное как «обращение к объективной реальности внешнего мира», противопоставленное «субъективной рефлексии». Однако такая интерпретация противоречит поздней Гуссерлевой концепции феноменологии. В действительности это выражение означает отказ признавать создание и критику философских теорий первичной и иногда всепоглощающей задачей философии, как это в значительной степени происходит в лингвистическом анализе и критике. Анализ значений и мнений, с позиций ли здравого смысла или с более сложных позиций, не является главной целью философии. Вместо этого, философия должна начинаться с изучения самих феноменов и задач, а все исследования теорий, как бы важны они ни были, должны занять второе место» (*Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение* : пер. с англ. М. : Логос, 2002. С. 128). Такая трактовка призыва «Назад к вещам!» характерна не только для «позднего» Гуссерля, но и для М. Хайдеггера.

Далее будет показано, что феноменологический анализ временности, предпринятый Сартром в трактате «Бытие и ничто» является «шагом назад» по сравнению с экзистенциальной аналитикой временности Хайдеггера, хотя Сартр и поднимает проблемы, не затронуты в фундаментальной онтологии.

Во второй главе мы обратимся к экзистенциальной аналитике историчности Dasein М. Хайдеггера. В ходе интерпретации её основных положений мы придём к новому пониманию философии истории как региональной онтологии.

В третьей главе будут обсуждаться вопросы о соотношении фундаментальной и региональной онтологии, о разграничении философии истории как региональной онтологии и методологии исторического познания. Также (в контексте переосмысления статуса и компетенции методологии исторического познания) будет затронут вопрос о дисциплинарном статусе философии науки.

В четвёртой главе мы обратимся к некоторым вопросам философии истории, переосмысленной в горизонте герменевтической феноменологии как региональная онтология исторического.

ГЛАВА I

Феноменологический анализ времени. Прошлое в структуре временности. Гуссерль, Хайдеггер, Сартр

Экспликацию экзистенциально-онтологического смысла историчности мы начинаем не с рассмотрения феноменологических трактовок истории, но с интерпретации наиболее значимых текстов по феноменологии временности. Учитывая основную тему и цель нашей работы, акцент будет сделан на феноменологическом анализе *прошлого*, которое традиционно рассматривается как одно из трёх временных измерений и связывается с «историей».

Феноменология временности занимает центральное место в феноменологической философии. На это указывали Гуссерль и Хайдеггер. Неоднократно отмечался этот факт и в многочисленных обзорах и интерпретациях феноменологической философии.

В определённом смысле феноменология — это и есть не что иное, как *феноменология временности*, а феномены, с которыми имеет дело феноменология, — это с самого начала временные феномены. Р. Достал, интерпретируя феноменологию Гуссерля, указывает на временность как «основную форму всякого опыта»¹¹. Другой известный феноменолог П. Прехтль отмечает, что «сознание времени есть сущностный аспект любой продуктивности сознания»¹².

Глубинную связь проблематики времени и онтологической (феноменологической) проблематики отмечает О. А. Краевская в своей диссертации: «Связь проблематики времени и проблематики онтологии не является внешней корреляцией, история философии от Платона и Аристотеля до Гуссерля и Хайдеггера демонстрирует, что постановка онтологических проблем влечёт введение в рассмот-

¹¹ Достал Р. Время и феноменология у Гуссерля и Хайдеггера. URL: http://anthropology.rchgi.spb.ru/haidegger/haidger_i4.htm (дата обращения: 01.12.11).

¹² Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля. URL: <http://elenakosilova.narod.ru/studia/prechtl.htm> (дата обращения: 01.12.11).

рение проблематики времени. Любой онтологический вопрос в явной или неявной форме имеет темпоральный подтекст... Связь времени и онтологии не является внешней корреляцией, все важнейшие проекты европейской философии движутся в концептуальном горизонте времени. Концепт времени не является концептом пониженного онтологического ранга, он лежит в основе онтологического мышления, приводя в движение всю систему онтологических понятий. В этом состоит регулятивная функция концепта времени»¹³. Временная интерпретация феноменов имеет значение для обсуждения любой онтологической проблемы, но особенно она важна при рассмотрении истории, которая в метафизической традиции понимается как «движение во времени»¹⁴.

1. Феноменология временности Э. Гуссерля. Различение первичной и вторичной памяти

Обратимся к основным идеям «Лекций по феноменологии внутреннего сознания временности» («Vorlesungen zur Phänomenologie des innern Zeitbewußtseins») Э. Гуссерля. Эта работа относится к 1905 г. Опубликована она была благодаря протекции Хайдеггера в 1928 году¹⁵.

Может показаться странным, что мы останавливаемся на этой ранней и относительно малоизвестной работе Э. Гуссерля, обходя вниманием другие его работы. Для этого есть как минимум два основания.

1. «Концептуальное». Аналитика временности должна предшествовать аналитике историчности.

Почему бы, однако, сразу не обратиться к феноменологии истории «позднего» Гуссерля, которая, как будто, уже опирается на феноменологически понятую временность? По этому пути идёт, в частности, А. Э. Савин¹⁶. Остановимся на его трактовке феномено-

¹³ Краевская О. А. Онтологический статус времени: способы тематизации времени в онтологии. Томск, 2003. С. 166.

¹⁴ Это понимание не должно быть *отвергнуто*, но, напротив, должно получить экзистенциально-онтологическое обоснование в ходе экспликации истории как проблемы *онтологической*.

¹⁵ См.: История философии: энциклопедия. Минск : Интерпрессервис : Книжный Дом, 2002.

¹⁶ Экспликации проблемы истории и историчности в трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля посвящена докторская диссертация А. Э. Савина (Савин А. Э. Становление трансцендентально-феноменологической концепции истории Эдмунда Гуссерля : дис. ... докт. философ.

логии истории с тем, чтобы показать, почему этот путь для нас неприемлем.

А. Э. Савин отмечает противоположность между «ранним» и «поздним» Гуссерлем в трактовке истории: если для «ранней» феноменологии характерен аисторизм (или даже антиисторизм), то впоследствии Гуссерль «приходит к осознанию историчности Dasein». Эти два периода в интеллектуальной эволюции Гуссерля А. Э. Савин обозначает как «статическую» и «генетическую» феноменологию. При этом «тематическая разработка истории» осуществляется Гуссерлем, начиная лишь с 1934 года. Наибольшее значение для понимания феноменологии истории Гуссерля имеют две работы — «Опыт и суждение» и «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология».

«Специфика гуссерлевского подхода к пониманию истории, — пишет А. Э. Савин, — определяется генетическим анализом конститутивных систем. Этот анализ осуществляется в рамках генетической феноменологии, идея которой разрабатывалась Гуссерлем в 20—30-е годы. Генетическая феноменология позволяет раскрыть процессы смыслообразования и седиментации смысла, живое движение которых, согласно Гуссерлю, есть трансцендентально-феноменологически понятая история. Сама же трансцендентальная феноменология выступает средством реактивации (оживления) седиментированных смыслов, а, тем самым, и возвращения к истокам»¹⁷. «Трансцендентально-феноменологически понятая история» как процесс смыслообразования и седиментированных смысла — это и есть искомая *интенциональная история*.

наук. М., 2009. 319 с.); Трансцендентализм и историчность в феноменологии Гуссерля : монография. Ханты-Мансийск : РИЦ ЮГУ, 2008. 210 с.), а также целый ряд статей (Концепция историчности жизненного мира в трансцендентальной феноменологии Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. 2008. № 5. С. 127—139; Способ периодизации исторического процесса у Гуссерля // Вопросы философии. 2008. № 1. С. 141—151; Методология истории и трансцендентальная философия: постановка проблемы // Вестник Томского государственного университета. № 300 (I) (июль 2007). Сер. философская. Томск : Изд-во ТГУ, 2007. С. 64—68; Жизненный мир и измерения его историчности в трансцендентальной феноменологии // Вестник Самарского государственного университета. 2006. № 10/1(50). С. 15—22).

¹⁷ Савин А. Э. Становление трансцендентально-феноменологической концепции истории Эдмунда Гуссерля : автореф. дис. ... докт. философ. наук. М., 2009.

Глубинным измерением интенциональной истории в феноменологии Гуссерля выступает *история жизненного мира* и «коррелятивного ему слоя трансцендентальной субъективности». «И если, согласно Гуссерлю, история реального, действительного мира существует только в силу историчности трансцендентального сознания, то историчность последнего возможна только вследствие историчности субъективно-релятивного жизненного мира»¹⁸. Установление связи между феноменологически осмысленной историей («интенциональной истории») и «жизненным миром» представляется, безусловно, важным и имеет серьёзные последствия для всего феноменологического проекта в целом. Вызывает, однако, сомнение, способна ли вообще рефлексивная феноменология Гуссерля уловить то исходное измерение человеческого бытия, которое ранее (в «Прологоменах к истории понятия времени» и в «Бытии и времени») было обозначено Хайдеггером как «окружающий мир».

Важное место в контексте гуссерлевской феноменологии истории занимает различие «внутренней» и «внешней» истории. «Процессы формирования убеждений, установок, привычек и способностей, равно как и процессы их изменения и исчезновения, образуют «внутреннюю историю» трансцендентального субъекта как их субстрата (Гуссерль называет так понятого субъекта «трансцендентальной монадой»). Эти процессы не являются психологическими, поскольку выражают «смысловую динамику» феноменов, а смыслы понимаются как идеальные образования, не сводящиеся к психическим актам и их психическим же содержаниям»¹⁹. В связи с этим перед феноменологией встаёт проблема объяснения так называемого «перехода» от «внутренней истории» (истории индивидуальной «солипсистски» понятой монады) к «внешней истории», т. е. к истории сообщества монад²⁰.

Как отмечает А. Э. Савин, «благодаря экспликации идей «позднего» Гуссерля представлен новый — трансцендентально-феноменологический — способ понимания исторического процесса, что обогащает современную философию истории и содействует прояснению генезиса ее проблематики»²¹. Нетрудно заметить, что экспликация

¹⁸ Савин А. Э. Жизненный мир и измерения его историчности в трансцендентальной феноменологии. С. 16.

¹⁹ Савин А. Э. Методология истории и трансцендентальная философия: постановка проблемы. С. 67.

²⁰ Там же. С. 16.

²¹ Савин А. Э. Жизненный мир и измерения его историчности в трансцендентальной феноменологии. С. 16.

исторической (историософской) проблематики, проводимая А. Э. Савиным, всё ещё ведома метафизической *идеей* истории как исторического процесса и историчности как исторической изменчивости.

Согласно А. Э. Савину, трансцендентально-генетическая феноменология Гуссерля «позволила преодолеть свойственное неокантианству “вневременное понимание трансцендентальной субъективности” посредством тематизации “внутренней истории монады” и разработки генеалогии логики». Но нам представляется более обоснованной точка зрения В. И. Молчанова, высказанная в статье «Понятие трансцендентальной субъективности в феноменологии Э. Гуссерля»: «Феноменология, поскольку она обращается к проблемам истории, становится своего рода “игрой в бисер”, которая создает модели “контекстуально” работающего сознания на основе принципиально созерцательного отношения к реальным процессам познания и практики»²².

Ни в коей мере не оспаривая правомерность и необходимость работы по экспликации гуссерлевской феноменологии истории, отметим, что, преуспев в критике историзма (историцизма), рефлексивная феноменология Гуссерля оказывается неспособна дать онтологическое обоснование истории и выявить исходный смысл историчности. В результате мы получаем ещё одну модель «исторического процесса», обременённую к тому же трудностями, которых не знал классический историзм (речь идёт, прежде всего, о трудностях в истолковании соотношения «внутренней» и «внешней» истории). Это, впрочем, не означает, что феноменология Гуссерля ничего не даёт нам для понимания исходного смысла историчности. Но путь к осмыслению историчности лежит через исходное понимание *временности*.

2. «Историко-философское». «Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени» относятся к первому, так называемому «дескриптивному» периоду, начало которому было положено «Логическими исследованиями». Здесь ещё отсутствуют ключевые для последующих сочинений Гуссерля идеи «Трансцендентального Эго» и «феноменологической редукции», которые *не были приняты* большинством последователей Гуссерля (в частности, М. Хайдеггером и М. Шелером). «Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени» наиболее близки к «первоначальному» проекту феноменологической философии, который впоследствии будут развивать другие представители феноменологического движения в Германии

²² Молчанов В. И. Понятие трансцендентальной субъективности в феноменологии Э. Гуссерля. С. 68.

и во Франции. Это существенно облегчает задачу сопоставления («соизмерения») феноменологии временности Гуссерля с феноменологическими концепциями времени Хайдеггера и Сартра.

Перейдём теперь к рассмотрению феноменологического анализа временности, осуществлённого Гуссерлем в «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени»²³.

Анализ времени и временности у Гуссерля — это анализ «*внутреннего сознания времени*». Время, с которым имеет дело рефлексивная феноменология, должно как-то сознаваться (осознаваться) нами. Вот это осознание у Гуссерля и называется «внутренним сознанием времени».

Феноменологический анализ временности или «внутреннего сознания времени» начинается у Гуссерля с «исключения» так называемого «объективного времени». Гуссерль настаивает на полном исключении «каких бы то ни было допущений, установлений и убеждений относительно объективного времени (всех трансцендирующих предположений о существующем)»²⁴. «В объективном отношении каждое переживание, как и каждое реальное бытие и момент бытия, может иметь свое место в одном единственном объективном времени, следовательно, и переживание восприятия времени и само представление времени. Возможно, что для кого-то интересно определить объективное время какого-либо переживания, в том числе переживания, конституирующего время. Было бы, по-видимому, также интересно исследовать, как время, которое в сознании времени положено как объективное, соотносится с действительным объективным временем, и соответствуют ли оценки временных интервалов объективно действительным временным интервалам, или как они отклоняются от них»²⁵. Но это не задачи феноменологии. Так же как действительная вещь, действительный мир не есть феноменологическое данное, так же и время мира, реальное время, время природы в смысле естествознания, а так же психологии как естественной науки о душевном [не есть феноменологическое данное]»²⁶. Феноменология, таким образом, не занимается «объек-

²³ Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. Пер. - В.И. Молчанова. - М.: «Гнозис», 1994.

²⁴ Там же. С. 9.

²⁵ Эти вопросы, разумеется, выходят за рамки феноменологии. Едва ли вообще эти вопросы могут быть признаны *правомерными* в контексте той версии феноменологии, которую разрабатывает Гуссерль.

²⁶ Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. С. 9.

тивным временем», она намеренно уходит от проблемы «объективного времени».

Основной вклад Гуссерля в «онтологию временности» заключается в пересмотре традиционного представления о времени как о непрерывной череде «теперь», в которой настоящее следует за прошлым, а будущее — за настоящим. Анализ временности Гуссерля — это анализ данности сознанию объектов, которые Гуссерль называет временными. Примером такого временного объекта выступает звучащая мелодия. В качестве временного, темпорального объекта мелодия конституируется в сознании, которое Гуссерль называет темпорально-конститутивным сознанием.

В качестве феномена мелодия конституируется в моём сознании. В качестве феномена мелодия есть *в моём восприятии, сознании, переживании*. Но что значит высказывание «в качестве феномена мелодия конституируется в моём сознании»? Что это утверждение даёт нам для понимания временности этой воспринимаемой мелодии. Мелодия *с самого начала конституируется в моём сознании именно как временной феномен, она конституируется в своей временности*. Бытие мелодии как временного феномена — это и есть его конституирование в сознании как «временного потока».

Что представляет собой временность временного объекта по Гуссерлю? Р. Достал так отвечает на этот вопрос: «В противоположность... одномерному представлению о времени Гуссерль предлагает трехмерное. Настоящее, согласно ему, есть не лишённая измерений точка мгновенного теперь, — правильнее будет сказать, что настоящее имеет «толщину» в той мере, в какой внутри настоящего мы находим и прошлое и будущее, то есть все три измерения времени. Любой настоящий момент, согласно Гуссерлю, содержит в себе т.н. аспекты «ретенции» и «протенции». Иными словами, каждый момент есть то, что он есть, благодаря тому, что он удерживает от прошлого (ретенция) и что предвосхищает в будущем (протенция). Каждый настоящий момент несет в себе эти два аспекта, существенные для его бытия как такого, каков он есть как настоящий. Грубо говоря, эти аспекты суть части настоящего. Прошлое удерживается как прошлое в настоящем, а будущее предвосхищается как будущее в настоящем»²⁷. Этот фрагмент, на наш взгляд, в целом, верно отражает основную идею феноменологии временности Гуссерля. Но здесь необходимы уточнения и дополнения.

Сознание-конституирование временного объекта начинается, по Гуссерлю, с «Теперь-схватывания», «первичного впечатления» или «импрессионального сознания». Для прояснения отношения между «первичным впечатлением», в котором нам дано «настоящее» временного объекта и «ретенцией», которая открывает нам временной объект в качестве «только что бывшего», Гуссерль использует следующую метафору: «Теперь-схватывание есть как бы ядро кометного хвоста ретенции, к которому отнесены предыдущие Теперь-точки движения»²⁸. Рассматривая пример с мелодией, Гуссерль замечает, что «ретенциальный тон не есть настоящий, но именно «первично вспомненный» в Теперь: он не наличествует реально (reell) в ретенциальном сознании. Тональный момент, который принадлежит этому сознанию, не может быть реально (reell) наличествующим другим тоном, а так же очень слабым, качественно равным тоном (как отзвук)»²⁹. В этом фрагменте ретенция характеризуется как *первичное воспоминание, первичная память*. Ретенциальный тон — это не «теперь воспринятый тон», не тот тон, который мы теперь слышим, это *только что бывший тон*, только что услышанный тон. Ретенция не есть сознание (схватывание, восприятие), но всякое сознание, всякое «Теперь-схватывания» сущностным образом «*ретенциально*» (равно как и «*протенциально*»). Всякое Теперь-схватывание — это *удерживающе-предвосхищающее* (или предвосхищающе-удерживающее) схватывание.

Гуссерль приводит и ещё одну характеристику, которая, на наш взгляд, очень точно передаёт смысл понятия ретенции, — это «удержание в памяти»³⁰. Только что услышанное, только что воспринятое *удерживается в памяти, ретенциально удерживается в памяти*. Р. Ингарден во «Введении в феноменологию Эдмунда Гуссерля» использует для прояснения смысла ретенциального сознания (*ретенциальности* сознания), термин, который, быть может, даже более удачен, чем «удержание-в-памяти»: «Если сейчас я что-то воспринимаю, то схваченное в данный момент перекрывает собой размах моего восприятия. Гуссерль говорит, что схваченное сейчас «было только что». Но хотя оно «только что прошло», оно все же как-то еще сохраняет свою живость, несмотря на то, что оно уже не «сейчас» в строгом смысле. И вот это *удержание-в-актуальности* только что истекшего Гуссерль, возможно, вслед за Brentano, назы-

²⁸ Там же. С. 34.

²⁹ Там же. С. 34.

³⁰ Retention — удержание.

²⁷ Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени...

вает «ретенцией»³¹. Только что воспринятый предмет удерживается в памяти, удерживается *в актуальности* и это удержание-в-памяти, удержание-в-актуальности только-что-воспринятого³² всякий раз сопутствует всякому «первичному впечатлению», всякому Теперь-схватыванию.

Гуссерль особенно подчёркивает, что ретенция — это самостоятельная и исходная структура сознания-восприятия-конституирования, которая не может быть редуцирована к другим структурам: «Ретенциальное сознание реально содержит сознание прошлого (относительно) тона, первичную память тона, и его нельзя разлагать на ощущаемый тон и схватывание в качестве памяти»³³.

В. И. Молчанов справедливо замечает, что понятие ретенции «занимает... центральное место в анализе Гуссерля»³⁴. Ретенция представляет собой один из трёх структурных моментов (наряду с протенцией и «первичным впечатлением» или «импрессиональным сознанием»), конституирующих всякое восприятие.

Для нашей интерпретации важно подчеркнуть онтологическую *равноисходность* трёх моментов временности. Нельзя сказать, что ретенция «хронологически» «следует за» первичным впечатлением, нельзя сказать, что первичное впечатление «раньше», а ретенция

³¹ Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля : пер. А. Денежкина и В. Куренного. М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 32.

³² При помощи такого написания мы стремимся показать, что перед нами — *целостный самостоятельный (нередуцируемый) феномен*. Только-что-воспринятое или только-что-бывшее (феноменологически это одно и то же) принципиально отличается от «когда-то прежде бывшего». Отличие здесь ни в коем случае не в длительности «объективного промежутка времени». Различие между «только-что-бывшим» и «когда-то-прежде-бывшим» феноменологически установлено и (если воспользоваться здесь терминологией М. Хайдеггера) носит онтологический (а не онтический) характер. Это прояснится в дальнейшем, когда мы будем анализировать соотношение первичной и вторичной памяти, ретенции и воспоминания. Пока же отметим следующее: предмета, который я ретенциально удерживаю в памяти, *теперь уже нет*. Но он *только что был (лучше — только-что-был)*. Я ретенциально удерживаю в памяти *то, чего теперь нет, то, что только что было (то-чего-теперь-нет-то-только-что-было)*. Таким образом, феноменологически нужно различать: то, что *теперь актуально переживается-воспринимается* и то, чего теперь нет, что *только что было*.

³³ Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. С. 37.

³⁴ Молчанов В. И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М. : Высш. шк., 1988. С. 65.

«позже». Феноменологически мы имеем некое первичное впечатление, *всегда уже сопровождаемое* «шлейфом» ретенций.

А. Г. Черняков даёт интересную интерпретацию эксплицированных Гуссерлем моментов феноменологической временности: «“теперь” — сознание, ретенция и протенция суть различные формы энергии. Темпоральные различия по своей сути — не различия в предмете, не различия в форме (ноэватическом смысле) присутствующего, но различия в способе присутствовать, типологические или формальные различия энергий присутствия»³⁵. «Актуальное» сознание, ретенция и протенция — это различные, но в то же время неотделимые друг от друга и взаимопроизводные *способы присутствия* («данности») *одного и того же* (феномена).

Важно подчеркнуть, что ретенции и протенции не являются самостоятельными интенциональными актами сознания. «Хотя Гуссерль и говорит о двойной интенциональности ретенций и протенций, сами ретенции и протенции, — подчёркивает А. Г. Черняков, — нельзя называть ни “интенциями”, ни даже “частичными интенциями”. Интенциональность представляет собой различие явленного и яви, дифференцию некоторого “что”, присутствующего в “стихии смысла”, и “как” самого присутствия. И поскольку интенциональность предполагает соотнесенность со смыслом, не бывает “частичной интенции”, как не бывает частичного смысла. Смысл всегда есть целое... Всякой интенции соответствует целостный интенциональный предмет — уже оформленное содержание, уже положенный смысл, в то время как ретенции и протенции суть моменты смыслоположения или, шире, — моменты конституирования интенционального предмета. Всякий интенциональный акт, в котором конституируется длящийся предмет, внутренне дифференцирован: он представляет собой “пучок” ретенций и протенций, плюс выделенный момент первичной импрессии»³⁶. Ретенция и протенция — это не интенциональные акты сознания, но *структурные конститутивные моменты* интенции (интенционального сознания).

Трактовка Гуссерлем ретенции как *первичной памяти*, которая *всякий раз сопутствует* всякому «актуальному восприятию», всякому «первичному впечатлению» представляется нам важной в свете интерпретации проблемы исторического прошлого как проблемы онтологической (феноменологической).

³⁵ Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 322.

³⁶ Там же. С. 328.

Мы не останавливаемся на своеобразном темпоральном «двойнике» ретенции — протенции. Отметим лишь, что *всякое первичное впечатление всякий раз сопровождается ретенцией и протенцией*, первичной памятью (удержанием в памяти) и первичным предвосхищением. Эти три момента равносходны и конститутивны для сознания временности феномена, для сознания феномена как феномена временного.

Теперь, когда стала ясна структура восприятия-сознания временности временных объектов, можно перейти к основному для нас вопросу — к вопросу о соотношении первичной памяти и памяти вторичной, ретенции и воспоминания, воспроизведения³⁷. Прояснение этого соотношения является, на наш взгляд, ключом к пониманию онтологической природы и способа бытия прошлого.

Приведём фрагмент из «Феноменологии внутреннего сознания времени»: «Мы назвали первичную память, или ретенцию, хвостом кометы, который присоединяется к каждому восприятию. От этого строго нужно отделять вторичную память, воспоминание (*Wiedererinnerung*). После того, как первичная память исчезла, может появиться новая память этого движения, этой мелодии»³⁸. Под «новой памятью» в этом фрагменте понимается «вторичная память» или воспоминание. Получается, что «исчезновение» первичной памяти, ретенции — это необходимое условие памяти вторичной, необходимое условие воспоминания. Если временным объектом нашего восприятия является какая-то мелодия (мелодия «целиком», а не какой-то отдельный тон этой мелодии), то условием возможности нашего воспоминания об этой мелодии должно стать «исчезновение» ретенциального сознания этой мелодии. Вторичная память может появиться только после того, как первичная память «исчезла».

Соотношения между ретенцией и воспоминанием поясняется следующим образом: «Очевидно, — пишет Гуссерль, — что полный

феномен воспоминания обладает *mutatis mutandis* точно таким же конституированием, как и восприятие мелодии. Так же как конституирование восприятия, это конституирование имеет выделенную точку: Теперь-точке восприятия соответствует Теперь-точка воспоминания. Мы пробегаем мелодию в фантазии, мы “как будто” слышим сначала первый, затем второй тон и т. д. В каждый определенный момент некоторый тон (или некоторая фаза тона) находится в Теперь-точке. Предшествующие (тоны) не гаснут, однако, в сознании. При схватывании теперь являющегося, как бы теперь услышанного тона, сплавляется первичная память только что как бы услышанных тонов и ожидание (протенция) еще тех, которым предстоит прийти. Теперь-точка обладает для сознания опять-таки темпоральным обрамлением (*Zeithof*), которое осуществляется в непрерывности схватываний памяти, и совокупное воспоминание мелодии состоит в континууме таких континуумов темпоральных обрамлений, соответственно, континуумов схватываний описанного вида»³⁹. Структура воспоминания-воспроизведения, таким образом, *идентична* структуре (актуального) восприятия-переживания. В воспоминании-воспроизведении «все... [происходит] как в восприятии и первичной памяти, и все же это не само восприятие и первичная память. Мы ведь в действительности не слышим и в действительности не слышали, в то время как тон за тоном проигрывали мелодию в воспоминании и фантазии»⁴⁰.

Когда мы вспоминаем (воспроизводим) какой-то предмет, мы не начинаем это воспоминание с воспоминания какой-то «теперь-точки» некогда бывшего-пережитого-воспринятого, к которой *потом* присоединяется «шлейф ретенций». Эта теперь-точка воспоминания уже заранее связана со «шлейфом ретенций», конституирует его и конституируется им. «Гуссерль отмечает, что феномен памяти скорее похож на восприятие. Как и восприятие, память имеет привилегированную точку, с которой начинается воспоминание, т. е. первичную “теперь-точку”. В процессе воспроизведения действует соединение “теперь-точек”, ретенций и протенций... Структура памяти мелодии тождественна, следовательно, не ретенции, а целостной структуре восприятия. Однако в памяти мы реально не слышим мелодию и с очевидностью осознаем ее уже как прошедшую»⁴¹. Следует, однако, уточнить, что к «Теперь-точке» восприятия или воспоминания ретен-

³⁷ В обыденной речи часто встречается выражение «воспроизвести в памяти». «Воспроизведение в памяти» — это нечто отличное от «удержания в памяти». Таким образом, различие, которое лежит в основании феноменологии временности Гуссерля, проявляет себя уже на уровне обыденной речи и должно быть только философски эксплицировано и осмыслено. Для целей данного параграфа чрезвычайно важно развести два понятия — «удержание-в-памяти» и «воспроизведение-в-памяти». Различие между «удержанием-в-памяти» и «воспроизведением-в-памяти» — это различие между ретенцией и воспоминанием, между первичной и вторичной памятью.

³⁸ Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. С. 39.

³⁹ Там же. С. 39—40.

⁴⁰ Там же. С. 40.

⁴¹ Молчанов В. И. Время и сознание. С. 72—73.

ции не присоединяются «задним числом», но, если можно так сказать, *они всякий раз уже присоединились и уже сконституировали саму теперь-точку восприятия или воспроизведения*⁴².

Принципиально то, что в воспоминании (воспроизведении) воспроизводится («актуализируется») не только и не просто «содержание» некогда воспринятого феномена, но и *сам способ его данности* (то есть модус его сознавания-конституирования). На этом, в частности, делает акцент А. Г. Черняков в своей интерпретации гуссерлевской феноменологии сознания времени. Он пишет: «Память⁴³ хранит не просто некое ранее воспринятое содержание X, а это содержание как воспринятое, т. е. содержание вместе с его (бывшим) способом данности. Этот удержанный способ данности может оказаться незамеченным (может не быть предметом рефлексии), но его скрытое или явное присутствие определяет память как особую энергию присутствия воспроизводимого содержания. Иначе говоря, в воспоминании о воспринятом содержании X воспроизводится не просто X, но (бывший) акт восприятия X. С одной стороны, ноэма акта воспоминания отсылает нас к ранее воспринятому предмету или событию: Гуссерль говорит в этом случае о “первичной интенциональности”. Но она предполагает также отсыл к прошлому акту восприятия, и это — вторичная интенциональность. Она позволяет перейти от припоминаемого предмета к воспроизведению в памяти акта восприятия этого предмета. И именно этот (латентно или патентно) присутствующий (истекший) акт восприятия позволяет толковать удерживаемое как ранее воспринятое, действительно бывшее со мной»⁴⁴. Различение первичной и вторичной интенциональности акта воспоминания (воспроизведения), таким образом, позволяет понять, почему то или иное содержание воспроизводится нами как содержание именно *нашего* сознания (как некогда пережитое-воспринятое *нами*).

Однако, как отмечает далее А. Г. Черняков, «само по себе это объяснение не кажется... вполне удовлетворительным, поскольку вопрос о различии воспоминания от воображения возникает на

⁴² По словам Р. Достала, «понимание настоящего, как конституируемого ретенцией и протенцией, является главнейшей частью вклада Гуссерля в философию времени» (*Достал Р. Время и феноменология у Гуссерля и Хайдеггера*).

⁴³ Речь идёт о первичной памяти, ретенции.

⁴⁴ *Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. С. 324.

новом уровне. В самом деле, мы можем спросить теперь: что позволяет отличить воспроизведение акта восприятия от воображения акта восприятия? Аристотелево замечание о “ненадежности” воспоминания остается в силе. Но главное различие между просто фантазмом и воспоминанием схвачено... Положение о двойной интенциональности воспоминания несомненно играет в феноменологической теории времени важнейшую роль»⁴⁵. Что же касается вопроса об основаниях различения «воспроизведение акта восприятия» и «воображения акта восприятия», то едва ли вообще этот вопрос может быть адекватным образом поставлен и решён в горизонте феноменологии *сознания*.

Предыдущий анализ касался временной структуры *отдельных* интенциональных актов сознания. Правомерно ли теперь поставить задачу экспликации временности сознания *как такового* (сознания как темпорально конституирующего сознания)? В горизонте феноменологии сознания (рефлексивной феноменологии) Э. Гуссерля такая задача не может быть решена. Временность феноменов конституируется в «потоке» сознания, сам же этот поток не является «временным» (квазивременным). «Если допустить обратное..., пишет В. И. Молчанов, — мы должны были бы допустить, что за этим потоком стоит другой поток, конституирующий первый, и так до бесконечности. Для того чтобы избежать такого регресса сознания, бесконечного процесса феноменологической редукции, который, по существу, нельзя схватить в рефлексии, Гуссерль утверждает, что “субъективное время конституируется в абсолютном, невременном сознании, которое не является объектом”»⁴⁶. «Абсолютный поток сознания, или абсолютная субъективность, вводится Гуссерлем в качестве всеобщего фона, в котором конституируются предметы и процессы»⁴⁷. «Абсолютный поток сознания» В. И. Молчанов также характеризует как «квазивременной поток сознания».

А. Г. Черняков также обращает внимание на метафору «потока» в феноменологии Э. Гуссерля и отмечает неустранимость этой метафоры: «Время течет. Течение, поток — извечный образ времени. В текстах Гуссерля это — как бы постоянно осознающая себя и постоянно себя вычеркивающая метафора времени, которая, якобы, при должном усилии может быть положена в основу строгого уни-

⁴⁵ Там же. С. 324–325.

⁴⁶ *Молчанов В. И. Исследования по феноменологии сознания*. М. : Издательский дом «Территория будущего», 2007. С. 124.

⁴⁷ Там же. С. 127.

вокального рассуждения. Но метафора потока не желает “изнашиваться”, “стираться” и превращаться в термин»⁴⁸. Представляется, что метафора «потока сознания» имплицитно содержит в себе указание на *бытие сознания*. Как известно, основной упрёк, Хайдеггера, адресованный рефлексивной феноменологии Э. Гуссерля, заключался в том, что в рамках этого философского «проекта» не может быть адекватным образом поставлен вопрос о бытии (сознания). Невозможность постановки и решения в рамках феноменологии внутреннего сознания времени вопроса о временности бытия самого сознания (и возникающая отсюда необходимость прибегнуть к метафоре вневременного или квазивременного «потока сознания») подтверждает обоснованность хайдеггеровского возражения и требует обсуждения проблемы временности в иной плоскости.

Несмотря на невозможность понять и прояснить исходную временность сознания в горизонте гуссерлевской феноменологии, эксплицированные Гуссерлем структурные моменты феноменологической временности, а также проведённое различие первичной и вторичной памяти имеет огромное значение для отологического осмысления истории и историчности.

В ходе предыдущего рассмотрения не до конца прояснённым осталось *соотношение* первичной и вторичной памяти. Попробуем проинтерпретировать соотношение первичной и вторичной памяти (ретенции и репродукции). Сразу оговоримся, что такая интерпретация едва ли возможна в горизонте рефлексивной феноменологии, так как она ориентирована на другой контекст — скорее герменевтической, нежели рефлексивной феноменологии.

Структура воспоминания-воспроизведения, как было выявлено, идентична структуре восприятия. В чём же заключается отличие? Отличие в том, что в воспоминании-воспроизведении мы *не имеем актуального восприятия и первичной памяти, удерживающей актуально воспринятое*. Мы вспоминаем вещь, которой теперь (уже) нет. Мы вспоминаем событие, которое мы теперь (уже) не переживаем. Но «не переживать теперь событие» — значит «переживать событие прежде». Я теперь вспоминаю событие, которое я прежде пережил, переживал.

Если я его не пережил, я не могу его и вспомнить. Если я никогда не имел дело вот с этой вещью, я не могу её и вспомнить, я не могу что-то о ней вспомнить. Воспоминание — это воспоминание о том, чего я теперь не воспринимаю, с чем я теперь не имею дела,

но что я прежде воспринимал, с чем я прежде имел дело. Прежде бывшее, прежде пережитое должно каким-то образом заранее уже удерживаться в памяти, чтобы было возможно воспоминание о нём. Вот это удержание в памяти и осуществляется посредством ретенции. То, что Гуссерль называет «ретенцией», «ретенциальным сознанием», «первичной памятью», — это *условие возможности воспоминания-воспроизведения*. Ведь если ретенции конституируют (участвуют в конституировании наряду с первичными впечатлениями и протенциями) вот эту воспоминаемую-воспроизводимую мелодию в её временности, то *это ретенции именно этой мелодии*. Сам ретенциальный «континуум» мелодии, должен каким-то образом всякий раз заранее у нас иметься, чтобы *воспоминание-воспроизведение мелодии как её ретенциальное конституирование* было вообще возможно. Здесь напрашивается только один выход: всякий раз, когда мы вспоминаем вот эту мелодию, воспроизводим её в памяти, мы заранее уже удерживаем её в памяти в качестве «целостного временного феномена». И это всегда-уже-заранее-удержание-в-памяти есть условие возможности воспоминания-воспроизведения. Всегда-уже-заранее-удержание-в-памяти — это и есть ретенция или первичная память.

Для прояснения такой интерпретации первичной памяти и соотношения между первичной памятью и памятью вторичной воспользуемся таким примером: *ветеран, переживший некогда войну, теперь вспоминает о ней*. «Война» в данном случае — это какой-то временной феномен, *феноменологически идентичный* рассматриваемой Гуссерлем мелодии, но позволяющий нам лучше проиллюстрировать нашу интерпретацию и связать её с проблематикой истории и историчности.

Ветеран *теперь, в настоящий момент* не переживает войну, не участвует в ней, не «воспринимает» её. Но само это «теперь не переживает, теперь не воспринимает» отсылает нас к «прежде воспринимал, прежде переживал». Итак, ветеран, который теперь не переживает войну, но «уже пережил её», «прежде пережил её», *вспоминает войну*.

Если он её вспоминает, то он её не переживает (актуально не воспринимает). Если он её переживает, то он не может о ней вспомнить. Нельзя вспоминать о том, что теперь переживаешь, нельзя припоминать переживаемое теперь. Но воспоминание ветерана о войне было бы невозможно, *если бы он прежде не пережил, не воспринял её*. То есть ветеран *прежде* пережил войну и благодаря этому *теперь* может о ней что-то вспомнить. Но переживание-

⁴⁸ Черняков А. Г. Онтология времени. С. 337–338.

восприятие войны должно *теперь* каким-то образом иметься у ветерана, чтобы акт воспоминания был возможен. Ветеран *теперь* (актуально) не переживает войну (он пережил её *прежде*), но переживание прежде пережитой войны, восприятие прежде воспринятой войны должно у него *теперь* каким-то образом быть. Но как возможно *иметь* переживание того, что теперь не переживается, как возможно *иметь* восприятие того, что теперь не воспринимается? Ответ: посредством ретенции, посредством «первичной памяти», посредством «удержания в памяти». «Война» как *целостный временной феномен* всё время удерживается ветераном в памяти, хотя теперь он уже и не переживает её. Благодаря этому он может что-то о ней вспомнить. Вспоминая определение «предмета» ретенции как только-что-бывшего, можно сказать, что война для ветерана – это всякий раз (всякое Теперь) «только что бывшее».

В обыденной речи часто встречаются высказывания о том, что у того или иного человека, *пережившего войну*, «жива память о войне» или «в народе жива память» о чём-то, о каком-то событии. Ретенция или удержание-в-памяти — это и есть «живая память», которая обнаруживает себя в этих и многих других обыденных высказываниях.

«Война» теперь не может быть воспринята ветераном, подобно тому, как он воспринимает теперь интерьер своей комнаты. Но в то же время она теперь удерживается им в памяти. Война как пережитая-ветераном-война теперь удерживается им в памяти. Воспринимаемая *теперь* интерьер своей комнаты, ветеран не может ничего вспомнить об интерьере своей комнаты; но удерживая *теперь* в памяти войну как пережитую-войну, он может *теперь* вспоминать о ней. Удерживать войну в памяти — значит иметь её как *только что пережитую*, но всё-таки *теперь (актуально) не воспринимаемую*.

Всё сказанное ни в коей мере не исчерпывает проблему соотношения первичной памяти и памяти производной, удержания-в-памяти и воспроизведения-в-памяти, ретенции и репродукции. Пока мы выяснили лишь то, что ретенция — это условие возможности воспоминания-воспроизведения. Ретенция есть удержание-в-памяти-только-что-бывшего. Репродукция — это воспоминание, воспроизведение-в-памяти-прежде-бывшего. Здесь возникает ещё один аспект обсуждаемой проблемы — как только-что-бывшее *соотносится* с прежде-бывшим? Напрашивается такой ответ: «только-что-бывшее» есть модификация «прежде-бывшего». Обыденное сознание, как, впрочем, и метафизика не видят здесь проблемы. Но то, что представляется очевидным для обыденного сознания, для феноме-

нологии совсем не очевидно. Для феноменологии соотношение этих двух модусов бывшего представляет проблему. Формальное решение её выглядит следующим образом: подобно тому, как ретенция есть условие возможности репродукции, также и «только-что-бывшее» в наиболее глубоком феноменологическом смысле есть *условие возможности «когда-то-прежде-бывшего»*.

Репродукция как воспроизведение когда-то прежде бывшего-пережитого-воспринятого, как воспоминание о когда-то бывшем-пережитом-воспринятом, по Гуссерлю, является «свободной», то есть *мы можем по-разному осуществлять репродукцию* в зависимости от каких-то обстоятельств. Эта проблема «свободы» репродукции обсуждается Гуссерлем в § 20 «Лекций по феноменологии внутреннего сознания времени». «Первичное (по)явление (Erscheinen) и уплывание модусов протекания в явлении, — пишет Гуссерль, — есть нечто устойчивое, нечто осознанное через «возбуждение», и на это нечто мы можем только взглянуть (если мы вообще осуществляем спонтанность всматривания). Напротив, воспроизведение есть нечто свободное, это есть свободное пробегание, мы можем осуществлять воспроизведение “быстрее” или “медленнее”, отчетливо эксплицитно или сбивчиво-неясно, молниеносно или же артикулируя каждый шаг и т. д. Воспроизведение само есть при этом событие внутреннего сознания и как таковое имеет свое актуальное Теперь, свои модусы протекания и т. д.»⁴⁹. Попробуем пояснить это на нашем примере. Ветеран, переживший *прежде* войну, *теперь* вспоминает о ней. Его воспоминание — это воспроизведение некогда пережитой войны. Ясно, что это воспоминание-воспроизведение может осуществляться ветераном «от случая к случаю» и всякий раз по-разному. Ветеран может «прокручивать в памяти» тот или иной эпизод, убыстрять или замедлять темп этого «прокручивания». Война «от случая к случаю» и *по-разному вспоминается* (воспроизводится в памяти, «прокручивается в памяти») ветераном в качестве *когда-то прежде бывшей* (пережитой, воспринятой) благодаря тому, что она *всякий раз заранее уже* удерживается им в памяти в качестве *только что бывшей*.

Пока что мы констатировали *одностороннее отношение* между от-случая-к-случаю-по-разному-вспоминать-прежде-бывшее и всякий-раз-заранее-уже-удерживать-в-памяти-только-что-бывшее. Означает ли это, что воспоминание (репродукция) есть нечто случайное и необязательное в контексте целостной «жизни сознания»? Не

⁴⁹ Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. С. 52–53.

является ли, само от-случая-к-случаю-по-разному-вспоминать-прежде-бывшее в каком-то смысле конститутивным для всякий-раз-заранее-уже-удерживать-в-памяти-только-что-бывшее? Не является ли воспоминание в каком-то смысле конститутивным для ретенции как удерживания-в-памяти? Иными словами, не осуществляется ли посредством этого «прокручивания в памяти» сама ретенция как удерживание в памяти? Эти вопросы будут обсуждаться нами в ходе интерпретации экзистенциальной аналитики временности *Dasein* М. Хайдеггера.

Подведём итог рассмотрению проблемы прошлого в феноменологии Гуссерля:

- временность временных феноменов конституируется в сознании;
- сознание как темпорально-конституирующее сознание включает в себя три равноисходных момента — первичное впечатление, ретенцию (первичную память) и протенцию (первичное предвосхищение);
- три момента сознания как темпорально-конституирующего сознания соотносительны и взаимопроизводны;
- ретенция в качестве исходного момента темпорально-конституирующего сознания и первоначальной памяти принципиально отличается от репродукции (воспроизведения-воспоминания);
- прошлое с самого начала дано сознанию (лучше — всякий раз заранее имеется у сознания) в качестве только-что-бывшего;
- благодаря тому, что прошлое с самого начала «дано» сознанию во всякий раз сопутствующей сознанию ретенции, благодаря тому, что прошлое всякий раз удерживается в памяти, возможно *воспоминание* о прошлом (воспроизведение прошлого).

Основная трудность, с которой сталкивается феноменология временности Гуссерля, — это проблема объективного времени. Будучи феноменом, «объективная временная длительность» должна быть каким-то образом конституирована темпорально-конститутивным сознанием. Но если эта временная длительность конституируется в сознании, в «квазивременном потоке сознания», то она не объективна, а если она объективна, то она не может быть понята как феномен и не может получить феноменологического объяснения и обоснования. Всё дело в том (и это неоднократно отмечалось в исследовательской литературе по феноменологии), что проблему объективного времени вообще нельзя решить в терминах феноменологии сознания, в терминах субъекта и объекта. Между тем, эта проблема является весьма значимой для понимания онтологичес-

кой природы и способа бытия прошлого. Чтобы решить эту проблему, нужен другой язык и другое понимание феноменологии. Чтобы решить эту проблему, необходимо обратиться к экзистенциальной аналитике временности *Dasein* М. Хайдеггера.

2. Экзистенциальная аналитика временности *Dasein* М. Хайдеггера. Временность *Dasein* и внутривременность неприсутствиеразмерного сущего. Собственная и несобственная временность

«Феноменология времени, — как справедливо замечает Р. Достал, — составляет сердцевину Хайдеггера феноменологического проекта». Р. Достал так интерпретирует мотивы преодоления Хайдеггером субъект-объектной парадигмы: «В улучшенном Хайдеггером подходе необходимо отбросить термины «субъект», «субъективность», «объект» и «объективность». Если Хайдеггер и употребляет их, то почти всегда в кавычках, указывая тем самым, что ссылается на способ рассмотрения, наличествовавший в философской традиции. Одно из главных соображений, почему Хайдеггер так тщательно избегает этих выражений, таково: если начать с субъект-объектной двойственности, то, по-видимому, мы непременно придем к непреодолимому разрыву между ними, а потому логическим итогом окажется та или иная форма субъективизма»⁵⁰. Можно сказать, что в экзистенциальной аналитике временности *Dasein* лежит ключ к пониманию фундаментальной онтологии как философского проекта.

Как отмечает П. П. Гайденок, «Хайдеггер... следует за Гуссерлем, усматривает именно в понятии времени фундамент онтологии... Однако в отличие от Гуссерля Хайдеггер не согласен трактовать подлинную временность, т. е. самый глубокий слой сознания, как «бесконечный континуум длений». Рассмотрение времени как бесконечного, как и понятие вечности в смысле «вечного теперь» (*nunc stans*), почерпнуто, как убежден Хайдеггер, из расхожего, физического понимания времени»⁵¹.

Ключевое понятие фундаментальной онтологии М. Хайдеггера — *Dasein* («Присутствие», «вот-бытие», «присутствиеразмерное сущее»,

⁵⁰ Достал Р. Время и феноменология у Гуссерля и Хайдеггера. URL: http://anthropology.rchgi.spb.ru/haidegger/haidger_i4.htm (дата обращения: 01.12.11).

⁵¹ Гайденок П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М. : Прогресс-Традиция, 2006. С. 396—397.

«сущее, которое всякий раз есть мы сами»). Вводя это понятие и интерпретируя саму онтологию как экзистенциальную аналитику Dasein, Хайдеггер выходит за пределы субъект-объектной парадигмы мышления, за пределы «рефлексивной феноменологии», в которой оставался Гуссерль.

В ходе дальнейшей интерпретации мы будем отдавать предпочтение термину «присутствиеразмерное сущее». Этот термин, во-первых, чётко передаёт значимую для Хайдеггера и изначально проводимую им оппозицию присутствиеразмерного сущего и сущего неприсутствиеразмерного; во-вторых, подчёркивает, что речь идёт именно о *сущем*, чьё бытие — это бытие-в-мире как вперёд-себя-уже-бытие-в-мире-при-внутримиро-встречном-сущем. Два других термина, используемых в русских переводах текстов Хайдеггера («присутствие» и «вот-бытие») могут внести путаницу. Термин «Присутствие» отсылает к тому, что (или кто) «присутствует», тогда как по замыслу фундаментальной онтологии «присутствует» как раз само Dasein. Выражение «вот-бытие» (Da-sein) также отсылает нас к сущему, которое «вот теперь бытийствует». Мы не можем согласиться с А. Ахутиным, что Dasein «именует бытие человека», «поскольку в нем (в человеческом бытии, в его средоточии — присутствует das Sein — само бытие, поскольку в человеческом бытии усматривается путеводная нить к смыслу самого бытия»⁵².

Хайдеггер специально подчёркивает, что Dasein — это *сущее*: «Сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания, мы терминологически схватываем как присутствие (Dasein)»⁵³. На протяжении всего текста Хайдеггер ведёт речь о *бытии* Присутствия (Dasein), а бытие — это всякий раз *бытие какого-то сущего* (лучше — бытие как *бытие-сущего*). Предлагаемая Ахутиным интерпретация смысла понятия «Dasein» ничего не даёт для понимания фундаментальной онтологии и способна только запутать. Скорее, нужно вслед за В. А. Коневым признать, что «понятие Присутствие в фундаментальной онтологии есть и способ бытия, который единственен, и фактическое бытие, которое множественно»⁵⁴. Термин «Dasein» и у самого

⁵² Ахутин А. В. Dasein (материалы к толкованию Хайдеггера) // Поворотные времена / А. В. Ахутин. СПб. : Наука, 2005. С. 554.

⁵³ Хайдеггер М. Бытие и время : пер. с нем. В. В. Библихина. Харьков, 2003. С. 22.

⁵⁴ Конев В. А. Критика способности быть: (Семина по «Бытию и времени» Мартина Хайдеггера). Самара : СамГУ, 2000. С. 34.

Хайдеггера и, гораздо чаще, у его интерпретаторов и комментаторов используется, как минимум, в двух основных значениях — в значении *сущего*, чей бытийный способ есть «забота», и в значении *способа бытия этого сущего*. Для обозначения *способа бытия Dasein* в экзистенциальной аналитике вводится специальный термин — *экзистенция*.

О необходимости строгого различения бытия Dasein и Dasein как сущего (присутствиеразмерного сущего) говорит и А. Г. Черняков: «... Должны быть различены бытие Dasein и Dasein как сущее, “как” экзистенции и эк-зистирующий “кто”»⁵⁵.

Прежде чем перейти к проблеме времени сформулируем основные положения хайдеггеровской экзистенциальной аналитики, касающиеся структуры экзистенции как бытия-в-мире:

- бытие присутствиеразмерного сущего (Dasein) — это с самого начала бытие-в-мире; бытие-в-мире присутствиеразмерного сущего следует отличать от бытия-внутри-мира неприсутствиеразмерного сущего;
- бытие присутствиеразмерного сущего — это вперёд-себя-уже-бытие-в-мире-при-внутримиро-встречном-сущем;
- вперёд-себя-бытие («бытие-к-себе») присутствиеразмерного сущего означает, что присутствиеразмерное сущее в своём бытии есть всякий раз *набросок себя*;
- присутствиеразмерное сущее всякий раз уже имеет дело с внутримиро-встречным сущим, на это всякий-раз-имение-дела указывает структура «бытие-при-внутримиро-встречном-сущем»;
- уже-бытие-в-мире означает, что присутствиеразмерное сущее не «завязывает отношений» с миром «задним числом», но всякий раз заранее уже соотнесено с миром и всякий раз экзистирует из своей изначальной с миром соотнесённости (из своего изначального уже-бытия-в-мире);
- бытие присутствиеразмерного сущего как вперёд-себя-уже-бытие-в-мире-при-внутримиро-встречном-сущем характеризуется тремя равноисходными моментами: вперёд-себя-бытие, уже-бытие-в-мире, бытие-при-внутримиро-встречном-сущем;
- равноисходность трёх моментов бытия присутствиеразмерного сущего как бытия-в-мире, эксплицированных экзистенциаль-

⁵⁵ Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 19.

ной аналитикой, образует фундамент, на котором основывается хайдеггеровский анализ временности «повседневного» («ближайшим образом и большей частью») бытия присутствияразмерного сущего.

В «Основных проблемах феноменологии» Хайдеггер обращает внимание на две исходные структуры времени — «значимость» и «приуроченность», которые традиционное («расхожее») понимание времени «проглядело». Всякое «тогда» и «потом» приурочено к «теперь». «Потом» — это «ещё-не-теперь» или «теперь-не-ещё», «тогда» — это «теперь-уже-не» или «уже-не-теперь»⁵⁶. «Только по отношению к “теперь” мы схватываем “потом” и “некогда”, “раньше” и “позже”»⁵⁷. Но что такое само это «теперь»? «Само «теперь» есть континуум потока времени, а не элемент континуума»⁵⁸. Другая структура времени — «значимость». Хайдеггер пишет: «Время, которое нам всегда уже дано, поскольку мы его себе отводим и берём в расчёт, имеет характер “времени-для-того-чтобы”»⁵⁹. «Когда мы смотрим на часы и говорим “теперь”, наше внимание не направлено на “теперь” как таковое, но на то, для чего и на что теперь ещё есть время, оно направлено на то, что нас занимает, нас торопит, что требует времени, на то, чему мы хотим уделить время»⁶⁰. Я говорю «потом», только находясь в *ожидании* чего-то. То, что «будет потом» есть для меня, поскольку я *ожидаю*. Точно также всякое «теперь» есть для нас постольку, поскольку мы *уже* в каком-то *акте*, поскольку мы уже «заняты чем-то»: «Каждое “теперь”, которое мы отсчитываем на часах, представляет собой время для.., “время для того, чтобы сделать то-то и то-то”, т. е. подходящее или, соответственно, неподходящее время»⁶¹. Здесь явная переключка с положениями, высказанными Гуссерлем в «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени». У Гуссерля «прошлое» открывается в воспоминании, «настоящее» — в восприятии, «будущее» — в предвосхищении. А сами «воспоминание», «восприятие», «предвосхищение» — это равноисходные моменты темпорально-конституирующего сознания. Нечто подобное мы видим теперь и у Хайдеггера

⁵⁶ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии : пер. с нем. А. Г. Чернякова. СПб. : Высшая Религиозно-Философская Школа, 2001. С. 321.

⁵⁷ Там же. С. 324.

⁵⁸ Там же. С. 326.

⁵⁹ Там же. С. 340.

⁶⁰ Там же. С. 340.

⁶¹ Там же. С. 345.

(с той *существенной* разницей, что у Хайдеггера речь идёт не о сознании, а о бытии-в-мире).

«У Хайдеггера, — пишет В. И. Молчанов, — поворот от объективного времени к временности — это не поиск всеобщих структур сознания, а поворот к трансцендирующему бытию Dasein, к экзистенциальной временности. Временность, по Хайдеггеру, всегда “наша”; “мы сами” раскрываемся во временности, и “в нас” благодаря временности раскрывается бытие. Временность — это не лишенная начала и конца линия имманентного времени, пронизывающая и нанизывающая неограниченный поток феноменов, как у Гуссерля, временность выражает направленность и конечность фундаментального феномена — Dasein»⁶². Суть эксплицируемой Хайдеггером экзистенциальной временности, заключается в том, что это “всегда наша”, “всегда моя” временность. Это и понятно, ведь экзистенциальная временность — это временность бытия Dasein, которое определяется как сущее, которое «есть всегда я сам».

Три временных измерения, прошлое, настоящее и будущее, Хайдеггер называет «экстазисами» («эк-стазисами») временности⁶³. Dasein «есть бывшее» не так, как бывшие вещи, которых уже нет. «Оно есть бывшее только как удерживающее (забывающее) свою бывшесть, т. е. покуда оно есть»⁶⁴. Если Dasein нет, то его и не было; но если Dasein не будет, то его не было и нет. Это ключевое положение экзистенциальной аналитики временности Dasein. Присутствияразмерное сущее *может быть бывшим, только пока оно «есть»* (экзистировать). Осмысление этого тезиса, фиксирующего равноисходность и соотносительность трёх темпоральных бытийных структур бытия-в-мире⁶⁵, может и должно иметь далеко идущие последствия для философии истории.

⁶² Молчанов В. И. Исследования по феноменологии сознания. М. : Издательский дом «Территория будущего», 2007. С. 141.

⁶³ «Экстатичность» означает «вне-себя-бытие». Но это «вне-себя», как справедливо отмечает А. Г. Черняков, «вовсе не определяется по отношению к предшествующему «в-себе», по отношению к некоторой в себе устойчивой, в себе пребывающей имманентности» (Черняков А. Г. Онтология времени. С. 374). «Временность есть изначальное “вне-себя” в себе самом и для себя самого» (Молчанов В. И. Исследования по феноменологии сознания. С. 149.).

⁶⁴ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 351.

⁶⁵ Приведём для сравнения трактовку соотношения трёх временных измерений в «реалистической» онтологии. В качестве примера возьмём марксистский «диалектический материализм». «Марксистская трактовка со-

Представляет интерес интерпретация временного экстазиса как «вектора наброска», данная А. Г. Черняковым: «Экстазис — вектор наброска, указывающий одно из трех глубинных “направлений набрасывания”, трех “сдвигов” или “отстранений” времени: к наступающему, к бывшему, к присутствию в настоящем. Как основа всякого определенного смысла, т. е. всякого “того-в-направлении-чего” наброска, он не указывает на некоторое “что”, более того, экстазис не указывает также на истолкованное или подлежащее истолкованию “для-чего” или “ради-чего”. И тем не менее, мы должны признать, что экстазис бывшего указывает в своем собственном «направлении», отличном от того направления, в котором указывает экстазис наступающего или настоящего»⁶⁶. В приведённом фрагменте хорошо показан *онтологический* характер наброска (набрасывания), «векторами» которого являются экстазисы исходной экзис-

отношения прошлого, настоящего и будущего, — пишет И. Д. Ковальченко, — исходит из диалектико-материалистического понимания материи и ее развития. Материя — объективная реальность — во всех видах существует и развивается во времени и пространстве. Как целое материя является вечной и бесконечной объективной реальностью. Но каждое конкретное состояние материи преходяще, имеет свои начало и конец. Но ничто не исчезает бесследно. В бесконечном и вечном развитии материя лишь переходит из одних состояний и форм в другие. Поэтому между бытием и небытием, прошлым, настоящим и будущим существуют взаимосвязь и преемственность. Непосредственное бытие, нечто, существовавшее в процессе развития, становится бытием опосредованным, аккумулируется в существующем, присутствует в нем в так называемом снятом виде... Важнейшим моментом в единстве и связи прошлого, настоящего и будущего выступает и то, что настоящее представляет собой реализованные возможности прошлого, с одной стороны, и содержит определенные возможности, потенции и тенденции, которые становятся реальностью в будущем, с другой. Поэтому настоящее, будучи связано с прошлым, само становится прошлым, а будущее превращается в настоящее» (*Ковальченко И. Д. Методы исторического исследования. М.: Наука, 1987. С. 98—99*). Такая трактовка всецело ориентирована на расхожее понимание времени как «бесконечной череды “теперь”». Соотношение «прошлого» и «настоящего» здесь описывается с помощью различения непосредственного («актуального») «бытия» и «бытия» опосредованного (под «бытием» в приведённом фрагменте понимается сущее). «Прошлое» существует в настоящем в «снятом» виде. При этом реальность прошлого определяется как «объективная» реальность: «Несомненно тесная связь прошлого с настоящим, объективная реальность прошлого по отношению к настоящему» (Там же. С. 99).

⁶⁶ Черняков А. Г. *Онтология времени. С. 375*.

тенсиальной временности. Важно ещё раз подчеркнуть: не Dasein как сущее набрасывает («направляет») себя на прошлое, настоящее и будущее, но сами эти временные измерения (прошлого, настоящего и будущего) открываются (размыкаются) в бытийном наброске⁶⁷.

Интерпретацию хайдеггеровской аналитики временности Dasein мы неслучайно начали с книги «Основные проблемы феноменологии», а не с «Бытия и времени». Экспликация временности, принятая Хайдеггером в «Основных проблемах феноменологии» вводит некоторые понятия, которые делают более понятной экзистенциальную аналитику «Бытия и времени». Одним из таких понятий выступает «экстатически-горизонтальное единство временности». Хайдеггер пишет: «То, в направлении чего каждый экстазис определённым образом распахнут, мы называем горизонтом этого экстазиса»⁶⁸. Временение трёх экстазисов временности образует «экстатически-горизонтальное единство временности». Саму же «временность» Dasein Хайдеггер характеризует так: «Временность в себе есть «вне себя»»⁶⁹. Хайдеггер пишет: «Поскольку исходное время как временность делает возможным бытийное устройство Dasein, и это сущее (Dasein) есть таким образом, что оно себя временит, именно это сущее, относящееся к бытийному роду экзистирующего Dasein, должно быть исходно и соразмерно [с его сущью] названо *временным сущим как таковым*»⁷⁰ (здесь и далее курсив цитируемого автора. — И. Д.). Dasein «себя временит»; само бытие Dasein — это не что иное, как себя-временение. «Быть» для Dasein — значит «временить себя». Временность делает возможным бытийное устройство Dasein. Строго говоря, не Dasein «себя временит». То, что временит себя во временении, это «экстатически-горизонтальное единство (трёх экстазисов) временности». Само это «экстатически-

⁶⁷ «Набросок» («набрасывание») в данном случае — это другое название для трансценденции, для бытия Dasein как трансцендирования (самотрансцендирования). Как отмечает А. Г. Черняков, «Хайдеггер отказывается от классического понимания трансцендентного как “лежащего по ту сторону” имманентности сознания. Трансценденция означает переход, преступание, причем до всякого “откуда” и “куда”, переход, который служит основой полагания “откуда” и “куда”. Трансцендентно (transcendens) только одно сущее — то, чье бытие имеет характер перехода, преступания, набрасывания смысла, набрасывания себя самого. И это Dasein» (*Черняков А. Г. Онтология времени. С. 374*).

⁶⁸ Хайдеггер М. *Основные проблемы феноменологии. С. 354*.

⁶⁹ Там же. С. 358.

⁷⁰ Там же. С. 359.

горизонтальное единство временности, — пишет Хайдеггер, — в себе есть в чистом виде набросок-себя»⁷¹. «Временность есть вообще экзистенциально-горизонтальный набросок себя просто как таковой; на основании этого наброска становится возможной трансценденция Dasein, а в ней укоренено бытийное устройство Dasein — бытие-в-мире, соответственно, — забота, в свою очередь, делающая возможной интенциональность»⁷². Как видим, понятие «экзистенциально-горизонтального единства временности» играет ключевую роль в экзистенциальной аналитике временности Dasein. В «Бытии и времени», однако, мы этого понятия ещё не встречаем.

Времяющиеся экстазисы исходной временности⁷³ как экзистенциально-горизонтального наброска-себя в «Бытии и времени» получают следующие названия: «прошлое» — «*бывшествование*», «настоящее» — «*наставание-на*», «будущее» — «*наставание*». Уже теперь, до подробного анализа соответствующих фрагментов «Бытия и времени», исходя из идей, высказанных Хайдеггером в «Основных проблемах феноменологии», можно сказать:

- три момента исходной временности⁷⁴ равноисходны и соотносительны;

⁷¹ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 409.

⁷² Там же. С. 415.

⁷³ В дальнейшем мы будем называть их преимущественно моментами (структурными моментами) сущности темпорального бытия-в-мире, чтобы подчеркнуть преемственность (и в то же время различие) между экзистенциальной аналитикой Dasein и феноменологией временности Э. Гуссерля.

⁷⁴ Исходная или экзистенциальная временность, структура которой была эксплицирована Хайдеггером, не является «внутренней временностью» Dasein, как, впрочем, не является она и внешней («объективной») временностью «мира». Неправомерно поэтому противопоставить экзистенциальную временность как временность «внутреннюю» так называемому «объективному времени». Неправомерно также «антропологическое» истолкование экстазисов исходной временности как «направлений человеческого поведения». С таким истолкованием мы, в частности, встречаемся у О. Больнова. «Будущее, — пишет О. Больнов, — изначально является направлением человеческого поведения. Будущее — это то, что оказывается действительным в надеждах и опасениях, планах и проектах, что в качестве формирующего фактора образует неотъемлемую часть настоящего. И точно так же прошлое: оно является не тем, что имело место однажды в какой-либо предыдущей временной точке и в настоящее мгновение человека более не касается, но тем, что в качестве формирования и определенности тянется из прошедшего в настоящее, определяя последнее как в хорошем, так и в плохом, как в плане несущей основы, так и в плане стесняющего предела.

- три момента исходной временности конститутивны для бытия-в-мире присутствиеразмерного сущего;

- три момента исходной временности связаны с бытийной структурой Dasein (с интерпретацией бытия-в-мире как вперёд-себя-уже-бытия-в-мире-при-внутримирно-встречном-сущем)

В § 65 «Бытия и времени» («Временность как онтологический смысл заботы») Хайдеггер подчёркивает равноисходность временных моментов-экстазисов: «Принятие брошенности... возможно только так, что наступающее присутствие самым своим «как оно всегда уже было», т. е. своим «уже-былым», способно *быть*. Лишь поскольку присутствие вообще *есть* как я *есмы-бывший*, оно способно в будущем так само для себя настать, чтобы *вернуться* в себя. Собственно наступая, присутствие *есть* собственно *уже-бывшее*. Заступание в предельнейшую и самую свою возможность есть понимающее возвращение в самую свою бывшесть. Присутствие способно собственно бывшим *быть* лишь поскольку оно *настающе*. Бывшесть возникает известным образом из будущего»⁷⁵.

Обратим внимание на следующее положение. Хайдеггер говорит: «присутствие самым своим «как оно всегда уже было», т. е. своим «уже-былым», способно *быть*». О чём здесь идёт речь? О том,

И наконец, настоящее, — это опять-таки не сама лишенная протяженности преходящая точка, а та связь, что объединяет все в очевидности настоящего (die Gegenwartigkeit)... Для внутренней временности будущее, прошлое и настоящее являются больше не частью одного и того же временного континуума, но теми тремя направлениями в которых простирается временное поведение человека и на основе которых конституируется настоящее мгновение» (Больнов О. Философия экзистенциализма: пер. С. Э. Никулина. СПб.: Лань, 1999. С. 96). Из того, что «прошлое», «настоящее» и «будущее» не являются частями временного континуума («потока времени») вовсе ещё не следует, что они являются всего лишь «направлениями» «человеческого поведения». Впрочем, такая трактовка вполне уместна в горизонте *философской антропологии*, но она не улавливает экзистенциально-онтологический характер временности. Здесь уместно привести фрагмент из заключительного параграфа книги «Прологомены к истории понятия времени»: «*Вот-бытие обнаруживает свое бытие в качестве времени*. Время не есть нечто внешнее, некая матрица для событий мира; столь же мало оно есть нечто, что гудит где-то внутри, в сознании; время — это то, что делает возможным прежде-себя-бытие-в-уже-бытии-при, т. е. бытие заботы» (Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С. 346).

⁷⁵ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. Харьков, 2003. С. 366.

что присутствиеразмерное сущее не просто «имеет прошлое», не просто «имеет историю», но оно *теперь существует так*, что нечто напоминающее «именно истории» или «именно прошлого» становится возможным? Или же здесь другой смысл, обратный: нечто напоминающее «быть прежде» («быть бывшим», быть своим бывшим), «иметь историю» — это то, без чего присутствиеразмерное сущее *теперь не может быть, теперь не может «обойтись»?* На эти две возможные трактовки указывает двойственность самой фразы о том, что Dasein «своим «уже-былым», способно быть». В дальнейшем мы увидим, что здесь присутствуют оба указанных смысла.

Исходя из положения о равноисходности временных моментов, можно сказать, что бытие-в-мире присутствиеразмерного сущего — это «*в одно и то же время*» бытие-настающим (наставание), бытие-настаивающим-на (настаивание-на), бытие-бывшествоующим (бывшествование)⁷⁶.

⁷⁶ Здесь можно провести параллель с так называемым «рецентивизмом», одним из направлений философской мысли XX в. Это направление представлено прежде всего в работах современного польского философа Ю. Баньки. Здесь мы опираемся на статью В.А. Конева «Рецентивизм, или время и бытие» (*Конев В. А. Рецентивизм, или время и бытие // Вестник СамГУ. 1997. № 1*), которая, собственно, и вводит в «научный оборот» идеи польского философа. В центре внимания рецентивизма Ю. Баньки, как и фундаментальной онтологии М. Хайдеггера — проблема времени и временности. «Все существует только в настоящем, только «теперь», — пишет В. А. Конев, — и все, что существует «теперь», есть настоящее существование. Эти два значения хорошо передаются русским словом «настоящее» — «настоящее» является временем, которое существует «теперь», «сейчас», и «настоящее» — это правдивое, действительное, подлинное, т. е. то, что видимо в окне настоящего». Время в рецентивизме — это состояние (а не «река длительности»), в котором содержится и прошлое, и будущее. «Поэтому для рецентивизма время идет не из прошлого через настоящее к будущему, а прошлое и будущее стекают в настоящее, как в воронку. Момент реценс — не точка мгновения, не период между «от» и «до», а определенное бытие, актуально существующее и актуально несущее в себе прошлое и будущее» (*Конев В. А. Рецентивизм, или время и бытие...*). Таким образом, в рецентивизме существует только настоящее, а прошлого и будущего не существует. «Но окно настоящего позволяет видеть прошлое и будущее. А поскольку окно настоящего открыто всегда к настоящему как бытию, то, следовательно, и прошлое, и будущее в этом окне получают свою онтологию. Прошлое — как «уже-не-бытие», а будущее — как «еще-не-бытие», где «уже-не» (quo ante) и «еще-не» (ad quem) предопределяют их «нездесь-теперь-бытие», т. е. небытие в настоящем». Коль скоро актуально,

Вспомним теперь, что бытие присутствиеразмерного сущего Хайдеггер определил как *вперёд-себя-уже-бытие-в-мире-при-внутримирно-встречном-сущем*. Теперь, исходя из временности присутствиеразмерного сущего, Хайдеггер проясняет онтологический смысл трёх этих структур («вперёд-себя-бытие», бытие-в-мире, бытие-при-внутримирно-встречном-сущем): «Вперед-себя основано в настоящем. Уже-бытие-в... дает опознать в себе бывшество. Бытие-при... делается возможно в актуализации»⁷⁷. Таким образом, моё вперед-

теперь существует только «настоящее», «бытие прошлого, так и бытие будущего возможны только в эпистемологических инсценизациях, т. е. в теоретических (или любых других) построениях сознания» (там же). Настоящее в рецентивизме «открыто на становление, на вхождение в бытие». «Эта открытость имеет свою конкретную структуру, свой механизм движения, который связан с трансценденцией, с выходом человека одномерного из «бытия-здесь-и-теперь» в «не-здесь-теперь-бытие», во время историческое. Как видим, здесь рецентивизм тоже подобен концепции М. Хайдеггера, но только рецентивизм связывает трансценденцию с «движением» во времени, а М. Хайдеггер — с «движением» экзистенции в рамках бытия, с онтологическим различением экзистенции и бытия». Бытие прошлого трактуется в рецентивизме Ю. Баньки как «несуществование существующего». По мысли В. А. Конева, «рецентивизм продолжает традиции экзистенциализма М. Хайдеггера эпохи «Бытия и времени», где, пожалуй, впервые было от-рефлектировано, что философский метод (в данном случае метод экзистенциального анализа) совпадает со способом жизни Dasein» (там же). Вряд ли можно согласиться с тем, что рецентивизм продолжает традицию фундаментальной онтологии. Исходя из приведённых цитат, можно сделать вывод, что рецентивизм — это модификация онтологии *классического* типа. Бытие («трансцендирование») человека в нём продолжает мыслиться как «движение *во* времени» (хотя само время и получает иную — отличную от «классической» — трактовку), как «движение *внутри* временного потока», тогда как у Хайдеггера такое понимание времени и трансцендирования соответствует несобственному модусу экзистирования или бытия-в-мире (ключевым для всей экзистенциальной аналитики временности Dasein является различение бытия присутствиеразмерного сущего, бытия-в-мире, которое ни в коей мере не есть бытие-*во*-времени как бытие-*внутри*-временного-потока, и бытия неприсутствиеразмерного сущего, внутримирно-встречного сущего, бытия-*внутри*-мира, которое есть бытие-*во*-времени). Если говорить о бытии прошлого, то у Хайдеггера прошлое именно «существует», «*существование*» *прошлого — это бывшествование* как один из трёх исходных моментов, структурирующих бытие-в-мире.

⁷⁷ *Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. Харьков, 2003. С. 366.

себя-бытие («бытие-к») — имеет своё основание в *наставании*, моё уже-бытие-в-мире — в *бывшествовании*, бытие-при-внутримиро-встречном-сущем — в *настаивании-на* в бытие-настаивающим. Эксплицированные Хайдеггером структуры бытия-в-мире получают в ходе экзистенциальной аналитики временности *Dasein* временное обоснование.

Я могу быть (для себя) «тем, кто *был*» лишь в своём бытии-настающим, лишь в своём наставании. Я могу быть «тем, кто *был*» постольку, поскольку я есть (для себя) «тот, кто *будет*». Я всегда уже есть для себя «тот, кто *был*» и «тот, кто *будет*». Но я всегда уже есть для себя «тот, кто *был*» и «тот, кто *будет быть*» только в моём *бывшествовавшем наставании*. Я никогда не есть для себя *только* «тот, кто *был*» или *только* «тот, кто *будет*»; я всегда уже есть для себя «тот, кто *был*» и «тот, кто *будет*» в своём *бывшествовавшем наставании*. Моё «быть для себя тем, кто *был*» производно от моего «быть для себя тем, кто *будет быть*». Верно, разумеется, и обратное утверждение. Моё «быть для себя тем, кто *был*» и «быть для себя тем, кто *будет быть*» *взаимопроизводны*.

Такая трактовка соотношения временных экстазисов и структур темпорального бытия-в-мире как будто противоречит положению о своеобразном «приоритете» экстазиса «будущего», в обосновании которого некоторые исследователи видят специфику хайдеггеровской трактовки временности. Так, Г. Шпигельберг отмечает: «Возможно, наиболее оригинальной чертой хайдеггеровской концепции времени является выделение первенства будущего»⁷⁸. Следует, однако, разобраться, *в каком смысле* можно говорить о приоритете «будущего».

Смысл этого «приоритета» будущего разъясняется Хайдеггером в следующем фрагменте: «При перечислении экстазов мы всегда именовали на первом месте будущее. Это призвано показать, что в экстастическом единстве исходной и собственной временности настоящее имеет приоритет, хотя временность не возникает впервые через наложение и последование экстазов, но временит всегда в их равноисходности. Однако внутри последней модусы временения разные. И различие заключается в том, что временение может первично определяться из разных экстазов. Исходная и собственная временность временит из собственного будущего, а именно так, что оно, настоящее бывшее, впервые пробуждает настоящее. Первичный феномен исходной и собственной временности есть будущее. Приоритет настоящего сам будет сообразно модифицированному време-

нению несобственной временности видоизменяться, но даже еще и в производном «времени» не перестанет выходить на передний план»⁷⁹.

Вперёд-себя-бытие (наставание) — это бытие-к-себе (бытие-к-смерти). Именно через моё бытие-к-себе собственный или несобственный характер приходит к моему уже-бытию-в-мире (бывшествованию) и к моему бытию-при-внутримиро-встречном-сущем (настаиванию-на), хотя сами структуры «бытие-к» (вперед-себя-бытие), «уже-бытие-в-мире», «бытие-при-внутримиро-встречном-сущем» *равноисходны*. Своеобразный «приоритет» наставания, бытия-настающим связан именно с этим.

Такая трактовка соотношения временных моментов-экстазисов делает понятным следующий тезис Хайдеггера: «Наступающе возвращаясь к себе, решимость актуализируя вводит себя в ситуацию. Бывшее возникает из будущего, а именно так, что бывшее (лучше бывшествовавшее) настающе выпускает из себя настоящее. Этот феномен, как бывшествовающе-актуализирующее настоящее единый, мы именуем *временностью*. Лишь поскольку присутствие определено как временность, оно делает для себя самого возможной означенную способность быть собственно целым в заступающей решимости. *Временность обнажается как смысл собственной заботы*»⁸⁰. Приоритет экстазиса «будущего» выражается в приведённой Хайдеггером формуле временности: бывшествовающе-актуализирующее *настающее*. Временение есть бывшествовающе-актуализирующее *наставание*.

Выделяя три экстазиса временности (наставание, настаивание-на, бывшествование), Хайдеггер, как мы видели, связывает их с тремя структурами бытия-в-мире присутствиеразмерного сущего. Здесь можно провести параллель с тремя моментами темпорально-конститутивного сознания у Гуссерля (первичное впечатление, ретенция и протенция). Структура как будто одна и та же. Существенное различие лишь в том, что у Гуссерля речь идёт о моментах сознания, в котором конституируется временность феноменов, тогда как у Хайдеггера экстазисы «наставания», «настаивания-на» и «бывшествования» лежат в основе *бытийных* структур (вперёд-себя-бытие, уже-бытие-в-мире, бытие-при-внутримиро-встречном-сущем). Иными словами, равноисходные временные моменты у Гуссерля являются структурами сознания и субъективности, тогда как у Хайдеггера это структуры бытия-в-мире. И меняется не только назва-

⁷⁸ Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение : пер. с англ. группы авторов под ред. М. Лебедева, О. Никифорова. Ч. 3. М. : Логос, 2002. С. 358.

⁷⁹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. М. : Ad Marginem, 1997. С. 329.

⁸⁰ Там же. С. 366—367.

ние (у Гуссерля — «сознание» как «темпорально-конституивный поток», у Хайдеггера — «бытие» как «бытие-в-мире»). Меняется сам смысл временных моментов⁸¹. Кардинально меняется и сама онтология временности. В дальнейшем мы увидим, что проблемы, которые нельзя было решить в терминах феноменологии Гуссерля, можно решить в терминах фундаментальной онтологии Хайдеггера.

Исходная временность бытия-в-мире — это временность *конечная*. «Важнейшей характеристикой временности, как ее понимает Хайдеггер, — пишет П. П. Гайденко, — является ее конечность; она конечна именно потому, что человеческое вот-бытие, раскрываемое Хайдеггером как забота, является смертным»⁸². Следует, однако, различать «конечность» как *характеристику сущего* и конечность как исходную *структуру бытия* Dasein⁸³. Исходная временность как единство трёх моментов-экстазисов конечна⁸⁴. Присутствие не *есть*

⁸¹ Различие между Хайдеггером и Гуссерлем можно усмотреть и в том, как они трактуют соотношение между моментом-экстазисом временности и самим временным феноменом. У Гуссерля временность временных феноменов конституируется в темпорально-конституивном сознании, структурированном тремя временными моментами (первичное впечатление, ретенция, протенция). То есть прошлое какой-то вещи (вещь как прошлая вещь, сама «прошлость», «прошедшее» прошлой вещь) конституируется в ретенциальном сознании. У Хайдеггера речь идёт уже не о конституировании, но, скорее, об открытии. Присутствиеразмерному сущему, чьё бытие-в-мире сущностным образом темпорально, *открывается* вещь как вещь прошлая, *открывается* вещь в её прошлости. Момент-экстазис бышествование *заранее уже разомкнул для присутствиеразмерного сущего вещь в её «прошлости»*.

⁸² Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 404.

⁸³ Так понятая конечность времени не имеет ничего общего с трактовкой экзистенциальной временности, которую даёт О. Больнов в своей «Философии экзистенциализма»: «Подобно тому как уже согласно христианским воззрениям временность, в качестве своеобразного недостатка, оказывается противоположной вечности, в экзистенциальной философии она также остается выражением человеческой конечности» (Больнов О. Философия экзистенциализма. СПб.: Лань, 1999. С. 115). Аналогия с христианством уводит от сути дела. В экзистенциальной аналитике Хайдеггера «конечность» — это «позитивный» феномен, это исходная и фундаментальная структура бытия-в-мире, а не просто констатация онтической «ограниченности» человека (как сущего) и его «возможностей». Такая интерпретация является не только неверной фактически, но она, по сути, устраняет из хайдеггеровской аналитики самое существенное, а именно, её онтологический (фундаментально-онтологический) характер.

конечное, присутствие *конечно есть*. Быть для присутствия — значит «конечно-быть», «быть-к-своему-концу». Хайдеггер пишет: «Забота есть бытие к смерти. Заступающую решимость мы определили как собственное бытие к характеризованной возможности прямой невозможности присутствия. В таком бытии к своему концу присутствие экзистировать собственно цело как сущее, каким оно, «брошенное в смерть», может быть. Оно не имеет конца, где оно просто прекращается, но *экзистировать конечно*»⁸⁵.

Исходя из трактовки бытия Dasein как изначально *конечного* бытия (ещё раз: не *присутствиеразмерное сущее* конечно, но само *бытие присутствиеразмерного сущего* конечно), Хайдеггер ставит и решает проблему соотношения «исходной временности» как временности Dasein и «производной временности» внутримирного (неприсутствиеразмерного) сущего: «Проблема не может гласить: *как «производное»* бесконечное время, «в котором» возникает и проходит наличность, *становится* исходной конечной временностью, но как из конечной собственной временности возникает «собственная» и как эта последняя *в качестве «собственной»* временит из конечного бесконечное время?»⁸⁶ «Временную определенность внутримирного сущего» Хайдеггер именуется «внутривременностью». «"Время", — пишет Хайдеггер, — онтически находимое сначала в ней (во «внутривременности». — И. Д.), становится базой формирования расхожей и традиционной концепции времени. Но время как внутривременность возникает из сущностного способа временения исходной временности»⁸⁷. Хайдеггер, по сути, отождествляет «расхожую» (то есть *несобственную*) и «производную» временность. «Расхожая» (несобственная) временность (временность повседневного понимания) как бы *заслоняет* собой собственную *исходную* (экзистенциальную) временность бытия Dasein, но, тем не менее, расхожая временность является *производной* и имеет исходную собственную временность в качестве своего *основания*. «Расхожая временность» (временность наличного бытия или так называемого «объективного времени»)

⁸⁴ Как справедливо замечают С. Н. Ковалёв и А. В. Гижя, утверждение Хайдеггера о конечности исходного времени «делается в явном противовесе со всей сформировавшейся традицией западной мысли, как в философском аспекте, так и в социо-культурном, гуманитарном» (Ковалев С. Н., Гижя А. В. Феномен времени и его интерпретация. Харьков: Коллегиум, 2004. С. 46.).

⁸⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 370.

⁸⁶ Там же. С. 371.

⁸⁷ Там же. С. 374.

обладает своеобразным *онтическим* приоритетом. Но *онтологически* первичной является исходная временность бытия-в-мире⁸⁸.

«Несобственное понимание, — пишет Хайдеггер, — временит как актуализирующее ожидание, чьему экстатическому единству должна принадлежать соответствующая бившность. Собственное для-себя-наставание заступающей решимости есть вместе возвращающее вступление в самую свою, брошенную в ее одиночество самость. Этот экстаз делает возможным то, что присутствие способно решительно взять на себя сущее, какое оно уже есть. В заступании присутствие *возобновляя* *втягивает* себя в наиболее свою способность быть. Собственное *бытие* бывшим мы называем *возобновлением*. Несобственное же бросание себя на почерпнутые из озаботившего, его

⁸⁸ Это и есть экзистенциально-онтологическое решение проблемы «объективного времени». «Объективное время», время как «бесконечная череда “теперь”», время наличного бытия, — это не просто иллюзия, такая временность, как было сказано, даже обладает *онтическим* приоритетом, заслоняя собой исходную экзистенциальную временность. «Объективная временность» наличного сущего *открывается* в *несобственном* модусе временения Dasein как бившествующе-настаивающего наставания. «Для Хайдеггера, — пишет В. А. Конев, — ... важно показать, *как* «объективируется» нечто, т. е. *почему* нечто рассматривается нами как «объективное», а не утверждать, что то или это объективно. Такое утверждение находится за пределами фундаментальной онтологии (здесь и далее курсив В. А. Конева. — *И. Д.*). «Поэтому, с точки зрения этой онтологии, бессмысленны вопросы типа: “Так есть сам по себе мир или нет?”, “Объективно само по себе время или нет?”. Правильно поставленный вопрос должен быть таким: “Как и почему Присутствию мир (время) предстает объективным?”, “В каких бытийных ситуациях происходит трансцендирование мира (времени)?”. Вот это и исследуется Хайдеггером, когда он показывает, что через временно-заботу Присутствие датирует мир, создавая условия появления внутримирного сущего во времени» (*Конев В. А.* Критика способности быть: (Семина по «Бытию и времени» Мартина Хайдеггера). Самара: СамГУ, 2000. С. 58). Решая вопрос о том, как и почему время *предстает* присутствиеразмерному сущему временем «объективным», Хайдеггера *тем самым* решается вопрос о том, как возможно нечто напоминающее «объективное время». Хайдеггер, таким образом, *укореняет* расхожее понимание временности, *несобственную временность* в исходной временности бытия-в-мире. В интерпретации В. А. Конева это четко показано. В этой связи уместно привести слова самого Хайдеггера о том, что «бытию», как и «времени», не следует отказывать в прежних значениях: более изначальное обоснование должно обосновать их права и границы» (*Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики: пер. с нем. и послесл. О. В. Никифорова. М., 1997. С. 140).

актуализируя, возможности возможно только так, что присутствие *за-было* себя в его самой своей *брошенной* способности быть. Это забывание не ничто и не простой провал памяти, но свой, «позитивный» экстатичный модус бившности. Экстаз (прорыв) забывания имеет характер себе самому замкнутого отрыва *от* самой своей бившности, а именно так, что этот отрыв от... экстатично замыкает свое от-чего и заодно с тем сам себя. *Забывость* как несобственная бившность относится тем самым к брошенному, своему *бытию*, она есть временной смысл способа бытия, в меру которого я ближайшим образом и большей частью бывший — *есль*⁸⁹. Собственное бившествование, бытие-бившествующим Хайдеггер терминологически схватывает как «возобновление», несобственное бившествование — как «забывание».

Бытие-бывшим, бившествование, лежащее в основе бытийной структуры уже-бытия-в-мире, всякий раз совершается (*свершается*) в одном из двух модусов — *в модусе забывания или в модусе возобновления*. Возобновление и забывание — это модусы, в которых присутствиеразмерное сущее может быть и всякий раз *бывает* своим бывшим (*сбывается* как *свое бывшее*). Иными словами, прошлое прошлого (или бившность бывшего) всякий раз открывается присутствиеразмерному сущему в одном из двух модусов. Только в возобновлении (соответственно, забывании) нечто напоминающее «прошлое присутствиеразмерного сущего» (бывшее) может⁹⁰ быть. Это положение хайдеггеровской аналитики является ключевым для нового понимания «реальности» прошлого и для всякой историософии, пытающейся осмыслить прошлое в его экзистенциальной исходности и первоначальности.

Подведём итог предшествующему рассмотрению:

- бытие-в-мире присутствиеразмерного сущего — это с самого начала бытие-к-концу; бытие присутствиеразмерного сущего как бытие-в-мире — это *конечное* бытие; присутствиеразмерное сущее *не кончается* «во времени» как внутривременное, внутримирно-встречное сущее, но с самого начала *экзистировать* *конечно*;
- временность как единство трёх временных моментов-экстазисов (бившествования, настаивания-на, наставания) всякий раз временит-ся в одном из двух модусов — собственном или несобственном; каждый момент-экстазис временно-ся временности также осуществляется в одном из этих двух модусов;

⁸⁹ Там же. С. 380-381.

⁹⁰ Не в смысле простой «вероятности», но в смысле экзистенциально истолкованной возможности (как «способности *мочь*»).

• исходная временность как временность бытия присутствие-размерного сущего отождествляется Хайдеггером с собственной (конечной) экзистенциальной временностью; несобственное («объективное») время — это бесконечное «время мира» и внутримирного, внутримирно-встречного (неприсутствие-размерного) сущего.

В заключении рассмотрим соотношение исходной экзистенциальной («экстатической») временности Dasein и производной временности «внутримирного» сущего в горизонте фундаментально-онтологического вопроса о смысле «бытия вообще».

Г. Шпигельберг в работе «Феноменологическое движение» отмечает «разрыв в интерпретации временности человеческого существования как таковой и времени бытия вообще»⁹¹. Впрочем, сам же Шпигельберг далее пишет, что «Хайдеггер придерживается идеи о существовании определенного параллелизма между временными структурами обоих уровней»⁹². К сожалению, сам автор далее не развивает эту мысль о «параллелизме». Попробуем прояснить её.

Заранее следует отказаться от такой интерпретации, согласно которой (подручные и наличные) «вещи» рассматриваются как существующие *сами по себе* в «объективном времени», тогда как бытию Dasein приписывается какая-то *особая, отличная от объективной*, «экзистенциальная временность». «Объективное время» (наличных) вещей есть не что иное, как *производная модификация* исходной экзистенциальной временности как экстатического единства трёх временных «измерений». «Объективное время» *обнаруживает себя* лишь в определённом модусе бытия Dasein как бытия-в-мире. Сказанное вовсе не исключает того обстоятельства, что онтически и для онтического «усмотрения» именно «объективное время» представляется «первичным».

Следует, стало быть, говорить не столько о «параллелизме», временности Dasein и временности («внутривременности») неприсутствие-размерного сущего, сколько об экзистенциально-онтологическом *происхождении* внутривременности сущего из исходной экзистенциальной временности Dasein. Как связано всё сказанное с основным вопросом фундаментальной онтологии — *вопросом о смысле бытия вообще?* На этот вопрос ответить невозможно, так как сам вопрос о смысле «бытия вообще» в «Бытии и времени» остаётся не просто *открытым*, но в определённом смысле даже и *непрояснённым*. Об этом пишет и сам

⁹¹ Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение... С. 358.

⁹² Там же. С. 358.

Хайдеггер в последнем 83 параграфе своей книги. Экзистенциальная аналитика Dasein не занимается вопросом о смысле «бытия вообще». Экзистенциальная аналитика имеет «подготовительный», «предварительный» характер, что неоднократно подчёркивает Хайдеггер: «Установление бытийного устройства присутствия остается... лишь путем. Цель — разработка бытийного вопроса вообще»⁹³.

Здесь мы сталкиваемся с вопросом о соотношении «экзистенциальной аналитики Dasein» и «фундаментальной онтологии». Эти выражения до настоящего момента использовались нами как синонимы. Правомерно ли это? Вопрос о соотношении «экзистенциальной аналитики Dasein» и «фундаментальной онтологии» рассматривается А. Б. Паткулем в статье «Фундаментальная онтология как способ концептуализации бытия»⁹⁴. А. Б. Паткуль выделяет три логически возможных варианта ответа на этот вопрос:

• «Экзистенциальная аналитика бытия есть отдельная дисциплина, фундирующая фундаментальную онтологию как разыскание смысла бытия вообще»⁹⁵.

• «Экзистенциальная аналитика есть сама фундаментальная онтология и вся фундаментальная онтология»⁹⁶.

• «Экзистенциальная аналитика есть первый подготовительный этап фундаментальной онтологии, и последнюю следует искать в первой. Но аналитика при этом не исчерпывает саму онтологию, она лишь выявляет те условия, которые позволяют раскрыть содержание понятия бытия как такового»⁹⁷.

Сам А. Б. Паткуль считает наиболее обоснованной третью модель соотношения «фундаментальной онтологии» и «экзистенциальной аналитики Dasein».

В контексте нашего исследования приемлема *любая* из этих моделей, так как вопрос об экзистенциально-онтологическом смысле истории и историчности обсуждается в горизонте экзистенциальной аналитики Dasein и для обсуждения этого вопроса вполне достаточно проведённой экспликации экстатической временности

⁹³ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. М. : Ad Marginem, 1997. С. 437.

⁹⁴ Паткуль А. Б. Фундаментальная онтология как способ концептуализации бытия. URL: <http://anthropology.ru/ru/texts/patkul/ontology.html> (дата обращения: 01.12.11).

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ Там же.

как бытийного смысла «заботы» (бытия-в-мире). Обсуждение проблемы экзистенциально-онтологического смысла истории и историчности не требует предварительного ответа на вопрос о смысле «бытия вообще» или даже прояснения самого этого вопроса.

Подведём итог рассмотрению экзистенциальной аналитики временности Dasein:

- бытие присутствиеразмерного сущего — это с самого начала бытие-в-мире; конечность, временность — это сущностная черта бытия Dasein как бытия-в-мире;

- бытие присутствиеразмерного сущего как бытие-в-мире — это вперёд-себя-уже-бытие-в-мире-при-внутримирно-встречном-сущем;

- три бытийные структуры бытия присутствиеразмерного сущего как бытия-в-мире (вперёд-себя-бытие, уже-бытие-в-мире, бытие-при-внутримирно-встречном-сущем) имеют своё основание в трёх моментах-экстазисах исходной временящейся временности: вперёд-себя-бытие (бытие-к) — в настаивании, бытие-при-внутримирно-встречном-сущем — в настаивании-на, уже-бытие-в-мире — в бывшествовании;

- быть для присутствиеразмерного сущего — значит, всякий раз *настаивающе-настающе-бывшествоюще быть*;

- «прошлое»⁹⁸, «настоящее» и «будущее» всякий раз заранее уже разомкнуты и всякий раз размыкаются заново в трёх соответствующих моментах-экстазисах исходной временности;

- бытие присутствиеразмерного сущего как настаивающе-настающе-бывшествоующее-бытие всякий раз бытийствует (*сбывается*) в одном из двух модусов — собственном или несобственном;

- собственный модус момента-экстазиса бывшествования — это возобновление; несобственный — забывание;

- «время мира» или «объективное время» имеет своё основание в исходной собственной конечной временности бытия-в-мире присутствиеразмерного сущего; «объективное время» возможно как несобственный модус бытия-в-мире.

Сделанные выводы позволяют решить вопрос о месте прошлого (бывшего) в структуре экзистенции и о специфическом способе бытия прошлого (бывшего). Эти выводы представляются значимыми для онтологической экспликации проблемы истории и историчности.

⁹⁸ Здесь мы говорим о прошлом как таковом, не уточняя о прошлом *какого именно сущего* идёт речь.

3. Феноменология временности Сартра. Трактовка бытия прошлого как в-себе-бытия

Термин «временность» (la temporalité) используется в трактате «Бытие и ничто» в двух основных значениях. Речь идёт о временности для-себя-бытия, то есть о временности сознания, а также о временности как характеристике в-себе-бытия (точнее, как характеристике бытия *мира*). При этом сначала рассматривается прошлое для-себя-бытия, прошлое как измерение (экстазис) временности сознания (гл. 2, пар. 1. «Феноменология трех временных измерений»). И именно это рассмотрение имеет решающее значение для той модели временности, которую выдвигает Сартр. Те же выводы, к которым приходит Сартр в ходе феноменологического анализа «времени мира» (пар. 4) во многом предопределены интерпретацией временности для-себя-бытия. Это вполне естественный для феноменологии ход.

Феноменологический анализ временности Сартр начинает с прояснения смысла трёх временных измерений, рассматривая их по отдельности, но удерживая при этом идею «целостности» времени. «Единственно возможный метод исследования временности, — пишет Сартр, — заключается в том, чтобы приступить к ее рассмотрению как к целостности, которая доминирует над своими вторичными структурами и придает им значение... Тем не менее мы не можем начать изучение бытия Времени, не разъяснив предварительно посредством феноменологического и доонтологического описания очень часто затемненный смысл этих трех измерений»⁹⁹.

Сартр ставит вопрос: «Каким является *бытие* прошлого бытия?»¹⁰⁰.

⁹⁹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии: пер. фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. М., 2002. С. 136.

¹⁰⁰ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 136. Приведённая формулировка демонстрирует смешение фундаментальных онтологических понятий — «сущего» и «бытия». Смысл этого вопроса может быть более точно передан с помощью такой формулировки: «какой *способ бытия* присущ прошлому?» Эта особенность философского языка Сартра неоднократно отмечалась в исследовательской литературе. В частности, Ю. А. Разинов отмечает, что различие бытия и сущего у Сартра строго не артикулировано (см.: Ничто и порядок. Самарские семинары по французской философии: Коллективная монография. Самара: Универс-груп, 2004. С. 150). Такое смешение понятий бытия и сущего создаёт дополнительные трудности в процессе интерпретации и в процессе сопоставления сартровской версии феноменологической онтологии с феноменологическими проектами Гуссерля и, особенно, Хайдеггера.

То есть, ставится вопрос о *способе бытия* прошлого¹⁰¹. Прошлое, по Сартру, феноменологически дано как «моё прошлое». «Мое» прошлое является сначала *моим*, то есть... оно существует в функции определенного бытия, которым я *являюсь*. Прошлое не является *ничем*; оно не есть также настоящее, но оно принадлежит своему источнику как связанное с определенным настоящим и определенным будущим... Мое прошлое никогда не появляется в изоляции от своего «перевода в прошлое» (*passéité*). Было бы даже абсурдным считать, что оно могло бы *существовать* как таковое. Оно есть первоначально прошлое *этого* настоящего»¹⁰². В трактовке способа бытия прошлого Сартр стремится избежать двух «крайностей», каждая из которых нивелирует прошлое как прошлое, сводя его к настоящему. Прошлое не есть *настоящее* (оно не есть в том смысле, в котором есть настоящее), но нельзя также сказать, что оно вообще «не есть»: прошлое всегда соотносено с (определённым) настоящим, равно как и с (определённым) будущим.

В рамках феноменологии невозможно говорить о прошлом как таковом, о «прошлом вообще»: «Прошлое характеризуется как прошлое чего-то или кого-то, прошлое *имеют*... Нет вначале универсального прошлого, которое затем индивидуализировалось бы в конкретные прошлые времена. Напротив, то, что мы вначале находим, и есть прошлые времена»¹⁰³. Прошлое, как и временность вообще, — это характеристика сущего в его для-себя-бытии. Только человек может *иметь* прошлое. Что, однако, означает сама эта формулировка «иметь прошлое»? В каком смысле мы «имеем прошлое»? Сартр пишет: «Нельзя «иметь» прошлое как «имеют» автомобиль или конюшню. Это значит, что прошлым нельзя владеть посредством настоящего бытия, которое по отношению к нему оставалось бы, строго говоря, внешним, как я остаюсь внешним по отношению, например, к моему вечному перу. Одним словом, в том смысле, в котором владение выражается обычно *внешним* отношением обладающего к обладаемому, выражение «владение» недостаточно»¹⁰⁴. Я не

¹⁰¹ По этому поводу М. Мерло-Понти писал: «Время сохраняется, только если оно не развернуто целиком, если прошлое, настоящее и будущее не *есть* в одном и том же смысле» (*Мерло-Понти М. Феноменология восприятия* / пер. с фр. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. СПб.: Наука, 1999. С. 525). То есть задача феноменологии временности заключается в том, чтобы прояснить бытийный способ временных измерений.

¹⁰² *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. С. 140.

¹⁰³ Там же. С. 141.

¹⁰⁴ Там же. С. 142.

могу «иметь» прошлое подобно тому, как я «имею» вещи. И связано это с тем, что прошлое (которое изначально есть *моё* прошлое) не является по отношению ко мне чем-то «внешним». Следовательно, формулировка «я имею прошлое» не вполне корректна. Я *не имею* (точнее *не просто имею*) прошлое в своём (для-себя) бытии.

«В-себе, настоящее которого является тем, чем оно является, — замечает Сартр, — не может «иметь» прошлого... Только для Человеческой Реальности обнаруживается существование прошлого, поскольку было установлено, что человеческая реальность *имеет в бытии то, чем она является*. Именно через для-себя прошлое приходит в мир, поскольку его «Я есть» находится в форме: «Я есть *сам*»»¹⁰⁵. Я *имею* прошлое, поскольку я (изначально) *являюсь* своим прошлым, поскольку я *есть* своё прошлое.

Здесь нужно вспомнить знаменитую формулу Сартра, описывающую сознание: оно является тем, чем оно не является и оно не является тем, чем оно является. «Прошлое, — пишет Сартр, — является целостностью, всегда вырастающей из в-себе, которым мы являемся. Тем не менее, поскольку мы не мертвые, мы и не являемся в-себе, по способу тождества. Мы *находимся в бытии*. Злопамятность прекращается обычно в смерти: это значит, что человек соединился со своим прошлым; он *им является*, не будучи за это ответственным. Пока он живет, он — объект моей злопамятности, то есть я его упрекаю в его прошлом не только, поскольку он *им является*, но поскольку он снова берет его в каждый момент и поддерживает его в бытии, поскольку он за него *ответствен*. Неправда, что злопамятность делает человека таким, каким он был, тогда она умерла бы; она адресуется живому, который свободно является в своем бытии тем, чем он был. Я *являюсь* своим прошлым, и, если бы я не был, мое прошлое не существовало бы больше ни *для* меня, ни *для кого-либо*. Оно не имело бы больше никакого отношения к настоящему»¹⁰⁶. Моё прошлое, которым я *являюсь* и которым я не *являюсь*, есть для меня постольку, поскольку я в своём бытии всякий раз *беру на себя* это прошлое, поскольку я *поддерживаю* его в бытии. Здесь явная переключка с Хайдеггером: если Dasein нет, то его и не было, но если его не будет, то его не было и нет.

Сартр особенно подчёркивает, что «моё прошлое» не есть просто «моё представление», «моё прошлое» *не* зависит от моих проек-

¹⁰⁵ Там же. С. 144.

¹⁰⁶ Там же. С. 145.

тов и *не* конституируется в моём бытии. «Я являюсь тем, посредством чего мое прошлое приходит в этот мир. Но нужно ясно понять, что я не *даю* ему бытие. Иначе говоря, оно не существует как «мое» представление. Мое прошлое существует не потому, что я себе «представляю» его существующим. Но поскольку я *являюсь* своим прошлым, оно входит в мир, и, исходя из его бытия-в-мире, я могу согласно определенным психологическим процессам представить себе его. Оно является тем, что я имею в бытии, однако по своей природе оно отличается от моих возможностей. Возможное, которое я также имею в бытии, остается в качестве моего конкретного возможного таким, что противоположное ему одинаково возможно, хотя в меньшей степени. Напротив, прошлое — это то, что оказывается без всякой возможности какого-либо рода, что исчерпало свои возможности. Я *имею в бытии* то, что больше никак не зависит от моей способности-быть, что уже является в себе всем тем, чем оно может быть. Прошлое, которым я являюсь, я имею в бытии без всякой возможности не быть им. Я беру на себя полную ответственность по отношению к нему, как если бы я мог изменить его, и, однако, я не могу быть другой вещью, нежели оно... Я ничего не могу ни прибавить к содержанию прошлого как такового, ни отнять у него. Иначе говоря, прошлое, которым я *был*, есть то, чем оно является; оно есть в-себе как вещи мира. И отношение бытия, которое я должен поддерживать с прошлым, является отношением типа в-себе, то есть отождествления с собой»¹⁰⁷.

Прошлое как «моё прошлое» приходит в мир посредством моего теперь-бытия. Но Сартр особенно подчёркивает, что «я не даю ему бытие». Это значит, что хотя вне моего теперь-бытия никакого прошлого нет, я не могу сделать бывшее небывшим или изменить «своё прошлое». Очень важно, что Сартр отрицает за прошлым бытийный характер *возможности*. Моё прошлое не есть моя возможность и не есть мой выбор. Несмотря на это, я всякий раз беру за своё прошлое всю полноту ответственности *так, как если бы я мог его изменить, так, как если бы оно (свободно) выбиралось мной*. Моё прошлое — это «мёртвый груз», который *ничего не даёт мне в моём бытии*, но который я вынужден всякий раз брать на себя без всякой возможности его сбросить.

Я в своём для-себя-бытии всякий раз являюсь своим прошлым. Я являюсь тем, кто прежде «каким-то был». Например, я прежде *был* трусливым, причём *именно таким же способом*, каким этот стул прежде

был новым. То есть я являюсь своим прошлым (я являюсь для себя тем, кто был «каким-то») по способу бытия вещей, по способу «в-себе». Это нужно особенно подчеркнуть, так как здесь главное отличие феноменологии временности Сартра от экзистенциальной аналитики Хайдеггера. У Хайдеггера я теперь всякий раз есть для себя тот, кто *мог быть* («мог» не в смысле простой вероятности, но в смысле *способности быть*). У Хайдеггера прошлое — это не «мёртвый груз», который человек всякий раз *тянет за собой* без всякой возможности бросить его. У Хайдеггера «прошлое» и «настоящее», разомкнутые соответствующими экстазисами временности взаимопроизводны. «Прошлое» — это в прямом смысле «живое прошлое», так как *им живут* (и в то же время оно имеет место тогда и постольку, когда и постольку вообще «живут»). «Прошлым», о котором говорит Сартр, которое есть по способу в-себе, нельзя жить, его можно только тянуть за собой. Точнее, его *нельзя не* тянуть за собой.

По Сартру, для моего для-себя-бытия необходимо в своём бытии быть своим прошлым по способу в-себе. Прошлое, существующее по способу в-себе, всякий раз отрицается, *оспаривается* в бытии-для-себя, которое в своём бытии есть проект-себя и самим этим отрицанием-оспариванием *приводится в мир*, всякий раз открывается, обнаруживается. Поскольку для-себя-бытие есть отрицание, прошлое, существующее по способу в-себе, *бытийно необходимо*, так как является тем, *что* отрицается всякий раз в моём для-себя-бытии, является тем, отрицанием *чего* является всякий раз моё для-себя-бытие: «Именно постольку я являюсь своим прошлым, я могу не быть им; именно сама эта необходимость быть своим прошлым есть единственно возможное основание того факта, что я им не являюсь»¹⁰⁸.

Так понятое прошлое, по сути, есть не что иное, как *фактичность* для-себя-бытия. «Фактичность и прошлое — пишет Сартр, — два термина для обозначения одной и той же вещи. В самом деле, Прошлое, как Фактичность, и есть та неуязвимая случайность в-себе, которую я имею в бытии без всякой возможности не быть ею»¹⁰⁹.

Перейдём теперь к рассмотрению «времени мира». «Время мира» («универсальное время», «объективное время»¹¹⁰) «приходит в мир через Для-себя»¹¹¹. «В-себе не располагает временностью как раз

¹⁰⁸ Там же. С. 147.

¹⁰⁹ Там же. С. 147.

¹¹⁰ «Универсальная временность, — пишет Сартр, — является *объективной*» (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 230).

¹¹¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 230.

¹⁰⁷ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 144-145.

потому, что оно в-себе¹¹², и поскольку временность есть способ единственного бытия, которое постоянно находится на расстоянии от себя для себя»¹¹³.

Сущее в его в-себе-бытии не существует «во времени», оно «вневременно». Но при этом Сартр подчёркивает: «Неверно, что вневременность бытия ускользает от нас; напротив, она дана во времени, она основывает способ бытия универсального времени»¹¹⁴. Далее, характеризуя временность мира, Сартр утверждает, что «временность есть лишь инструмент видения... Временность, поскольку она постигается объективно, является... чистым призраком, так как она не дается ни как временность Для-себя, ни также как временность, которую в-себе имеет в бытии»¹¹⁵.

Сартр не случайно говорит не о временности *в-себе*, но о временности *мира*¹¹⁶, то есть о временности, которую в-себе имеет в бытии, поскольку оно *наличествует в мире*.

¹¹² Интересную трактовку сартровского «в-себе-бытия» и сартровской онтологии в целом даёт Г. Шпигельберг: «Бытие может прекрасно существовать без сознания и имеет в этом смысле онтологическое первенство. Всё это напоминает странный, перевёрнутый с ног на голову неоплатонизм, где материя лежит в основе и дух представляет собой негативную производную от неё. Таким образом, новое единство обретается ценой признания первенства Бытия над сознанием. Однако при всей своей негативности сознание обладает позитивной свободой в наделении значением бессмысленного универсума Бытия» (Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение: пер. с англ. группы авторов под ред. М. Лебедева, О. Никифорова. Ч. 3. М.: Логос, 2002. С. 491). Трактовка онтологии Сартра как «перевёрнутого платонизма», конечно, не вполне корректна. Но нельзя не признать, что некоторые положения онтологии Сартра носят не феноменологический, но вполне метафизический характер (в частности, утверждение о безвременно, вневременно характере «в-себе-бытия» и о «временности мира» как «универсальной временности»). Заметим, что в большинстве случаев, когда Сартр использует конструкцию «в-себе-бытие», речь идёт или о *сущем, взятом в его в-себе-бытии* или же о *совокупности всего сущего*. Эти два значения далеко не всегда различаются, а между тем, это различие (различие между «сущим в целом» и «способом бытия сущего») имеет важное (если не ключевое) значение для феноменологической онтологии.

¹¹³ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 230.

¹¹⁴ Там же. С. 231.

¹¹⁵ Там же. С. 231.

¹¹⁶ «Мир» в феноменологической онтологии Сартра, как и в феноменологии Гуссерля, есть *коррелят сознания*. «Мир» есть постольку, поскольку

Представляется, что в ходе феноменологического анализа временности наиболее важным и сложным должен стать вопрос о *переходе* от прошлого как «моего прошлого» (то есть «экзистенциального» прошлого) к «универсальному прошлому мира» («объективному прошлому»). Решается этот сложный вопрос, однако, удивительно просто: Сартр отождествляет «моё прошлое» и «прошлое мира»: «Через свое прошлое...», — пишет Сартр, — Для-себя основывается в определенном В-себе. В Прошлом Для-себя, ставшее В-себе, открывается как находящееся в середине мира; оно *есть*, оно потеряло свою трансцендентность. И отсюда его бытие переводится в прошлое *через* время; нет никакого различия между Прошлым Для-себя и прошлым мира, который стал ему сопричастным, кроме того, что Для-себя имеет в бытии свое собственное прошлое. Таким образом, есть только *одно* Прошлое, которое является прошлым бытия, или *объективным* Прошлым, в котором я был. Мое прошлое есть прошлое в мире, принадлежностью которого я являюсь, которого я избегаю в тотальности прошлого бытия. Это значит, что существует совпадение для одного из временных измерений, между эк-статической временностью, которую я имею в бытии, и временем мира как данным чистым ничто. Именно через Прошлое я принадлежу к универсальной временности, а через настоящее и будущее я ее избегаю»¹¹⁷.

Такое решение вопроса о соотношении «экзистенциального прошлого» и «объективного» прошлого¹¹⁸ следует из разрабатываемой Сартром онтологии. Но едва ли такое решение может быть признано *феноменологическим*. Сартр, по сути, редуцирует «экзистенциальное прошлое» (прошлое как всегда и всякий раз «моё» прошлое) к прошлому мира, то есть, к прошлому наличных вещей. Но вещи мира сами по себе не «имеют» прошлого (они есть то, что они есть, закон из бытия — это закон тождества), временность есть лишь «инструмент видения вещей». Начиная с анализа прошлого, которое всегда является *моим* прошлым, которое всегда является прошлым *этого* настоящего, Сартр приходит к тому, что «есть только *одно*

ку для-себя «ничтожит» в-себе. Но при этом Сартр стремится удержать понимание для-себя-бытия как бытия-в-мире. Вопрос о том, насколько это удаётся, остаётся открытым.

¹¹⁷ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 234.

¹¹⁸ Выясняется, что «моё прошлое», строго говоря, вовсе и не является «моим» прошлым, оно есть прошлое *мира*. Оно не является моим в том смысле, что оно ничего не может «дать» мне в моём для-себя-бытии; прошлое — *мертво* («объективно»).

Прошлое, которое является прошлым бытия, или *объективным* «Прошлым» и «нет никакого различия между Прошлым Для-себя и прошлым мира». Нефеноменологичным является и концепт «универсальной временности». Под «универсальной временностью» в приведённом фрагменте понимается «временность мира», объективная временность, но почему эта временность именуется «универсальной»?

Корни такой трактовки прошлого, несомненно, лежат в изначальном различении, которое Сартр проводит между бытием-для-себя и бытием-в-себе. Этого различения изначально нет в фундаментальной онтологии Хайдеггера. Благодаря отсутствию такого изначального различения фундаментальной онтологии не приходится решать вопрос, не имеющий решения: чем является прошлое — вещью или сознанием?¹¹⁹. Отсутствие такого различия позволяет Хайдеггеру дать исходную трактовку бытия прошлого как бытия-существования. Бытие-бывшествующим не есть ни для-себя-бытие субъекта, ни в-себе-бытие вещи.

Мы не станем останавливаться на рассмотрении Сартром двух других измерений времени — настоящего и будущего, так как это только косвенно затрагивает рассматриваемую нами проблему. Подводя итог рассмотрению феноменологии временности Сартра, можно сказать, что это «шаг назад» в деле феноменологического постижения временности вообще и феноменов прошлого в частности. Изначальное различие и противопоставление в-себе-бытия-вещи и для-себя-бытия-субъекта неизбежно заводит в тупик¹²⁰.

Сделаем вывод по первой главе.

• Временность феноменов — это центральная тема феноменологии; в этом смысле сама феноменология есть феноменология временности.

¹¹⁹ «Концепция сознания Сартра, — пишет Г. Шпигельберг, — как и концепция Гуссерля, помещается под традиционно французской вывеской *cogito*, отвергаемого Хайдеггером. Таким образом, хотя сартрианство и не признает многое из метафизики Декарта, оно представляет собой некоторую предельную разновидность картезианства. Его девиз: “Начинать необходимо с *cogito*”» (*Шпигельберг Г.* Феноменологическое движение. С. 497—498).

¹²⁰ Именно на это изначальное противопоставление направлено острое критики М. Мерло-Понти. Его книга «Феноменология восприятия», по сути, представляет собой непрерывную полемику с сартровской «феноменологической онтологией». М. Мерло-Понти отказывается трактовать бытие вещей как с самого начала в-себе-бытие и, по сути, возвращается к хайдеггеровскому пониманию внутривременного сущего как подручного. Впрочем, это тема отдельного рассмотрения.

• В феноменологии Гуссерля временность феноменов конституируется в сознании, которое с самого начала есть темпорально-конституирующее сознание; сознание как темпорально конституирующее сознание включает три равноисходных временных момента — первичное впечатление, ретенцию (первичную память, удержание-в-памяти-только-что-бывшего), протенцию (первичное предвосхищение).

• Первичная память, ретенция как удержание-в-памяти-только-что-бывшего делает возможной вторичную память или репродукцию (воспоминание о прошлом, воспроизведение прошлого); ретенция необходима и конститутивна для репродукции.

• Феноменология временности Гуссерля, будучи с самого начала феноменологией «внутреннего сознания времени» (и внутреннего сознания-времени) не может предложить адекватного решения проблемы «объективного времени», не может ответить на вопрос, как вообще возможно нечто напоминающее «объективное время».

• Фундаментальная онтология М. Хайдеггера отказывается ставить и решать проблему временности на языке «феноменологии сознания»; бытие присутствиеразмерного сущего — это с самого-начала бытие-в-мире; бытие-в-мире присутствиеразмерного сущего — это не то же самое, что бытие-внутри-мира наличных и подручных вещей; бытие-в-мире не есть бытие-внутри-мира и не может быть понято по аналогии с бытием внутримирных вещей.

• Временность бытия-в-мире присутствиеразмерного сущего есть исходная (экзистенциальная) временность; исходная временность временится в единстве трёх *равноисходных* и *соотносительных* моментов-экстазисов: экстазис бывшествования заранее уже разомкнул и всякий раз размыкает «прошлое», экстазис настаивания-на — «настоящее», экстазис настаивания — «будущее».

• В изначальной временности, времящейся в единстве трёх моментов-экстазисов, имеет своё основание бытийная структура бытия-в-мире; бытие-в-мире — это с самого начала вперёд-себя-уже-бытие-в-мире-как-бытие-при-внутримирно-встречном-сущем; вперёд-себя-бытие имеет своё основание в настаивании, уже-бытие-в-мире — в бывшествовании, бытие-при-внутримирно-встречном-сущем — в настаивании-на.

• Временность всякий раз временится в одном из двух модусов — собственном или несобственном; несобственная и производная временность (внутривременность) имеет своё основание в исходной собственной конечной (экстатичной, экзистенциальной) временности бытия-в-мире.

- Собственный модус бытия — возобновление, несобственный — забывание; «прошлое» всякий раз открыто-разомкнуто либо в собственном, либо в несобственном модусе.

- Экзистенциальная аналитика бытия-в-мире эксплицирует способ бытия прошлого, а также показывает, что «прошлое» в исходном и собственном смысле — это «прошлое» присутствияразмерно-го сущего (*бывшее*), которое не может быть сведено к прошлому просто наличествующих вещей и не может быть понято по аналогии с этим прошлым.

- В феноменологической онтологии Сартра способ бытия прошлого определяется как в-себе-бытие; Сартр не различает прошлое вещи (прошлое мира) и прошлое для-себя. Прошлое как *таковое* (универсальное прошлое), есть «объективное» прошлое. Мы являемся своим прошлым в нашем для-себя-бытии без всякой возможности им не быть. Но *являться* своим прошлым мы можем лишь через его *отрицание*. Такая трактовка не позволяет понять, как возможна история и историчность и не может рассматриваться в качестве адекватного контекста для обсуждения вопроса об экзистенциально-онтологическом смысле историчности. Таким контекстом является герменевтическая феноменология М. Хайдеггера в целом и экзистенциальная аналитика временности Dasein в частности.

ГЛАВА II

Проблема истории и историчности в фундаментальной онтологии. Экзистенциально-онтологическое обоснование историографии (исторического познания)

Цель данной главы — экспликация проблемы истории как проблемы онтологической. Поставленная цель требует от нас держаться в рамках феноменологии и старательно избегать каких бы то ни было допущений, каких бы то ни было «идей» относительно истории и сущности исторического. Исходное понимание сущности исторического достигается посредством интерпретации философских текстов. Речь идёт, прежде всего, о трактате Хайдеггера «Бытие и время». Предпринятая Хайдеггером экзистенциальная аналитика историчности Dasein позволяет по-новому понять предмет и статус философии истории, ставит перед ней новые задачи.

В интерпретации экзистенциальной аналитики историчности Dasein мы будем опираться на выводы, полученные в предыдущей главе. Ещё до всякого содержательного рассмотрения проблемы истории и историчности можно сказать, что эта проблема связана с проблемой времени и временности. Временность же — это исходная, изначальная характеристика бытия-в-мире Dasein. Временность бытия-в-мире конституируется тремя равноисходными моментами (бывшествование, настаивание-на, наставание), каждый из которых совершается всякий раз либо в собственном, либо в несобственном модусе. Выскажем теперь предположение относительно соотношения временности и историчности (соответственно, времени и истории), которое должно подтвердиться и проясниться в ходе дальнейшей интерпретации: историчность — это структурный момент временности, один из трёх равноисходных моментов; *история в своём исходно онтологическом (экзистенциально-онтологическом) смысле — это бывшествование*. Выявленная в ходе анализа феноменологии временности Гуссерля структура ретенции как «первичной памяти» («удержания-в-памяти») будет экзистенциально-онтологически переосмыслена и понята в неразрывном единстве со структурой бывшествования.

1. История как структурный момент бытия-в-мире. Различение «истории» и «исторического сущего»

Экзистенциальная аналитика историчности присутствиеразмерного сущего даёт Хайдеггером в пятой главе второго раздела «Бытия и времени». Экзистенциальная аналитика историчности ставит перед собой цель дать набросок «онтологического понимания историчности»¹²¹. В самом начале § 74 Хайдеггер замечает, что «интерпретация историчности присутствия оказывается по сути лишь конкретной разработкой временности»¹²².

Анализ историчности, осуществлённый в рамках фундаментальной онтологии, предшествует всем рассуждениям об «историческом процессе» и «методологии исторического познания» и лежит в их основании. Такое общее понимание роли экзистенциальной аналитики Dasein в структуре историософского знания не снимает проблемы, которую мы собираемся обсуждать. Чтобы экзистенциальная аналитика могла ответить на вопросы, поставленные самой ситуацией, в которой находится современная философия истории, *необходима соответствующая интерпретация основных её понятий*.

Прежде чем перейти к обсуждению проблемы исторического прошлого как проблемы онтологической, уточним значение некоторых используемых терминов. В традиционной историософии и историографии понятия «история» и «историческое прошлое» («историческое сущее») зачастую используются как синонимы, как взаимозаменяемые понятия. Так, говорят об «истории» как об «историческом прошлом» какого-то объекта. Такое словупотребление, впрочем, не случайно и имеет своё основание в «расхожем» понимании истории, которое, в свою очередь, проистекает из несобственной историчности. Для нашей дальнейшей интерпретации, однако, крайне важно с *самого начала* чётко развести, разграничить эти понятия.

Такое разграничение не является прерогативой одной лишь феноменологии, оно предпринималось и в рамках традиционного понимания истории и историчности. Так, Ю. В. Перов в книге «Историчность и историческая реальность»¹²³ с самого начала чёт-

ко различает «историческое сущее» (то, что обнаруживается в истории) и «историческое бытие» (саму историю). «Уяснить и обосновать природу “исторической реальности”, саму возможность и необходимость исторического способа существования человека и человечества, равно как и возможность ее философского осмысления составляет задачу т. н. “метафизики истории”. Традиционно предметом “общей метафизики” (“онтологии”) были вопросы о сущем и бытии. В проекции на проблематику философии истории — это вопросы об “историческом сущем” и “историческом бытии”»¹²⁴. Ю. В. Перов так поясняет различие между историческим сущим и «историческим бытием»: «Все, что существует и происходит в истории: исторические обстоятельства и процессы, “факты” и события, люди, их поступки, объективации, культурные формы и социальные связи — всё возникающее и исчезающее, конечное, преходящее, — это “исторически сущее”. Оно воспроизводится историческим сознанием и историческим (и философско-историческим) знанием. История же (если она не просто совокупность всего в ней сущего), — это то, в чем это “историческое сущее” есть (возникает, существует и исчезает), — необходимое условие самой возможности существования всякого (любого) исторического сущего»¹²⁵. Такая трактовка фактически предполагает тождество «бытия» и «истории», при этом в основании этого тождества просматривается метафора «жизни» («историческое бытие» как «жизнь»).

В феноменологии Хайдеггера «различение» «бытия» и «сущего», онтического и онтологического¹²⁶ имеет, однако, совсем иной

¹²⁴ Там же. С. 19–20.

¹²⁵ Там же. С. 20.

¹²⁶ Слова «различие», «различение» здесь могут быть использованы с известной долей условности. Строго говоря, не может быть никакого «различия» между «бытием» и «сущим», так как всякое различие — это различие между чем-то и чем-то (между одним сущим и другим сущим). Но можно, по-видимому, говорить о различии между онтологическим (экзистенциально-онтологическим, фундаментально-онтологическим) и онтическим измерениями опыта (соответственно, его «описания»). Различие между онтологическим и онтическим — это различие между исходным и производным. *Онтологически исходное* здесь — это не просто и даже не обязательно «приоритетное» в онтическом смысле. Онтологическое первично в *структурном* отношении. Общее движение феноменологической (онтологической) мысли: от онтического — к онтологическому, через онтическое — к онтологическому. Онтологическое (экзистенциально-онтологическое) опи-

¹²¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. Харьков, 2003. С. 419.

¹²² Там же. С. 427–428.

¹²³ Перов Ю. В. Историчность и историческая реальность. Серия «Мыслители». Вып. 2. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 19.

смысл. Как пишет А.Г. Дугин, «в основе философии Хайдеггера, в основе всей его мысли лежит представление об *онтологическом различии* (*“ontologische Differenz”*). Это понятие (французское *“la difference”*, немецкое *“Unterschied”*) для Хайдеггера становится фундаментальным философским действием: не всякое различие, но различие всех различий, а именно *различие между сущим (das Seiende) и бытием (das Sein)*»¹²⁷. Различие между сущим и бытием — это не заранее предположенная «идея», но *структурный момент самой философии*. Философия как фундаментальная онтология возможна благодаря *удержанию* этого онтологического различия. Онтологическое *различие* — это всякий раз онтологическое *различение*, фундаментальное философское *действие*, по удачному выражению А. Г. Дугина.

В философской литературе неоднократно проводился анализ этого основоположения фундаментальной онтологии¹²⁸. «Онтологическое различие» может пониматься по-разному и важно с самого начала отмежеваться от неадекватных трактовок этого основоположения. Одна из таких трактовок представлена в работе В. Л. Лехциера «Феноменология «пере»». «Онтологическое различие, — пишет В. Л. Лехциер, — как известно, различает сущее и бытие. Сущее — это то, что есть, это все вещи, вся совокупность наличных вещей, которые встречаются или могут встретиться в нашем опыте. Бытие — это условие или горизонт явления сущего, то, что делает возможным сущее как сущее. Можно также вспомнить различие фона и фигуры, важное для феноменологии и гештальт-психологии. Бытие — это фон, на котором только и возможно появление фигу-

рывается в фундаментальной онтологии с помощью таких операторов, как «всегда уже» («всегда ещё»), «всякий раз», «заранее уже» и т. д. «Онтологическое» и «онтическое» — это разные *измерения* опыта. В онтологическом измерении обнаруживают себя исходные структуры всякого опыта.

¹²⁷ Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М.: Академический Проект : Фонд «Мир», 2010. С. 28.

¹²⁸ См., в частности: Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 381–435. А.Г. Черняков связывает онтологическую дифференциацию с различием «что-бытия» («сущности» сущего в метафизическом словаре) и «как-бытия» (способа, способности бытия): «формально это различие “что-бытия” и “как-бытия” не совпадает с онтологической дифференцией, но находится с ней в жесткой (формальной же) связи: одно различие легко “пересчитывается” в другое» (Черняков А. Г. Онтология времени. С. 415).

ры»¹²⁹. Такая интерпретация различения сущего и бытия ориентирована в большей степени на рефлексивную феноменологию Э. Гуссерля (которая, как известно, вообще не схватывает «бытие» как собственную философскую проблему), нежели на герменевтическую феноменологию М. Хайдеггера.

Такая трактовка онтологической дифференциации (сущее — это то, что есть, а бытие — это «горизонт явления сущего»; сущее — это фигура, а бытие — это фон, на котором являет себя фигура¹³⁰) основана на отождествлении «бытия» и «мира». Мир в экзистенциально-онтологическом смысле есть не совокупность всего сущего, но горизонт «понятности», «смысловой горизонт»¹³¹. Мир есть то, *в чём и из чего* сущее может встретиться как сущее. Неправомерно, однако, отождествлять «мир» и «бытие». «Мир» в экзистенциальной аналитике Хайдеггера — это не «бытие», но *бытийная структура экзистенции*, это экзистенциал, описывающий бытийное устройство Dasein. «Бытие» же — это *глагол*, а не *существительное*, «бытие» — это «*быть*».

Приведём в этой связи фрагмент из уже цитированной работы А. Г. Дугина: «Задумаемся над... простым глаголом: что такое “*делать*”? Мы понимаем, что означает “*он делает*”, мы можем знать “*делającego*”, мы видим “*сделанное*”. Но разве мы способны представить, вообразить, что такое “*делать*” в чистом виде? Инфинитив не имеет четкого образа, ему напрямую ничего *из сущего* не соответствует. “*Делать*” (“*деяти*” по-старославянски) — это будет что-то, что осуществляется неизвестно кем и неизвестно по отношению к чему, а такая степень абстракции непредставима. Если мы все же попытаемся отнестись к инфинитиву глагола “*делать*” в поисках соответствий и образов, то сразу окажемся в странной ситуации.

¹²⁹ Лехциер В. Л. Феноменология «пере»: введение в экзистенциальную аналитику переходности. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2007. С. 55–56.

¹³⁰ Метафора «фигуры и фона», столь значимая для онтологии С. Л. Франка, совершенно не подходит для интерпретации хайдеггеровского проекта фундаментальной онтологии и различения бытия и сущего как основы этого проекта.

¹³¹ «Мир для Хайдеггера — замечает И. Инишев, — не бесконечная цепь разнообразных вещей, а значимая целостность (Bedeutungsganzheit), которая не может быть сведена ни к “внутреннему миру”, ни к “внешней реальности”. Мир и все то, что *нам* в нем встречается, первоначально не существует, а *значит*» (Борисов Е., Инишев И., Фурс В. Практический поворот в постметафизической философии. Т. 1. Вильнюс: ЕГУ, 2008. С. 26).

С одной стороны, нам это что-то скажет, с другой — мы не сможем ухватить то, о чем идет речь, сколько бы ни старались. Деяние приобретает наглядность только в ходе спряжения, «со-пряжения», когда оно идет в упряжке с местоимением или существительным, т. е. с лицом (персоной, субъектом) или объектом. Мы постигаем смысл глагола, когда он прояснен лицом и числом, когда он уже «нагнут»... Что же тогда можно сказать о гораздо более сложном и ускользающем в силу своей мнимой очевидности глаголе «*быть*»? Если попытаться схватить смысл этого глагола (по аналогии с глаголом «*делать*») в его неопределенной форме, в инфинитиве, он от нас уклонится еще решительнее¹³². В этом фрагменте точно подмечена основная «трудность» и сущностная специфика всякого «разговора о бытии». Бытие всякий раз *понятно* нам, поскольку оно всякий раз есть бытие *сущего*.

Несмотря на различия «истории» (как «бытия») и «исторического сущего», само понимание «бытия» у Ю. В. Перова остаётся вполне традиционным («метафизичным»). Человек в концепции Ю. В. Перова существует *внутри* истории (понятой как «исторический процесс») и из этого своего бытия-в-истории он впервые получает свою историчность: «Человек не познает существующий вне него смысл истории, но и не продуцирует их из себя, — он “достраивает” смыслами исторический процесс, при этом сам пребывая внутри него»¹³³. В ходе интерпретации экзистенциальной аналитики истории Dasein М. Хайдеггера мы увидим, что само это бытие человека как «бытие-внутри-исторического-процесса» отнюдь не является чем-то самоочевидным и не требующим прояснения. Мы увидим, что это бытие-внутри-исторического-процесса есть несобственная историчность и что в качестве таковой оно укоренено, имеет своё основание в исходной собственной историчности Dasein.

Основной вопрос философии истории Ю. В. Перов формулирует так: «что означает “быть историческим”, т. е. “историчным”, обладать историческим способом существования, пребывать в истории и в чем состоит бытийное своеобразие исторического существования?»¹³⁴ Этот же вопрос (вопрос о *смысле* истории и исто-

ричности) находится в центре внимания и М. Хайдеггера. Но всё дело в том, что исходный ответ на этот вопрос нельзя получить в рамках традиционно понятой историософии (как теории исторического процесса), его можно получить только в рамках экзистенциальной аналитики Dasein.

По мысли Хайдеггера, вопрос об историческом *как предмете историографической тематизации* не является исходным вопросом экзистенциальной аналитики историчности. Исходным является вопрос о соотношении временности и историчности и о способе бытия исторического: «Как история способна стать возможным *предметом* историографии, это можно извлечь только из способа бытия всего исторического, из историчности и ее укоренения во временности»¹³⁵.

Метафизическая традиция интерпретировала проблему истории, исходя из «расхожего» понимания времени. Так, закрепились и стала почти общепринятой трактовка истории как бытия-во-времени¹³⁶. Эксплицированная в ходе экзистенциальной аналитики Dasein исходная (экзистенциальная) временность позволяет Хайдеггеру принципиально по-новому осмыслить проблему соотношения временности и историчности. «Чтобы лишить расхожую характеристику исторического через время внутривременности ее мнимой самопонятности и исключительности, надо... прежде «дедуцировать» историчность прямо из исходной временности присутствия. Поскольку

¹³⁵ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. Харьков, 2003. С. 420.

¹³⁶ «Новая философская энциклопедия» так определяет «историю»: «История... — понятие, раскрывающее динамику человеческого бытия, изменения и развития общества... Разнообразные трактовки истории можно представить двумя основными типами: во-первых, представление об истории как о прошлом. Реальность истории в этом случае трактуется как наследие, полученное людьми от предшествующих поколений. Отсюда — практическая задача сохранения исторического наследства, памятников истории, ее вещественных и письменных «следов»... Во-вторых, понимание истории как процесса человеческого бытия, как социального бытия, развертывающегося во времени» (Новая философская энциклопедия. URL: <http://iph.ras.ru/elib/1314.html> (дата обращения: 01.12.11). Автор статьи — В. Е. Кемеров). По сути, такая трактовка «истории» недалеко ушла от «диалектико-материалистического понимания истории». Так, И. Д. Ковальченко пишет: «Общественно-историческое развитие представляет собой естественно-исторический, внутренне обусловленный, закономерный, поступательно-прогрессивный процесс» (Ковальченко И. Д. Методы исторического исследования. М.: Наука, 1987. С. 66).

¹³² Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М.: Академический Проект : Фонд «Мир», 2010. С. 29–30.

¹³³ Перов Ю. В. Историчность и историческая реальность. Серия «Мыслители». Выпуск 2. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 76–77.

¹³⁴ Там же. С. 19–20.

же время как внутривременность тоже «идет родом» от временности присутствия, историчность и внутривременность оказываются равноисходными. Расхожее толкование временного характера истории сохраняет поэтому в своих границах свое право»¹³⁷. Замысел экзистенциальной аналитики историчности Dasein сформулирован в этом фрагменте предельно ясно: сначала «дедудировать» исходную историчность из исходной временности, затем показать, как и благодаря чему возможно традиционное понимание истории как бытия-во-времени.

Хайдеггер подчёркивает, что экзистенциальная аналитика историчности — это не что иное, как *феноменология исторического*: «Если историчность сама подлежит прояснению из временности и исходно из *собственной* временности, то в существе этой задачи заложено, что она может разрабатываться только на путях феноменологической конструкции»¹³⁸. Это означает необходимость отказа от всех заранее принятых («расхожих») допущений о «сущности исторического». «Экзистенциально-онтологическое устройство историчности подлежит овладению *наперекор* затемняющему расхожому толкованию истории присутствия»¹³⁹.

Прежде чем перейти к прояснению основоустройства историчности, Хайдеггер рассматривает основные значения слова «история», проистекающие из «расхожего» понимания временности. Это нужно Хайдеггеру для того, чтобы «найти точку ввода для исходного вопроса о существе истории, т. е. для экзистенциальной конструкции историчности»¹⁴⁰. «Рассмотрение начинается... с характеристики того, что в расхожем толковании присутствия подразумевается выражениями «история» и «исторический»»¹⁴¹. Хайдеггер выделяет следующие основные значения слова «история»¹⁴²:

- История как *историческое прошлое, уже утратившее свою «действенность», свою силу*. С этим значением мы имеем дело в тех случаях, когда говорим, что то или иное явление «уже принад-

¹³⁷ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: «Ad Marginem», 1997. С. 377.

¹³⁸ Там же.

¹³⁹ Там же.

¹⁴⁰ Там же. С. 378.

¹⁴¹ Там же. С. 378.

¹⁴² Хайдеггера в данном случае интересует история как «историческую действительность», а не история как возможная наука об этой действительности. То есть на данном этапе речь идёт о «history», а не о «story».

лежит истории», «является достоянием истории» или «представляет только исторический интерес» и т. д.

- История как *историческое прошлое, продолжающее оказывать влияние на настоящее*. В этом смысле говорят, например, что «от прошлого не уйдёшь» или «это является следствием прошлого».

- История как *происхождение (генезис)* чего-либо. Так, говорят, что тот или иной объект «имеет историю», то есть «пребывает во взаимосвязи становления»¹⁴³.

- История как *сфера или область сущего (исторического сущего)*. В таком качестве историю обычно отождествляют со сферой «культуры» и противопоставляют «природе».

Это, конечно же, далеко не полный перечень возможных значений слова «история», но для целей экзистенциальной аналитики выявленных значений достаточно. Суммируя их, Хайдеггер даёт такое определение истории в её «расхожей» понятности: «Протекающее во времени специфическое событие экзистирующего присутствия, причем так, что «прошедшее» в бытии-друг-с-другом и вместе с тем «передаваемое по традиции» и продолжающее воздействовать событие считается историей в подчеркнутом смысле»¹⁴⁴.

Далее Хайдеггер формулирует серию вопросов, ответом на которые как раз и должна стать экзистенциальная аналитика историчности Dasein: «Становится ли присутствие историчным лишь через переплетение с обстоятельствами и происшествиями? Или бытие присутствия только и конституируется через событие, так что *лишь поскольку присутствие в своем бытии исторично*, онтологически возможно нечто подобное обстоятельствам, происшествиям и судьбам? Почему во «временной» характеристике сбывающегося «во времени» присутствия именно прошлое имеет подчеркнутую функцию?»¹⁴⁵

Исходное положение экзистенциальной аналитики историчности, дистанцирующей от расхожего понимание истории и преодолевающей это понимание, может быть сформулировано так: история в её исходном экзистенциально-онтологическом смысле *не есть бытие-во-времени*, соответственно, «историчность» не есть синоним «изменчивости». «Анализ историчности присутствия, — подчёрки-

¹⁴³ «История означает здесь «взаимосвязь» событий и «воздействий», тянущуюся сквозь «прошлое», «настоящее» и «будущее». При этом прошлое не имеет никакого особого преимущества» (Хайдеггер М. Бытие и время, 1997. С. 379).

¹⁴⁴ Хайдеггер М. Бытие и время, 1997. С. 379.

¹⁴⁵ Там же. С. 379.

вает Хайдеггер, — пытается показать, что это сущее не потому «временно», что «выступает в истории», но что оно наоборот экзистировать и способно экзистировать лишь потому что в основании своего бытия оно временно»¹⁴⁶. Тем самым, по словам С. В. Соловьёвой, «Хайдеггер производит фундаментальный переворот в философии истории, т. к. не помещает человека в универсум истории, но наделяет само его существование историчностью»¹⁴⁷.

История в её исходном смысле есть структурный момент темпорального бытия-в-мире; история есть бывшествование (*уже-бытие-в-мире*), поэтому аналитика историчности предполагает более детальную разработку этого временного экстазиса.

2. Исходная историчность Dasein и миро-историчность. Связь проблемы соотношения исходной историчности и миро-историчности с проблемой собственной и несобственной историчности

Хайдеггер спрашивает, какое сущее является первично (собственно, исходно) историчным? Для ответа на этот вопрос он выясняет, что придаёт тому или иному историческому (внутримирому) сущему *специфический характер историчности*, иными словами, *что делает историческое историческим*: «Хранимые в музее древности, домашняя утварь, к примеру, принадлежат “прошедшему времени” и все же еще наличны в современности». В каком смысле эти средства исторические, когда ведь они *еще не* ушли? Только в том что они стали *предметом* историографического интереса, охраны памятников и краеведения? Но *историографическим предметом* подобные средства способны стать все же лишь поскольку сами в себе неким образом *историчны*¹⁴⁸. Вопрос повторяется: по какому праву мы именуем это сущее историческим, когда оно ведь не ушло?

¹⁴⁶ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. Харьков, 2003. С. 421.

¹⁴⁷ См.: Конев В. А. Критика способности быть: (Семина по «Бытию и времени» Мартина Хайдеггера). Самара : СамГУ, 2000.

¹⁴⁸ Этот тезис Хайдеггера приобретает решающее значение и особую актуальность в контексте лингвистического и нарративного поворота в философии истории. Экзистенциальная аналитика Хайдеггера позволяет сохранить за прошлым специфический характер «реальности» («вещности»), не редуцируя, в то же время, эту реальность к реальности «объективной» и внеязыковой.

Или эти «вещи», пусть они сегодня еще налицо, имеют все же «нечто прошедшее» «в себе»? *Суть* ли они еще, наличные, то, что они были? «Вещи» явно изменились. Сосуд «с течением времени» стал ломким и изъеден червями. Но не в этой преходящести, сохраняющейся и в продолжение наличествования в музее, заключен *тот* специфический характер прошлости; который делает сосуд чем-то историческим. Что же тогда в этом средстве прошлое? Чем *были* вещи, что сегодня они уже не суть? Они суть все еще определенное употребительное средство — но вне употребления. Положим однако, они были бы подобно многим наследуемым вещам в домашнем хозяйстве еще и сегодня в употреблении, разве тогда они еще не были бы историческими? В употреблении или вне употребления, они все равно уже не то, что были. Что «ушло»? Не что иное как *мир*, внутри которого они, принадлежа к взаимосвязи средств, встречались как подручное и применялись озаботившимся, сущим-в-мире присутствием. Самого *мира* больше нет. Но прежнее *внутримирное* того мира еще налицо»¹⁴⁹.

Этот фрагмент является одним из ключевых для понимания экзистенциальной аналитики историчности Dasein. Хайдеггер неслучайно начинает аналитику историчности с рассмотрения «историчности» внутримирного сущего. Через это рассмотрение Хайдеггер приходит к сущему, которое является исходно и собственно историчным, то есть к Dasein, бытие которого есть бытие-в-мире. *Историческим* сущее (подручное и/или наличное) *становится* через *принадлежность* миру экзистирующего Dasein. Историческим является сущее, которое принадлежит миру (обнаруживается в мире), которого «больше нет». Но что, однако, означает это «уже-не-бытие мира»? «Мир *есть* только по способу *экзистирующего* присутствия, которое *фактично* есть как бытие-в-мире»¹⁵⁰. Следовательно, вопрос об «уже-не-бытии мира» отсылает к вопросу о присутствиеразмерном сущем, которое всякий раз экзистировать как «свое бывшее». Отсюда следует, что «исторический характер еще хранимых древностей основан... в «прошедшести» присутствия, чьему миру они принадлежали»¹⁵¹. Таким образом, получен ответ на вопрос об *исходно историчном сущем*. Исходно (и собственно) историчным сущим является Dasein, присутствиеразмерное сущее. Только через исходную историчность присутствиеразмерного сущего историчес-

¹⁴⁹ Хайдеггер М. Бытие и время, 2003. С. 425.

¹⁵⁰ Там же. С. 426.

¹⁵¹ Там же.

кий характер «приходит» к внутримирному неприсутствиеразмерному сущему.

Исходную историчность Dasein нельзя рассматривать как *атрибут*, которым это сущее «обладает» *наряду* с другими атрибутами. Вот почему нельзя согласиться с Н. Б. Ивановым, что «история — не только пространство происходящего, но и атрибут сущего»¹⁵². «Причем атрибут, наряду с природой, универсальный: не существует такой чувственной вещи, которая бы не обладала как природой, так и историей. Природа есть то, чем обладает вещь сама по себе, безотносительно к пространству и времени своего существования»¹⁵³. История исходно (в исходном смысле) — это не *атрибут*, но структурный *момент* бытия всякого сущего, в том числе (за счёт принадлежности миру Dasein) и неприсутствиеразмерного, внутримирно-встречного сущего. Здесь, скорее, можно согласиться с Б. В. Марковым, что «суть проблемы состоит в том, что человек является историческим и разумным существом и оба эти определения составляют сущность его бытия в мире. Поэтому необходима разработка такой теории гибкой и изменчивой рациональности, которая бы преодолела расхождение разума и истории»¹⁵⁴. Опять-таки, высказывание «человек является историческим и разумным существом» не должно означать, что «разумность» и «историчность» — это *атрибуты бытия субъекта*. Это не атрибуты и не качества, которыми субъект *может обладать* или даже *всякий раз уже обладает*. Это именно *структуры* человеческого бытия как бытия-в-мире. Что же касается разработки теории рациональности, которая могла бы преодолеть «расхождение разума и истории», то такая разработка возможна только на почве экзистенциальной аналитики Dasein.

Хайдеггер подчёркивает, что «присутствие *никогда* не может быть прошлым, не потому что оно непреходяще, но потому что в принципе никогда не может быть *наличным*, а, если оно есть, *экзис-*

¹⁵² Иванов Н. Б. Что такое история? // Метафизические исследования. Выпуск 3. История. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ, 1997. С. 81.

¹⁵³ Там же. С. 81. В целом в статье Н. Б. Иванова представлен традиционный («метафизический») взгляд на проблему соотношения бытия и истории, истории и природы. Экзистенциальная аналитика историчности М. Хайдеггера как раз и есть преодоление такого взгляда на историю как универсальный атрибут сущего.

¹⁵⁴ Марков Б. В. Разум и история // Метафизические исследования. Выпуск 3. История. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ, 1997. С. 9–10.

тирует»¹⁵⁵. Экзистенциальная аналитика эксплицирует присутствиеразмерное сущее как «первично историческое». Становится ли, однако, Dasein *впервые* историческим «лишь через то, что его больше нет?» «Не *есть* ли оно, — спрашивает Хайдеггер, — историческое именно как фактично экзистирующее? *Присутствие становится бывшим лишь в смысле сбывшегося или оно сбывается как актуализирующее-настающее, т.е. во временении своей временности?*»¹⁵⁶ Эти вопросы являются в известной степени риторическими. Ответ на них предопределён ещё в ходе трактовки экзистенциальной временности как единства трёх равноисходных экстазисов. Изначально исторично именно *фактично экзистирующее присутствиеразмерное сущее*. Dasein имеет бытийный характер историчности не потому, что его «больше нет» (если его «больше нет», то его и «не было»), Dasein не *становится* историчным. Оно с самого начала и «всегда» (покуда оно экзистирует) исторично, так как «история» есть структурный момент его бытия-в-мире.

Хайдеггер пишет: «Первично исторично... присутствие. Вторично же исторично внутримирно встречное, не только подручное средство в широчайшем смысле, но и мироокружная *природа* как «историческая почва». *Мы именуем неприсутствиеразмерное сущее, историчное на основе своей миропринадлежности, миро-историческим*. Можно показать, что расхожее понятие «всемирной истории» возникает именно из ориентации на это вторично историческое. Мир-историческое исторично не впервые лишь на основе историографической объективации, но *как сущее*, какое оно, встречая внутри мира, есть в себе самом»¹⁵⁷. В этом фрагменте для нас особенно важно указание на то, что «мироокружная природа» также исторична, так как с самого начала и по самому существу своему принадлежит миру экзистирующего Dasein. Значение этого тезиса для современной историософии и историографии трудно переоценить. В этом фрагменте Хайдеггер, фактически, предвосхитил целое направление в современной исторической науке, представленное, в частности трудами Ф. Броделя¹⁵⁸.

В приведённом фрагменте Хайдеггер также подчёркивает: не потому внутримирно-встречное сущее (в том числе и «мироокружная» *природа*) исторично, что оно стало предметом историографической тематизации, оно *исторично именно в своём собственном, в своём по-себе-бытии*, и нечто напоминающее историческую тематизацию возможно лишь благодаря тому, что это сущее *в самом себе*¹⁵⁹ исторично.

Присутствиеразмерное сущее всякий раз экзистирует исторично.

То, что называют большим или меньшим (временным) «отстоянием» от «теперь» ни в коей мере не делает присутствиеразмерное сущее «более или менее» историческим (историчным). И это не потому, что присутствиеразмерное сущее невременно, но потому, что оно есть исходно временное: «временное» отстояние от теперь и сегодня опять же не поэтому лишено первично конститутивного значения для историчности собственно исторического сущего, что последнее существует не «во времени» и вневременно, а потому что оно экзистировало *так исходно временно*, как ничто наличное «во времени», уходящее соотв. приходящее, по своей онтологической сути никогда не может»¹⁶⁰. Трактовка экзистировующего Dasein как «вневременного» или «сверхвременного» сама имеет основание в несобственном модусе временения исходной временности как временности *конечной*.

Важное значение в контексте экзистенциальной аналитики историчности М. Хайдеггера приобретает различие *прошлого* и *бывшего*¹⁶¹.

¹⁵⁵ Хайдеггер М. Бытие и время, 2003. С. 426.

¹⁵⁶ Там же.

¹⁵⁷ Там же. С. 426—427.

¹⁵⁸ См., в частности, трёхтомник Ф. Броделя «Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II». Экзистенциальная аналитика историчности Dasein позволяет понять, как вообще возможно нечто напоминающее «историю Средиземноморья». Ответ в наиболее общем виде выглядит так: история Средиземноморья возможна постольку, поскольку «Средиземноморье» — это не «природная вещь», не географический объект, но некий *ландшафт*. Причём — и это особенно важно — эта характеристика Средиземноморья как исторического ландшафта не есть нечто *внешнее и производное* по отношению к объекту «Средиземное море», изучаемому географией. Средиземноморье *столь же исходно* есть исторический ландшафт, как и физический объект, изучаемый географией.

¹⁵⁹ Внутримирное сущее исторично *само по себе*, но не *само из себя*. Оно исторично не из себя и не через себя, но из своей принадлежности и благодаря своей принадлежности миру экзистировующего Dasein. Это важный нюанс, который позволяет экзистенциальной аналитике удерживаться от «крайностей» «реализма» и «конструктивизма» в трактовке исторического прошлого.

¹⁶⁰ Хайдеггер М. Бытие и время, 2003. С. 427.

¹⁶¹ Это различие уже было намечено в ходе экспликации исходной и собственной временности экзистировующего Dasein. Также в предыдущей главе было показано, что феноменологическая онтология Сартра, принципиально не различающая «прошлое» и «бывшее» не может рассматриваться в качестве адекватного философского контекста для обсуждения проблемы истории и историчности.

Относительно Dasein никогда нельзя сказать, что оно «в прошлом» (в смысле «*теперь уже* “не наличествует”»), что оно «прошло». Dasein не «проходит», но *сбывается*. *Прошлым* (прошедшим, ушедшим) может быть лишь неприсутствиеразмерное сущее. Прошлое *принадлежит* истории (то есть является историческим), поскольку оно принадлежит миру *уже сбывшегося Dasein*. Мир, поскольку он есть структура экзистенции, а не «совокупность всего сущего», также не может быть охарактеризован как «прошлый» («уже не наличный»). Мир, как и Dasein, не может быть *прошлым*, но только *бывшим*, то есть *сбывшимся*. И здесь мы подходим к вопросу, *что значит для Dasein «сбыться»?*

«История, — пишет Хайдеггер, — не есть ни взаимосвязь движения изменяющихся объектов, ни свободнопарящая последовательность переживаний “субъектов”... Тезис об историчности присутствия говорит, что историчен не безмирный субъект, а сущее, которое экзистировало как бытие-в-мире. *Событие истории есть событие бытия-в-мире*»¹⁶². В этом фрагменте Хайдеггер чётко отличает собственную экзистенциальную аналитику историчности от всех предшествующих историософских построений, исходивших из «субъекта» и «субъективности». История определяется как *событие* (событие бытия-в-мире). Исходная историчность *событийна*. История в исходном смысле есть *событие* (точнее, *структурный момент всякого события* как бытия-в-мире), а не «процесс». «Быть историчным» в исходном смысле означает: «сбываться», а не «пребывать “во времени”».

Предостерегая от превратного толкования эксплицированной экзистенциальной аналитикой исходной (*событийной*) историчности присутствиеразмерного сущего, Хайдеггер пишет: «Тезис: “присутствие исторично” не просто подразумевает онтический факт, что человек есть более или менее важный “атом” в машине мировой истории»¹⁶³. Здесь Хайдеггер в очередной раз подчёркивает онтологический (экзистенциально-онтологический) характер своей аналитики, которая принципиально воздерживается от каких бы то ни было онтических («содержательных») суждений об истории и историческом прошлом.

Перейдём теперь к проблеме соотношения собственной и несобственной историчности и рассмотрим её в связи с хайдеггеровским различием исходной историчности Dasein и производной миро-историчностью подручного и наличного сущего.

¹⁶² Там же. С. 434.

¹⁶³ Там же. С. 427.

Набросок собственной историчности даётся Хайдеггером в § 74 «Бытия и времени» «Основоустройство историчности».

Собственная историчность Dasein описывается Хайдеггером с помощью экзистенциалов «наследие», «судьба и «исторический путь».

«Решимость, в которой присутствие возвращается к самому себе, — пишет Хайдеггер, — размыкает всякий раз открывающиеся фактические возможности *исходя из наследия*, которое она как брошенная *принимает*. Решительное возвращение назад к брошенности таит в себе *себе-предание* наследованных возможностей, хотя не обязательно *в качестве* наследованных»¹⁶⁴. Термин «наследие» означает, по сути, *фактичность* («брошенность»), которая размыкается в экстазисе бывшествования. Поскольку Dasein сущностно исторично (а оно всегда экзистировало как историчное), фактичность его бытия-в-мире открывается как *наследие*. Dasein в своём бытии так или иначе всегда уже *обращено* к наследию как к своим экзистентным возможностям быть. Dasein всякий раз *предает себя* своим фактическим экзистентным возможностям, которые есть всякий раз возможностями «наследованные» (унаследованные).

Слово «судьба» в экзистенциальной аналитике Хайдеггера обозначает «заключенное в собственной решимости исходное событие присутствия, в котором оно, свободное для смерти, *передает* себя себе самому в наследованной, но все равно избранной возможности»¹⁶⁵. Слово «судьба» означает, по сути, не что иное, как *собственное бытие-историчным*. Судьба, таким образом, не есть что-то «внешнее», что затрагивает (способно затрагивать) Dasein в его бытии. «Присутствие только потому может быть задето ударами судьбы, что в основе своего бытия оно *есть в* характеризованном смысле судьба. Судьбоносно экзистировая в себя-передающей решимости, присутствие как бытие-в-мире разомкнуто для «благоприятствования» «счастливых» обстоятельств и жестокости катастроф. Судьба не возникает впервые лишь через столкновение обстоятельств и происшествий. Нерешительный тоже, и еще больше чем тот, кто сделал выбор, швыряем ими и все равно неспособен «обладать» никакой судьбой»¹⁶⁶. Экзистенциал «судьбы» связан с экзистенци-

алом «решения» (решимости). Собственное экзистирование как решительное бытие-к-смерти определяется Хайдеггером как *судьбоносное экзистирование*. Экзистировать в модусе судьбы значит быть собственно историчным.

Наконец, экзистенциал «исторический путь» описывает историю, поскольку она есть не просто событие бытия-в-мире, но событие-с-другими: «Когда судьбоносное присутствие как бытие-в-мире сущностно экзистировало в событии-с-другими, его событие есть событие и определяется как *исторический путь*. Так мы обозначаем событие общности, народа. Исторический путь не составляется из отдельных судеб, равно как бытие-друг-с-другом не может быть понято как совместный быт многих субъектов»¹⁶⁷. Всё, что прежде было сказано относительно Dasein и структур его бытия *в какой-то степени* применимо и ко всякой «общности»¹⁶⁸. Экзистенциально-онтологически народ есть Dasein, народ не «складывается» из «отдельных» «индивидов», но изначально *экзистировало* как целостность¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Там же. С. 385.

¹⁶⁸ Этот тезис сам по себе является достаточно рискованным будто бы противоречит формулировке Хайдеггера, согласно которой Dasein — это «сущее, которое есть всегда я сам». Здесь мы вновь возвращаемся к значению «Dasein», этого важнейшего понятия хайдеггеровской онтологии. В какой степени эксплицированные в ходе экзистенциальной аналитики структуры могут быть отнесены к той или иной «общности»? Как должна быть определена эта общность в контексте экзистенциальной аналитики? Вопросы, как видим, совсем нетривиальные. Готовых ответов на них в текстах Хайдеггера нет.

¹⁶⁹ Здесь было бы интересно провести параллель между экзистенциальной аналитикой М. Хайдеггера и онтологией «всеединства» С. Л. Франка. В трактате «Непостижимое» С. Л. Франк разрабатывает оригинальную трактовку «бытия «мы»». «Так как «я есмь» может мыслиться и быть дано лишь в единстве «мы есмы» (объемлющим и «ты еси»), то этим обнаруживается, что в противоположность обычному воззрению «я есмь» *отнюдь не есть* первичная, адекватная и всеобъемлющая форма «внутреннего бытия», непосредственного самобытия, а может быть признано лишь частным и производным моментом более глубокого и первичного откровения реальности в форме бытия «мы». «Мы» есть непосредственно внутренне переживаемое и открывающееся совпадение противоположностей, coincidentia oppositorum, в лице которого я усматриваю внутреннюю основу *моего собственного существования — меня* — в превосходящем всякое рациональное мышление единстве бытия «во мне» и «вне меня». Здесь обнаруживается, что *я есмь* и там, где не есмь *я сам*, — что мое собственное бытие основано на моем *соучастии* в бытии, которое не есть *мое*, — именно, что *я сам есмь в «ты еси»*. «Мы» как

¹⁶⁴ Хайдеггер М. Бытие и время, 1997. С. 383. «Понятая таким образом судьба, — пишет С. В. Соловьёва, — никогда не может заставить человека «врасплох», но она есть то, что мы выбираем в качестве собственной возможности экзистирования» (см.: Конев В. А. Критика способности быть. С. 71).

¹⁶⁵ Хайдеггер М. Бытие и время, 1997. С. 384.

¹⁶⁶ Там же. С. 384.

В этой связи представляет интерес трактовка хайдеггеровской аналитики историчности Dasein, предложенная Т. В. Щитцовой. Экзистенциальная аналитика Хайдеггера рассматривается Т. В. Щитцовой с точки зрения возможности экзистенциального обоснования отношения между поколениями («генеративного отношения»).

Отношения между поколениями рассматриваются Т. В. Щитцовой как «конститутивный феномен исторической жизни». В ходе трактовки хайдеггеровской аналитики историчности Т. В. Щитцова отмечает её односторонний¹⁷⁰ и трансцендентально-эгоистический¹⁷¹ характер.

«Подлинная историчность Dasein, — пишет Т. В. Щитцова, — означает его само-определение среди унаследованного поля онтических возможностей, которое осуществляется на основании «зас-

внешне видимое общение или общество, как сопринадлежность двух или нескольких человек — общество, которое меня “окружает” и к которому я как бы лишь извне “принадлежу”, — есть лишь внешнее обнаружение и отображение “мы”, в котором я существую на тот лад, что оно есть во мне или, точнее, что оно есть первичная внутренняя основа самого “я есмь”» (Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. URL: <http://www.vehi.net/frank/nepost/06.html> (дата обращения: 01.12.11)). «Бытия “мы” у Франка, как и бытие-друг-с-другом у Хайдеггера — это не только и не просто взаимопринадлежность так называемых «индивидов» или «субъектов». Сопоставление хайдеггеровского экзистенциала «исторического пути» с трактовкой «бытия “мы”», предложенной Франком, представляет собой важную и интересную исследовательскую задачу. Такое сопоставление помимо прочего могло бы способствовать развенчанию сложившегося стереотипа о «метафизической изолированности» Dasein у Хайдеггера.

¹⁷⁰ «Односторонность» хайдеггеровской аналитики заключается, согласно Т. В. Щитцовой, в том, что она рассматривает лишь отношение Dasein к былому, отбывшему Dasein, тогда как «Отношение Dasein к будущему другому вообще не затрагивается в экзистенциальной аналитике, поскольку пределом трансцендирования Dasein (как “заботы”) в направлении будущего выступает смерть» (Щитцова Т. В. Вопрос об отношении между поколениями в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // Вестник СамГУ. 2006. № 5/1(45). С. 7).

¹⁷¹ Согласно Т. В. Щитцовой, принципиально «эгоистический» характер бытия Dasein, его («метафизическая изолированность») проистекает из хайдеггеровской трактовки собственного бытия-к-смерти, которая фундирует «способность абсолютной сосредоточенности Dasein на задаче собственного экзистирования, т. е. его трансцендентальную “эгоичность”» (Щитцова Т. В. Вопрос об отношении между поколениями в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. С. 8).

тупания в смерть», позволяющего Dasein заново повторить историю в проекте собственной самости. Экзистенциальный смысл преемственности заключается тем самым в полагании различия между Dasein и вот-бывшим как отдельными самостями и самоутверждении первого как актуального субъекта истории, который вместо вот-бывшего несет ответственность за «судьбу» оставленных им в качестве исторического наследия экзистентных возможностей. Подобная дисконтинуальность выступает как экзистенциальное условие подлинного обновления исторического мира, однако сама связь поколений получает одностороннюю интерпретацию, не позволяющую понять возможность исторического (герменевтического) диалога между прошлым, настоящим и будущим. Историчность Dasein, понятая на основании его «заступания в смерть», предстает как имманентное, замкнутое на себя измерение “приватного” экзистирования, в котором история начинается и заканчивается. Безотносительность бытия-к-смерти делает бытие Dasein одновременно начальным и конечным пунктом истории»¹⁷².

Едва ли можно согласиться с такой трактовкой экзистенциальной аналитики Хайдеггера. Прежде всего, «экзистирующее Dasein» и «уже-сбывшееся Dasein» нельзя рассматривать как «отдельные самости». Dasein всякий раз экзистирует в направлении к уже-сбывшемуся и оно всякий раз уже есть в своём самонабрасывающем бытии своё уже-сбывшееся. «Уже сбывшееся Dasein» — это не «отдельная самость», но структура «экзистирующего Dasein». Экзистирующее Dasein — это ни в коей мере не «актуальный субъект истории», наследующий экзистентные возможности другого («уже сбывшегося») Dasein¹⁷³. История — это структура (структурный момент) бытия Dasein как бытия-в-мире, в которой Dasein обнаруживает себя как своё уже-сбывшееся, как свои фактические экзистентные возможности своего бытия, которые Dasein наследует и которым оно «возражает» в своём самонабрасывающемся бытии. Учитывая сказанное, едва ли вообще правомерно в горизонте экзистенциальной аналитики ставить вопрос о возможности «герменевтического

¹⁷² Щитцова Т. В. Вопрос об отношении между поколениями в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // Вестник СамГУ. 2006. № 5/1(45). С. 10—11.

¹⁷³ Здесь важно удерживать «различие» онтологического и онтически «ракурсов». Онтологически «уже-сбывшееся» есть структура темпорального бытия-в-мире, структура экзистенции. Онтически же это «уже-сбывшееся» может быть обнаружено, например, «другое Dasein».

диалога» между прошлым, настоящим и будущим. И связано это не с безотносительным характером бытия-к-смерти и не с тем, что историчность Dasein понимается на основании его «заступания в смерть», а с тем, что «прошлое», «настоящее» и «будущее» есть равносходные структурные (неотделимые друг от друга) моменты темпорального бытия-в-мире.

Dasein всякий раз экзистирует как наследник фактичных возможностей уже-сбывшегося, былого, от-бывшего Dasein. Dasein в своём бытии всякий раз выступает в качестве *потомка*. Почему экзистенциальная аналитика историчности не рассматривает Dasein в его бытии «предка», предшественника? Да потому, что такой ракурс рассмотрения предполагает введение в экзистенциальную аналитику Dasein структуры *бытия-для-другого*. Бывшествование как бытие-к-своему-былому (уже-сбывшемуся) не есть («генеративное») отношение к чему-то «внешнему» по отношению к Dasein, это структура экзистенции Dasein. «Уже-былое», «от-бывшее» — это *структурный момент* бытия-в-мире. «Генеративное» же отношение как отношение *между* поколениями, имеет в качестве своего основания структуру бытия-для-другого. Но бытие-для-другого не является исходной экзистенциально-онтологической структурой (таковой является структура бытия-с-(другим), структура со-бытия). Структура бытия-для-другого предполагает трактовку Dasein как *субъекта*, чьё бытие есть для-себя-бытие, а неприсутствиеразмерного сущего — как объекта, чьё бытие — это бытие-в-себе».

Структура бытие-для-другого, играющая столь существенную роль в онтологии Сартра, Хайдеггером вообще не рассматривается. Случайно ли это? Нет. Эта структура предполагает совсем иную онтологию, нежели та, которая разрабатывается Хайдеггером. «Экзистенциальная аналитика, — пишет Т. В. Щитцова, — оставляет открытым вопрос о позитивном конституировании генеративного бытия-друг-с-другом, будь то в измерении герменевтического диалога между прошлым, настоящим и будущим, будь то в фокусе интересубъективной связи «родитель-ребенок»¹⁷⁴. Правильнее было бы сказать, что экзистенциальная аналитика Хайдеггера вообще *не предполагает этот вопрос*. Вопрос о «генеративном отношении» не может быть поставлен и решён в горизонте экзистенциальной аналитики Dasein¹⁷⁵, так как сам этот вопрос относится к компетенции

¹⁷⁴ Там же. С. 2.

¹⁷⁵ Справедливости ради нужно отметить, что и сама Т. В. Щитцова в рассматриваемой статье отмечает трудности в интерпретации бытия Dasein как бытия не только к «былому», но и «будущему другому» (то есть в эксп-

скорее *философской антропологии*, нежели онтологии. Бытие Dasein в контексте экзистенциальной аналитики нельзя рассматривать как для-себя (и, соответственно, для-другого) бытие, бытие Dasein — это бытие-в-мире, которое с самого начала есть со-бытие-с-другими. Со-бытие, в свою очередь, не должно быть понято как «сосуществование монад» в «объективной истории», со-бытие есть *целостный феномен*, со-бытием является, например, бытие «народа».

Далее. Собственный модус бытия-историческим (бывшествования) Хайдеггер определяет как «возобновление». Интерпретация экзистенциальной аналитики временности Dasein, осуществлённая в предыдущей главе, показала, что собственный (несобственный) характер приходит к бытию-в-мире *посредством наставания, совершающегося в собственном (несобственном) модусе*. Собственный (несобственный) характер приходит к бывшествованию («бывшему») и настаиванию-на («настоящего») посредством собственного (несобственного) наставания («будущего»). Теперь Хайдеггер пишет: «История как способ присутствия быть настолько сущностно имеет свои корни в настоящем, что смерть как означенная возможность присутствия отбрасывает заступающую экзистенцию *к ее фактической* брешенности и так впервые только наделяет *бывшест* ее своеобразным приоритетом в историческом. *Собственное бытие к смерти, т.е. конечность временности, есть потаенная основа историчности присутствия*. Присутствие не впервые лишь становится историчным в возобновлении, но, поскольку как временное оно исторично, оно способно возобновляя взять себя в своей истории на себя. Для этого оно еще не нуждается ни в какой историографии»¹⁷⁶. Здесь важными представляются следующие моменты:

- история как структурный момент бытия-в-мире присутствиеразмерного сущего неразрывно связана с наставанием («будущим») и именно через наставание как «собственное бытие-к-смерти» (то есть наставание, совершающееся в собственном модусе) становится *возобновлением*, то есть собственным бывшествованием;

ликация бытия Dasein как бытия-предка, предшественника). В частности, «Если бытие будущего другого может быть показано как онтологический интерес моего экзистирования, хайдеггеровское определение Dasein как сущего, для которого “в его бытии речь идет о самом этом бытии”, не сможет описывать эту новую структуру историчности» (Щитцова Т. В. Вопрос об отношении между поколениями в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. С. 12).

¹⁷⁶ Хайдеггер М. Бытие и время, 2003. С. 431–432.

- поскольку присутствие временно, оно исторично; здесь опять присутствует указание на историчность Dasein как структурный момент его временности; присутствиеразмерное сущее не впервые становится историчным в возобновлении, но оно, заступая в «самую свою способность быть», экзистирует в модусе возобновления;
- для того чтобы присутствиеразмерное сущее могло экзистировать (*настающе-быть* своим бывшим) в собственном модусе возобновления, оно «ещё не нуждается ни в какой историографии».

Собственно экзистирующее присутствие экзистирует *возобновляюще*. Но *что* возобновляется в возобновлении, возобновлением *чего* является возобновление? Этот вопрос подробно обсуждается в выступлении С. В. Соловьёвой в рамках семинара по «Бытию и времени». Это «возобновление возможности *«присутствовавшей экзистенции»*, т. е. какого-то иного Присутствия, которое было в прошлом»¹⁷⁷. При этом возобновление этой возможности-быть «уже сбывшегося» присутствиеразмерного сущего ни в коем случае не есть «слепое повторение прошлого». «Возобновление, — поясняет Хайдеггер, — возникая из решительного самонаброска, не даёт «прошедшему» уговорить себя дать ему как некогда действительному просто повториться»¹⁷⁸. «Возобновление скорее *возражает* возможности присутствовавшей экзистенции. Возражение возможности в решимости вместе с тем как *мгновенно-очное* есть *отзыв* того, что в сегодня действует как «прошлое»»¹⁷⁹. Из приведённого фрагмента следует, что термин «возобновление» характеризует не само (собственное) бытие-историческим, но собственный модус *обращения* к историческому прошлому (точнее, к *былому*). Dasein в своём бытии-историческим всякий раз обращается и всякий раз уже обратилось к «своему *былому*». Представляется, что именно в этом различении (которое в текстах самого Хайдеггера проводится и прослеживается не всегда) бытия-в-мире и бытия-к¹⁸⁰ (себе, самости) лежит ключ к пониманию фундаментальной онтологии.

¹⁷⁷ Конев В. А. Критика способности быть... С. 69.

¹⁷⁸ Хайдеггер М. Бытие и время, 2003. С. 431.

¹⁷⁹ Там же. С. 431.

¹⁸⁰ Экзистенциал «заботы», на наш взгляд, может быть интерпретирован как бытие-к, как обращение-к. *Поэтому нужно различать* бытие-в-мире и бытие-к-себе. Dasein в своём бытии так или иначе уже обращено и всякий раз обращается к себе (равноисходно к себе как *былому*, к себе *теперь-«живущему»*, к себе *будущему бытию*). Собственно, «историческое» раскрывается именно в обращении к себе-*былому*, собственный модус которого Хайдеггер именуется возобновлением.

Далее. Нам представляется важным отметить нетождественность «несобственной историчности» и «производной историчности» («миро-историчностью»). В большинстве случаев эти выражения используются как синонимичные. Но здесь нет однозначного совпадения. Исходной и собственной историчностью является *историчность Dasein*, производная историчность (миро-историчность) — это историчность неприсутствиеразмерного сущего. Производность миро-историчности неприсутствиеразмерного сущего от исходной историчности Dasein ещё не означает, что миро-историчность есть *с самого начала* историчность *несобственная*¹⁸¹. Характер собственности (несобственности) приходит к историческому сущему *не иначе, как через* экзистирующее Dasein. Dasein же, как известно, «ближайшем образом и большей частью» экзистирует в несобственном модусе, соответственно, и свою историчность *склонно* понимать как миро-историчность вещей¹⁸². Именно и только *через это* несобственное бытие-историческим *Dasein* «несобственность» приходит и к неприсутствиеразмерному историческому сущему.

Различение исходной историчности Dasein и производной от неё «миро-историчности» неприсутствиеразмерного сущего позволяет Хайдеггеру ответить на вопрос, как возможно бытие человека «во-времени» или, что в данном случае то же самое, — «в истории». Экзистенциальная аналитика историчности Dasein Хайдеггера позволяет понять, как возможна традиционная расхожая трактовка истории как «исторического процесса»¹⁸³. В несобственном модусе экзистирования, в несобственном бытии-историческим

¹⁸¹ Формулировка С. В. Соловьёвой («Модус несобственной историчности Хайдеггер называет миро-историческим» (Конев В. А. Критика способности быть. С. 69)) в данном случае не совсем точна.

¹⁸² Такое понимание обнаруживает себя как повседневном бытии, так и в научной тематизации истории. «Наука и жизнь, — пишет Хайдеггер, — разделяют специфическую тенденцию как-то перепрыгивать через простое, изначальное и неподдельное, застревая на сложном, вторичном и неподлинном» (Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) // Вопросы философии. 1995. № 11. С. 132).

¹⁸³ Слово «процесс» в текстах Хайдеггера почти не встречается. В тех редких случаях, когда Хайдеггер всё же использует этот термин, он берёт его в кавычки, подчёркивая тем самым, что заимствует его из иного — метафизического — контекста.

Dasein открывается себе как «прошлое»¹⁸⁴, а история — как «исторический процесс». Но история *в исходно онтологическом смысле* не есть процесс, она есть момент-экстазис временности, момент бытия-в-мире, она есть *уже-бытие-в-мире*¹⁸⁵.

Несобственный модус бытшествования (бытия-бытшествоующим) Хайдеггер называет «забыванием»¹⁸⁶, специально подчёркивая, что забывание — это не просто «провал в памяти», не просто «отсутствие памяти о чём-то», но самостоятельный «позитивный» феномен. Если, однако, посмотреть на этот вопрос формально-терминологически, то оппозицию «забыванию» должно составлять не «возобновление», но именно *память*, точнее — удержание в памяти (удержание-в-памяти). Здесь мы обращаемся к результатам, полученным в ходе интерпретации феноменологии временности Э. Гуссерля. Мы уже провели параллель между структурными моментами темпорально-конституивного сознания у Гуссерля и экстазисами временящейся временности у Хайдеггера, и показали, что хотя полной корреляции здесь нет, определённая «преемственность», несомненно, налично. Теперь мы собираемся прояснить хайдеггеровское «возобновление» через понятие «удержание-в-памяти».

Возобновлению чего-либо должна необходимо *предшествовать* (первичная) память (как удержание-в-памяти). Удержание-в-памяти необходимо и конститутивно для «возобновления», о котором говорит Хайдеггер. Но в этом случае мы должны сказать, что *удержание-в-памяти конститутивно для историчности исторического*, точнее, *удержание-в-памяти (первичная память) — это и есть бы-*

¹⁸⁴ Как уже отмечалось, в исходно-онтологическом смысле Dasein никогда не есть «прошлое» (уже-не-наличное), но Dasein всякий раз экзистует как «своё былое», экзистует *из своей* (всякий раз уже имеющей место) обращённости к былому (уже-сбывшемуся). Такая формулировка «экзистировать из обращённости к былому» представляется весьма удачной, так как показывает сущностную связь экзистенциальности (бытие-к или вперед-себя-бытие) и фактичности («историчности»: уже-бытие-в-мире).

¹⁸⁵ Этот тезис, являющийся ключевым для экзистенциальной аналитики историчности ни в коем случае не позволяет рассматривать историю (в её исходном онтологическом смысле) как «жизненно-исторический процесс», как это делает, например, А. Р. Абдуллин, ссылаясь почему-то на Хайдеггера (Абдуллин А. Р. Философская герменевтика: исходные принципы и онтологические основания : препринт. Уфа, 2000. С. 31).

¹⁸⁶ Точнее будет сказать, что «забывание» — это не модус самого бытшествования, но (несобственный) модус обращения-к-прошлому (бытшешему, былому).

тие исторического (сущего). Бытшествование в своём исходном и собственном смысле есть удержание-в-памяти. В этом смысле забывание как несобственный модус историчности есть не *противоположность*, но именно *модификация* исходного «удержания-в-памяти» (первичной памяти). Становится понятно, как нечто напоминающее «возобновление» вообще возможно. Такая интерпретация соотношения «истории», «памяти» (как удержания-в-памяти) и «забывания» находит отражение и конкретизацию в книге П. Рикёра, «Память, история и забвение», специально посвящённой анализу соотношения феноменов «памяти», «истории» и «забвения». Хотя «методология», используемая П. Рикёром существенно отличается от экзистенциальной аналитики Хайдеггера¹⁸⁷, всё же некоторые тезисы книги Рикёра помогают лучше понять фундаментально-онтологическую концепцию историчности.

П. Рикёр называет память «матрицей истории»¹⁸⁸ и предостерегает от сведения памяти к простому объекту историографии: «...не превратилась ли память, эта матрица истории, в простой объект истории. Дойдя до этой конечной точки историографической редукции памяти, мы услышали протест, в котором находит себе прибежище способность памяти свидетельствовать о прошлом. История¹⁸⁹ может расширить, дополнить, скорректировать, даже опровергнуть свидетельство памяти относительно прошлого, но она не в состоянии упразднить память. Почему? Потому что, как нам кажется, память остается хранительницей высшей конститутивной диалектики прошлости прошлого»¹⁹⁰. Сказано, что память в некотором смысле является *конститутивной* для «прошлости прошлого»¹⁹¹.

¹⁸⁷ Для Рикёра феномены «памяти», «истории» и «забвения» с самого начала вплетены в социальный контекст. Отсюда частые ссылки на конкретно-научное изучение этих феноменов, чего нет и не может быть в экзистенциальной аналитике, поскольку она является фундаментальной онтологией.

¹⁸⁸ Термином «история» Рикёр обозначает как собственно историю (бытие исторического), так и «науку историю», «историографию». Не всегда можно понять, в каком именно смысле (первом или втором) термин «история» употребляется.

¹⁸⁹ Здесь под «историей», несомненно, понимается story, рассказ о прошлом, историография.

¹⁹⁰ Рикёр П. Память, история, забвение / пер. с фр.: И. И. Блауберг, И. С. Вдовина, О. И. Мачульская, Г. М. Тавризян. М., 2004. С. 690.

¹⁹¹ Память, разумеется, нельзя отождествлять с «историческим знанием». На это, в частности, указывает М. В. Губина в своей диссертации «Память в структуре исторического познания»: «Память нельзя рассматри-

Важным представляется тезис о том, что историография возможна только на почве памяти (память для неё необходима и неустранима). Об этом мы ещё будем говорить подробнее в ходе обсуждения экзистенциально-онтологической интерпретации соотношения истории и историографии.

Интересной представляется предложенная Рикёром трактовка памяти как «верности прошлому». «Верность прошлому, — пишет Рикёр, — является не данностью, а обетом. Этот обет, как любой другой, может не осуществиться, быть нарушенным. Его специфика заключается в том, что он реализуется не в действии, а в репрезентации, воссозданной в серии речевых актов, конституирующих декларативное измерение памяти»¹⁹². То, что Рикёр называет «верностью прошлому», можно понять как «возобновление», о котором говорит Хайдеггер, то есть как собственный модус бытия-историческим (собственный модус удержания-в-памяти). Рикёр подчёркивает, что «верность прошлому» — это «не данность, а обет», который может быть нарушен. «Нарушение» этого *раз и навсегда* данного, *заранее уже* данного (но при этом всякий раз *подтверждаемого*, нуждающегося в подтверждении) обета «верности прошлому» приводит к несобственному модусу историчности — к забвению, забыванию¹⁹³.

вать в качестве синонима исторического знания, что часто имеет место в крайних постмодернистских концепциях философии истории» (*Губина М. В. Память в структуре исторического познания* : дис. ... канд. филос. наук. М., 2005. С. 130).

¹⁹² Рикёр П. Память, история, забвение. С. 686.

¹⁹³ Правда чуть ниже Рикёр даёт совсем иную трактовку забыванию. «Наше отношение к забвению, — пишет он, — не отмечено актами мышления, сравнимыми с актами узнавания, которые мы назвали маленьким чудом памяти, — воспоминание вызвано, оно внезапно пришло, оно вернулось; мы мгновенно узнаем вещь, событие, человека и вскрикиваем: «Эта она! Это он!». Приход воспоминания — это событие. Забывание не является событием, оно не приходит, его не заставляют прийти. Разумеется, можно в определенный момент заметить, что мы что-то забыли. Но то, что в таком случае признают, это состояние забвения, в котором мы были» (*Рикёр П. Память, история, забвение*. С. 695). Такая трактовка забывания имеет своё основание в методологии, которую использует П. Рикёр. Эта методология существенно отличается от экзистенциальной аналитики Хайдеггера. С точки зрения фундаментальной онтологии забывание нужно понимать *событийно*. Исходно онтологически забывание — это некое событие, точнее это структурный момент всякого события, коль скоро само это событие бытия-в-мире совершается в *несобственном* модусе.

Эта аналогия, проводимая между «нарушением обета верности прошлому» и «забыванием» как несобственным модусом историчности хороша тем, что позволяет учесть замечание Хайдеггера (о том, что забывание — это не просто «провал в памяти» и не просто «отсутствие памяти», но *позитивный феномен*, модус бытия-историческим). Забывание — это именно *экстазис*, который *онтически* может проявляться (и всякий раз каким-то образом проявляется) в каких-то действиях или словах. Разумеется, «верность прошлому», о которой говорит Рикёр, мы должны понимать экзистенциально онтологически (а не антропологически), то есть, исходя из понимания трёх временных моментов как равноисходных: верным прошлому можно быть только из собственного будущего, только из собственного «заступания в смерть».

Здесь уместно провести ещё одну параллель — с трактовкой соотношения памяти и забывания у М. К. Мамардашвили. По мысли Мамардашвили, забывание «естественно» (забывать «естественно»), а помнить — «противоестественно», память осуществляется (сохраняется) посредством «усилия», тогда как забывание происходит «само собой», в силу «естественных причин»¹⁹⁴. Такая трактовка заметно упрощает то понимание соотношения памяти и забывания, которое имеет место в рамках фундаментальной онтологии. В фундаментальной онтологии предполагается нечто напоминающее первичную память («удержание-в-памяти»), которое в собственном модусе предстаёт (*сбывается*) как «возобновление», в несобственном — как забывание. Само «забывание» мыслится не как «естественный процесс» (по аналогии с процессами, происходящими в природе, — а у Мамардашвили смысл именно таков), но как *специфическое «событие»*¹⁹⁵.

¹⁹⁴ «Дело в том, что естественно забыть, а помнить — искусственно» (*Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию* / сост. и общ. ред. Ю. П. Сенокосова. 2-е изд., изменен. и допол. М. : Изд. группа «Прогресс», 1992. С. 88).

¹⁹⁵ Мамардашвили в известном смысле *упрощает* путь человека к собственному бытию. Несобственное у Мамардашвили имплицитно трактуется как «природное», «естественное», тогда как собственное (то, что, собственно, и позволяет человеку «быть человеком») есть всегда *противоестественное*, возможный результат *преодоления* несобственного естественного. У Хайдеггера соотношение между собственным и несобственным модусами экзистирования совершенно иное: *онтически* («ближайшим образом и большей частью») Dasein экзистирует в несобственном модусе, феномены несобственного экзистирования как бы *заслоняют* возможность собственного

Подведём итог рассмотрению проблемы соотношения исходной собственной историчности присутствиеразмерного сущего и производной историчности (миро-историчности) неприсутствиеразмерного, внутримирно-встречного сущего.

- «история» в экзистенциально-онтологическом смысле — это исходный момент, исходная структура бытия-в-мире; история — это *уже-бытие-в-мире* Dasein; история — это временной экстазис «бывшествования»; Dasein в своём бытии с самого начала экзистировует *исторично*;

- присутствиеразмерное сущее является *исходно* и *собственно* историческим; оно не потому исторично, что «пребывает во времени», но оно может экзистировать как «пребывающее во времени-истории» (то есть в несобственном модусе) только благодаря тому, что оно с самого начала сущностным образом исторично;

- неприсутствиеразмерное сущее получает специфический характер историчности, становится историческим через свою принадлежность к миру экзистировующего Dasein; неприсутствиеразмерное сущее является историческим, историчным, поскольку оно есть внутримирно-встречное сущее, «при» котором бытийствует Dasein.

- Dasein в своём бытии-историческим всякий раз обращается и всякий раз уже обращено к «своему *былому*». Это обращение совершается всякий раз либо в собственном, либо в несобственном модусе;

- несобственное бывшествование как забывание (собственной изначальной временности-конечности) делает возможным расхожее понимание истории как «исторического процесса», в котором человек, понятый как субъект, может «играть какую-то роль» или же «не играть никакой роли»¹⁹⁶; такое понимание не является каким-то заблуждением, а «объективный исторический процесс» — это вовсе не просто спекулятивная историософская конструкция, не имеющая

бытия, онтически собственное бытие возможно лишь как модификация несобственного; *онтологически* же именно структуры собственного бытия являются *основанием* несобственного экзистирования. Аналогии между Хайдеггером и Мамардашвили, конечно, возможны, но лишь при условии признания *принципиального* различия их философских «концепций».

¹⁹⁶ Проблема «роли личности в историческом процессе», столь популярная в классической историософии и столь значимая для неё, в экзистенциальной аналитике историчности Хайдеггера не только не может быть поставлена, но и *обнаруживает себя как псевдопроблема*.

под собой никакого бытийного основания; нечто напоминающее «объективный исторический процесс» *действительно имеет место*, но только когда Dasein экзистировует в несобственном модусе;

- характер историчности не приходит к миро-историческому сущему вместе с историографической тематизацией; сущее как внутримирно-встречное сущее само *по себе* и *с самого начала* (но при этом *не из себя самого*) исторично, так как оно с самого начала принадлежит миру экзистировующего Dasein;

- экзистенциально-онтологический смысл историчности обнаруживается как «событийность»¹⁹⁷. Фактичность («брошенность») Dasein является сущностно *событийной*.

Теперь, когда прояснилась картина соотношения собственной и несобственной историчности Dasein, можно перейти к рассмотрению проблемы исходного предмета историографии и соотношения истории и историографии.

3. Исходно-онтологическое понимания связи истории и историографии, историчности и историографичности. Экзистенциально-онтологическая трактовка собственного предмета историографии

Интересующая нас проблема обсуждается в § 76 «Бытия и времени», который называется «Экзистенциальное происхождение историографии из историчности присутствия». Уже в самом названии имплицитно содержится ответ на интересующий нас вопрос. «Экзистенциальная интерпретация историографии как науки, — пишет Хайдеггер, — полагает целью единственно демонстрацию ее онтологического происхождения из историчности присутствия»¹⁹⁸.

Хайдеггер в «Бытии и времени» почти не говорит об историографии как об историческом *познании*, гораздо чаще — об историографическом *размыкании* и историографической *тематизации* истории. Ясно, что «историографическая тематизация» ещё не есть само историческое (историографическое) познание, но, скорее, должна рассматриваться как *условие возможности* последнего. В контексте обсуждения проблемы соотношения истории и историографии можно пренебречь различиями между «тематизацией» и «размыканием».

¹⁹⁷ Здесь важно удерживать оба значения «события»: событие как свершение (сбывание) и событие как со-бытие (со-бытие-с-другими).

¹⁹⁸ Хайдеггер М. Бытие и время, 1997. С. 438.

Следует, однако, сразу отметить, что термин «историография» используется Хайдеггером в двух разных значениях: в узком смысле историография есть «историческая наука» (историческое познание), в широком смысле историография есть вообще всякая «репрезентация» истории (история как «рассказ о прошлом»), не обязательно «научная».

Хайдеггер подчёркивает, что «историографическое познание исторично не просто как событийное поведение присутствия, но *историографическое размыкание истории само по себе*, ведётся ли оно фактически или нет, *по своей онтологической структуре укоренено в историчности присутствия*. Эту взаимосвязь подразумевает речь об экзистенциальном происхождении историографии из историчности присутствия»¹⁹⁹. То есть не потому историографическое размыкание исторично, что оно происходит во времени и принадлежит какой-то «исторической эпохе». Оно само по себе с самого начала исторично, так как есть модус бытия-в-мире присутствиеразмерного сущего.

Хайдеггер характеризует историографию как «историографическое возвращение» «в прошлое» и «к прошлому». Чтобы такое «возвращение» стало возможным, «прошлое» должно быть уже каким-то образом *разомкнуто*: «Историографическая тематизация истории возможна, — пишет Хайдеггер, — лишь когда «прошлое»²⁰⁰ уже как-то разомкнуто вообще. Еще вполне отвлекаясь от того, доступны ли достаточные источники для историографического представления прошлого, для историографического возвращения в него должен все-таки вообще быть *открыт к нему путь*»²⁰¹. Что понимается под этой «уже-заранее-разомкнутостью-прошлого»? Какое место должен занимать этот феномен в контексте экзистенциального устройства бытия-в-мире? Эти вопросы в «Бытии и времени» не обсуждаются. Представляется, что они вообще не входят в компетенцию экзистенциальной аналитики историчности, но, скорее, должны обсуждаться в контексте экзистенциально осмысленной и переинтерпретированной «философии науки». Этот вопрос мы затронем в следующей главе. Пока же ограничимся простой констатацией того, что сам предмет историографии каким-то образом заранее уже «разомкнут» для историографа.

¹⁹⁹ Там же. С. 439.

²⁰⁰ Термин «прошлое» берётся здесь Хайдеггером в кавычки неслучайно. Ведь исходным и собственным предметом историографии является вовсе не «прошлое» в его расхожем понимании, но *бывшее, бывшееся*.

²⁰¹ Там же. С. 439.

В следующем фрагменте Хайдеггер даёт ответ на вопрос о бытийном роде того сущего, которое разомкнуто в историографической тематизации: «Коль скоро присутствие, — пишет Хайдеггер, — *и только оно* исходно исторично, все подаваемое историографической тематизацией как возможный предмет исследования должно иметь бытийный род *сбывшегося присутствия*. С фактическим присутствием как бытием-в-мире *есть* всякий раз и миро-история. Если первого же нет, то и мир тоже присутствовавшим был. Этому не противоречит, что прежнее внутримирно подручное тем не менее еще не уходит и как непрошедшее присутствовавшего мира «историографически» обнаружимо для некоей современности»²⁰². Внутримирное сущее может *быть* историческим и, как следствие этого, становиться предметом историографии, поскольку оно принадлежит миру «сбывшегося присутствия». Сама «реальность» исторического прошлого конституируется этим специфическим способом бытия, присущим уже-сбывшемуся-присутствиеразмерному-сущему. Хайдеггер подчёркивает, что присутствиеразмерное сущее *уже сбылось*, а не *уже прошло*. Оно теперь *уже сбывшееся*, а не «уже ушедшее в прошлое», «уже отошедшее в прошлое».

Что значит для присутствиеразмерного сущего «*быть уже сбывшимся*»? Каков способ бытия этого уже-сбывшегося-присутствиеразмерного-сущего? Ответ напрашивается, исходя из чисто терминологического сопоставления: если быть теперь для присутствиеразмерного сущего — значит быть *сбывающимся, сбываться*, присутствовать, быть-*при*-внутримирно-встречном-сущем, то «быть уже сбывшимся», быть по способу уже-сбывшегося присутствиеразмерного сущего, — значит теперь-*уже-отсутствовать*. Теперь-уже-отсутствовать для «уже-сбывшегося» Dasein означает отсутствовать в мире, в котором совершается «историографическое размыкание», *в мире самого историографа*. Здесь возражат, что можно ведь писать историю «современности», что историограф может быть «современником» «исторических деятелей», фигурирующих в его «рассказе», что эти «исторические деятели» могут быть «ещё живы». Но такое возражение бьёт мимо цели. Хайдеггер неоднократно подчёркивает, что факт так называемой «физической смерти» ничего ещё не может сказать о том, является ли какое-то Dasein «уже-сбывшимся» или нет. Точно также и тот факт, что эта «физическая смерть» «ещё не наступила» не может отнять у какого-то Dasein специфического характера «уже-сбыщенности». Уже-сбывшееся отсутствует в мире, в

²⁰² Там же. С. 439–440.

котором существует сам историограф, хотя как «физический факт» это сущее, разумеется, может в нём и находиться.

То или иное историческое сущее может стать предметом историографии только благодаря тому, что оно заранее уже принадлежит миру Dasein, которое *теперь* обнаруживает себя как «уже-сбывшееся». «Еще наличные остатки, памятники, сообщения, — пишет Хайдеггер, — суть *возможный* «материал» для конкретного раскрытия былого присутствия. *Историографическим* материалом подобное может стать лишь поскольку оно по своему особому способу быть имеет миро-исторический характер. И оно *становится* материалом только потому, что заранее понято в аспекте своей внутримирности. Уже набросанный, мир определяется на пути интерпретации мироисторического, «сохранившегося» материала. Получение, проверка и удостоверение материала не впервые лишь дает ход возвращению к «прошлому» но уже имеет своей предпосылкой *историчное бытие к* былому присутствию, т. е. историчность экзистенции историографа. Последняя экзистенциально фундирует историографию как науку вплоть до ее неприметнейших, «ремесленных» приемов»²⁰³. В этом фрагменте для нас важна трактовка историографии, «исторического познания» как основанного на обращении-к или бытия-к «былому» («сбывшемуся») экзистенцирующего историографа; это бытие-к есть бытие-к-теперь-уже-сбывшемуся Dasein. Бытийная структура бытия-к имеет своё основание в *наставании*²⁰⁴. Историография возможна не иначе как на основании заранее уже имеющего место бытия-историографа-к-«былому», в котором «историческое» всякий раз размыкается и всякий раз уже разомкнуто

²⁰³ Там же. С. 440.

²⁰⁴ Приведём здесь слова В. А. Конева, которые помогут лучше понять нашу мысль: «Когда он (Хайдеггер. — *И. Д.*) говорит, что историограф сам должен быть в ситуации подлинной историчности, это не значит, что он должен «активно участвовать в общественной жизни», «делать историю». Это значит... что Присутствие (в данном случае, человек) само должно находиться в ситуации своего подлинного бытия, быть отдано своей способности быть (например, способности быть философом), искать здесь суть своего бытия. Тогда прошлое (история философии, например) открывается как возможность моей мысли. Так, как она открывалась самому Хайдеггеру, или, например, Мамардашвили. Помните тезис Мамардашвили: чтение философских текстов прошлого должно быть таким, чтобы положения этих текстов могли быть приняты и воспроизведены как наши собственные мысли» (*Конев В. А. Критика способности быть: (Семина по «Бытию и времени» Мартина Хайдеггера)*. Самара : СамГУ, 2000. С. 124).

(впрочем, оно разомкнуто отнюдь не обязательно именно для «познания», но равно и для любой другой возможной репрезентации).

«Рождение» историографии из собственной историчности, — пишет Хайдеггер, — означает...: первичная тематизация предмета историографии набрасывает былое присутствие на самую свою ему возможность экзистенции. Историография должна тогда иметь темой *возможное?* Разве не направлен весь ее «смысл» единственно на «*эмпирию*», на то, как оно действительно было?»²⁰⁵ На этот вопрос Хайдеггер отвечает так: «Поскольку экзистенция всегда есть лишь как фактично брошенная, историография будет тем проникновеннее размыкать тихую силу возможного, чем проще и конкретнее понимает и «лишь» представляет бытие-бывшим-в-мире из его возможности»²⁰⁶. Собственный предмет историографии — это уже-сбывшееся Dasein, *понятое из его и в его собственной возможности-быть*.

Отсюда следует, что «вопрос, имеет ли историография предметом лишь ряды уникальных, «индивидуальных» случаев или также «законы», в корне уже промахнулся. Ее тема не есть ни просто уникальное событие, ни парящее над ним общее, но фактично экзистентно бывшая возможность. Возобновления, т. е. собственно историографического понимания ее как таковой нет, если она искажена до бледности надвременного образца»²⁰⁷. Хайдеггер здесь отмежевывается от извечного спора историков и философов по поводу того, что должно быть предметом историографии: «индивидуальное» или «общее», и показывает, что такая постановка вопроса неправомерна.

Исходный и собственный предмет историографии — это *уже-сбывшееся Dasein как фактично экзистентно бывшая возможность*. Здесь важна каждая характеристика:

- характеристика уже-сбывшегося присутствиеразмерного сущего как *фактически* экзистентно бывшей возможности подчёркивает, что сбывшееся Dasein бытийствовало *при-внутримирном-сущем*, *имело «свой мир»*;
- характеристика уже-сбывшегося присутствиеразмерного сущего как *фактически экзистентно* бывшей возможности подчёркивает, что речь идёт именно о *присутвиеразмерном* сущем, которое прежде не просто наличествовало в мире, наподобие вещей, и не просто «играло активную роль в исторических событиях», но *именно сбывалось, при-существовало*.

²⁰⁵ *Хайдеггер М.* Бытие и время, 1997. С. 440.

²⁰⁶ Там же. С. 440—441.

²⁰⁷ Там же. С. 441.

До настоящего момента историография рассматривалась в её «односторонней» «зависимости» от историчности Dasein. Было показано, что историография есть собственная экзистентная возможность экзистирующего Dasein, историография укоренена в историчности Dasein «историографа». При этом историография не впервые открывает нам «историю», но осуществляется на основании всякий раз уже имеющей место быть нашей обращённости²⁰⁸ к «своему былому» (*к уже бывшему Dasein и его миру*). Является ли историография, однако, чем-то случайным и «факультативным» или она каким-то образом необходима теперь-экзистирующему Dasein²⁰⁹ и не-обходима для (теперь экзистирующего Dasein)²¹⁰? Исходный (*нередукционистский*²¹¹) ответ на этот вопрос возможен лишь в горизонте герменевтической феноменологии, которая с самого начала трактует бытие Dasein как *понимающее бытие* (бытие-как-понимание).

К бытию Dasein всегда принадлежит *понимание* бытия. Бытие-в-мире — это понимающее бытие. Понимание делает возможным истолкование²¹². Сущее, с которым имеет дело Dasein, всякий раз

²⁰⁸ И. А. Михайлов показывает, что к идее нашей всякий раз уже имеющей место «обращённости» (отнесённости) к историческому М. Хайдеггер приходит уже в 1920 г.: «“История” как таковая возможна только за счет нашей отнесенности прошедшему. Наша “отнесенность” (Bezug) и ее подлинное осуществление (Vollzug) есть то, что творит историю. Так, казалось бы, решена главная задача: преодоление дистанции между человеком и его историей, снятие противопоставления субъекта (как человека, незаинтересованно занимающегося изучением истории) и объекта (как не соотносённого с этим человеком, ушедшего в прошлое события)» (*Михайлов И. А. Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. М.: Прогресс-Традиция: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 191*).

²⁰⁹ В смысле «без неё невозможно обойтись».

²¹⁰ В смысле «её невозможно обойти, избежать».

²¹¹ *Редукционистские* ответы на этот вопрос представлены в «классическом историзме» и «конструктивизме» (постструктурализме, нарративизме). В первом случае сама историческая реальность рассматривается как реальность «объективная», историческое познание в этом случае будет «отражением» объективной *внеязыковой* реальности прошлого. Во втором случае историческая реальность рассматривается как *конструируемая* в историческом нарративе; *реальность* исторического прошлого, по сути, подменяется *реалистичностью* исторического нарратива.

²¹² Различие между пониманием и истолкованием схематично можно представить так: понимание — это понимание *бытия*, тогда как истолкование всякий раз истолковывает какое-то *сущее*.

«разомкнуто», то есть *истолковано*²¹³. Применительно к историческому сущему это означает, что оно так или иначе всякий раз уже открыто (разомкнуто) для историографического обращения к нему. «История...», — пишет Хайдеггер, — сама по себе как само-передающая существует всегда в принадлежащей ей истолкованности, которая сама опять же имеет свою историю, так что историография большей частью пробивается к самому присутствовавшему только через историю традиции²¹⁴. Но эта разомкнутость-истолкованность-открытость исторического сущего не есть некая *раз и навсегда «данность»*. Разомкнутость («вот») исторического сущего — это всякий раз подтверждаемая и поддерживаемая разомкнутость. Это подтверждение и поддержание может осуществляться в разных модусах²¹⁵. Одним из таких модусов как раз и выступает «научная историография». Именно «одним из», но не *единственным*, так как «века без историографии не остаются как таковые уже и без истории»²¹⁶.

Место «научной историографии» среди других модусов изначальной истолкованности истории является отдельной и самостоятельной проблемой. Важным и решающим здесь является то, что историография, предмет которой является сущее, *само по себе историчное*, тем не менее не «безразлично» по отношению к этому сущему в его *разомкнутости*. Посредством историографического познания поддерживается, подтверждается разомкнутость исторического сущего, «осуществляется» сама история Dasein как сущностное бытие-историческим.

Такая трактовка соотношения истории и историографии позволяет избежать основной дилеммы философии истории — «дилеммы» «объективизма» и «конструктивизма». Реальность исторического прошлого не есть реальность «объективная», но она не есть

²¹³ «Разомкнутость» и «истолкованность» в данном случае можно рассматривать как синонимы.

²¹⁴ *Хайдеггер М.* Бытие и время, 1997. С. 442.

²¹⁵ Такая трактовка соотношения истории (как структуры бытия-в-мире) и историографии находит подтверждение в текстах М. Хайдеггера. Рассматривая вопрос, почему словом «история» обозначается как «знание о совершающемся», так и «само совершающееся», Хайдеггер заключает: «Потому что это совершающееся совершается с нами же самими. Совершающееся сохраняется в знании о нем» (*Хайдеггер М.* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) // Вопросы философии. 1995. № 11. С. 143).

²¹⁶ *Хайдеггер М.* Бытие и время, 1997. С. 442.

и реальность «сконструированная», она не есть всего лишь «конструкт» историографа.

Упомянем в этой связи попытку преодоления указанной «дилеммы» М. Шильманом. Отправной пункт его рассуждений об онтологическом статусе прошлого тот же самый, что и в нашей работе, — это «кризис историописания» в ситуации лингвистического (нарративного) поворота и связанный с ним пересмотр оснований историографии и историософии, предпринятый в рамках лингвистически ориентированной философии (причём как феноменологической и герменевтической, так и аналитической).

Согласно М. Шильману, основная интенция постструктуралистской (нарративной) философии истории — в отказе от идеи «прошло-самого-по-себе» как прошлого «объективного». «Прошло-само-по-себе» в контексте нарративной историософии сохраняется разве что в качестве «регулятива» историописания: «Прошло-в-тексте становится реальным за счет текста; оно видимо, воспринимаемо и имеет смысл. При этом понятие прошлого-самого-по-себе остается используемым и регулятивным в исторических исследованиях, в каком-то виде подразумеваемая в них»²¹⁷. Прошло-само-по-себе перестает быть *объектом* исторического познания. «Разводя два “вида” прошлых — прошлое-в-тексте и прошлое-само-по-себе... мы приходим к выводу, что первое является наличным объектом познания, обладающим эффектом реальности и подлежащим мышлению, в то время как второе не-наличествует, не познается и “не реально”»²¹⁸.

Основная проблема постструктуралистской историософии заключается в том, что реальность прошлого-самого-по-себе *немыслима*, но в то же время, без «прошло-самого-по-себе» никакая историография невозможна. Разрешение этой проблемы М. Шильман видит в обращении к делёзовскому концепту «Идеи» и в интерпретации «прошло-самого-по-себе» как Идеи. «“Идею прошлого”, — пишет М. Шильман, — мы намерены... представлять в соответствии с тем понятием Идеи, которое разрабатывает Ж. Делез»²¹⁹.

«Идея» характеризуется Ж. Делёзом как обладающая «полной реальностью в качестве виртуального»²²⁰. «Интерпретируя это положе-

²¹⁷ Шильман М. Онтологическое многообразие прошлого // Науковий вісник Чернівецького університету. Вип. 350-351. Філософія. Чернівці : Рута, 2007. С. 85.

²¹⁸ Там же.

²¹⁹ Там же. С. 86.

²²⁰ Делез Ж. Различие и повторение : пер. с фр. Н. Б. Маньковской и Э. П. Юровской. СПб. : Петрополис, 1998. С. 256.

ние..., можно сказать, что посредством такого определения мы уходим и от соблазна утверждать, что прошлое-само-по-себе объективно существует (что равносильно метафизическому утверждению о его реальности), и от скептического максимализма, ведущего к признанию не-существования прошлого вообще»²²¹. Данный фрагмент лишней раз доказывает, что постструктуралистская историософия борется с историческим «объективизмом» и «метафизикой», но оставляет без внимания опыт осмысления истории и историчности в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера и в герменевтической феноменологии в целом.

Разъясняя далее соотношение и различие между прошлым-самим-по-себе и прошлым-в-тексте в свете делёзовского концепта «Идеи», М. Шильман пишет: «Не подлежит сомнению тот факт, что реальность прошлого-самого-по-себе (“идеи прошлого”) отлична от реальности прошлого-в-тексте и обладает иной “природой”. Текстуально реальное прошлое нарратива автономно от виртуально реальной идеи прошлого. Первое не проблематично, но актуально; второе — неактуально, но проблематично... Образование того прошлого, с которым работает историк, происходит *по образу* идеи прошлого, которое само по себе не разрабатываемо. Прошло-само-по-себе как регулятивная идея выступает залогом функционирования исторической дисциплины; будучи проблематичной, она инициирует историческое исследование; являясь виртуально-реальной, т.е. оперативно недоступной, она нуждается в преобразовании, итогом чего становится операциональная “историческая действительность”»²²². Прежде всего, нужно отметить принципиально *нефеноменологический* характер такой трактовки «прошло-самого-по-себе». Если феноменология стремится через нагромождение «идей» и «концепций» *пробиться* к «самим вещам» (в данном случае к самому прошлому, историческому прошлому *в его исходном смысле и в его собственном бытии*), то М. Шильман вслед за Ж. Делёзом просто *постулирует* определённую (очередную) идею прошлого, точнее, само прошлое отождествляет с «регулятивной идеей» историописания. Но возможность историописания невозможно обосновать нашей потребностью (или нашим «желанием») «рассказывать истории». Трактовка прошлого-самого-по-себе как виртуально-реальной Идеи ничего не даёт нам для понимания историографии *в её возможности и необходимости*.

В связи с приведённой трактовкой прошлого нужно заметить, что герменевтическая феноменология истории М. Хайдеггера ни-

²²¹ Шильман М. Онтологическое многообразие прошлого. С. 87.

²²² Там же. С. 87.

когда не утверждала «объективный» характер прошлого-самого-по-себе, поэтому ей нет надобности *преодолевать* пропасть между «прошлым-в-тексте» и «прошлым-самим-по-себе». Более того, необходимо признать, что для экзистенциальной аналитики историчности «прошлое-в-тексте» и «прошлое-само-по-себе» — это именно *одно и то же*, если, конечно, под «текстуальностью» прошлого понимать не «научную историографию», которая есть только *один из* модусов удержания-в-памяти прошлого, но «понятность» (уже истолкованность) прошлого вообще, его изначальную «языковость»

Подведём итоги.

- Бытие исторического в исходно-онтологическом смысле — это удержание-в-памяти; быть для исторического — значит удерживаться (соответственно, «быть удерживаемым») в памяти.

- Историография является одним из производных модусов бытия-в-мире Dasein. Историография всякий раз совершается либо в собственном, либо в несобственном модусе; собственный (несобственный) модус «исторического познания» имеет своё основание в собственном (несобственном) бытии историографа «к своему предмету».

- Собственный предмет историографии — это уже-сбывшееся Dasein, *понятое из его собственной возможности-быть*; теперь-бытие этого уже-сбывшегося-присутствия-размерного-сущего — это *отсутствие*; «быть» для него *теперь* означает *отсутствовать-но-ещё-быть-удерживаемым-в-памяти*. Вместе с уже-сбывшимся Dasein историографу всякий раз разомкнут «исторический мир» как *мир сбывшегося Dasein*.

- Бытие самого историографа как изначальное удерживающее-в-памяти, как бытие к своему предмету есть либо возобновление экзистентной возможности теперь-уже-сбывшегося Dasein (точнее, возобновление теперь-уже-сбывшегося Dasein *как своей собственной возможности-быть*)²²³, либо забывание своего предмета²²⁴, а через это забывание предмета — и своей сущности (конечности-временности).

- Собственность (несобственность) приходят к уже-сбывшемуся Dasein посредством собственного (несобственного) *понимания* историографом своего предмета, которое, в свою очередь, укоренено в собственном (несобственном) бытии-в-мире.

²²³ В этом случае историограф блюдет «обет верности» прошлому, точнее *собственной исходной историчности*.

²²⁴ Это забывание своего собственного предмета не есть упущение каких-то исторических фактов, но трактовка уже-сбывшегося-Dasein как «субъекта, сыгравшего роль в историческом событии».

ГЛАВА III

Разграничение фундаментальной и региональной онтологии. Философия истории и методология исторического познания в контексте этого разграничения

В предыдущей главе история и историчность рассматривались в горизонте фундаментальной онтологии. Было показано, что (и почему) экзистенциальная аналитика временности и историчности Dasein предшествует не только позитивному (тематическому) изучению исторического, но также и «расхожему» пониманию философии истории как теории «исторического процесса» и теории (методологии) исторического познания (историографии). Однако экзистенциальная аналитика, отвечая на вопрос о месте историчности в основоустройстве Dasein, оставляет открытым целый ряд вопросов. Эти вопросы уже не являются фундаментально-онтологическими (экзистенциально-онтологическими), но не входят и в компетенцию историографии как позитивной науки об историческом.

В текстах Хайдеггера прямо указывается, что философская тематизация истории не исчерпывается экзистенциальной аналитикой историчности Dasein. Экзистенциальная аналитика даёт только *набросок* и *схему* историчности, конкретная же проработка и разработка темы истории относится уже к компетенции не фундаментальной, но региональной онтологии²²⁵ (философии истории как региональной онтологии). Цель данной главы — прояснение соотношения фундаментальной и региональной онтологии на примере философии истории. При этом мы вовсе не ставим перед собой задачу дать сколько-нибудь полную картину философии истории как региональной онтологии. Наша задача намного скромнее — обозначить контуры и круг вопросов переосмысленной и переинтерпретированной философии истории, а также прояснить соотношение экзистен-

²²⁵ Этот термин используют и Гуссерль и Хайдеггер.

циальной аналитики историчности Dasein, региональной онтологии исторического, методологии исторического познания и, собственно, самой историографии.

Прояснение соотношения между фундаментальной онтологией и онтологией региональной *есть дело самой фундаментальной онтологии*, такое проявление возможно лишь в контексте хайдеггеровского проекта фундаментальной онтологии. Фундаментальная онтология вопрошает *о смысле бытия вообще*. На базе фундаментальной онтологии впервые становятся возможны какие-либо «региональные онтологии», то есть онтологии каких-то *бытийных регионов сущего*.

1. «Dasein», «подручное» и «наличное» в контексте вопроса о соотношении фундаментальной и региональной онтологий

Проблема оснований выделения регионов сущего и, соответственно, региональных онтологий обсуждается в статье Р. Достала «Время и феноменология у Гуссерля и Хайдеггера». Обратимся к интерпретации Р. Достала.

Р. Достал показывает, что у Хайдеггера в «Основных проблемах феноменологии» «деление на регионы осуществлено сообразно типам темпоральности. Имеется два главных региона, у каждого из которых по два подраздела, это (1) внутривременной (*das Innerzeitige*) с подразделами природы и истории) и (2) невременной (*das Unzeitige* с вневременным и надвременным подразделами) регионы»²²⁶. Р. Достал делает акцент на той роли, которую в фундаментальной онтологии Хайдеггера играет различие присутствиеразмерного сущего и сущего неприсутствиеразмерного. Это различие Р. Достал интерпретирует как «различие истории и природы»²²⁷. Р. Достал замечает, что «если различие между этими двумя («регионами сущего». — *И. Д.*) столь велико, то разработка единого понятия бытия окажется чрезвычайно трудна». Подводя итог интерпретации хайдеггеровской аналитики временности, Р. Достал скажет, что Хайдеггеру так и не удалось выполнить основную задачу – то есть «разработать единое понятие бытия», дать ответ на вопрос о «смысле бытия вообще»²²⁸.

²²⁶ Достал Р. Время и феноменология у Гуссерля и Хайдеггера. URL: http://anthropology.rchgi.spb.ru/haidegger/haidger_i4.htm (дата обращения: 01.12.11)

²²⁷ Там же.

²²⁸ Как уже отмечалось, даже признание того, что Хайдеггеру «не удалось» дать ответ на вопрос «о смысле бытия вообще», вовсе не является

Обратимся к аргументам, которые приводит автор в пользу своего утверждения. «Проводимое Хайдеггером различие в пределах внутривременного региона, — пишет он, — это различие между Dasein (или «присутствием») и Vorhandensein («наличным», в имеющемся переводе «Бытия и времени»). Согласно эскизному изложению Хайдеггером этого различия в «Основных проблемах»... Dasein — это «кто», а не «что». Формальные структуры, предложенные в феноменологическом описании его, суть «экзистенциалы» (термин создан Хайдеггером), а не «категории». Наличие же уместно понимать как некое «что», и сообразная ему философская трактовка прибегает к категориям. Стало быть, философия природы адекватно рассматривалась в философской традиции нового времени (в особенности у Канта) с помощью категорий»²²⁹. В такой интерпретации куда-то исчезает «подручное» и всё внутримирное (внутривременное) сущее сводится к «наличности». Нетрудно заметить, что сведение внутривременного (внутримирного) к «просто наличному» неизбежно заводит фундаментальную онтологию в тупик, что и показывает Р. Достал.

В пользу того, что подручное в интерпретации Р. Достала упущено в его сущностной специфике, говорит следующий фрагмент и следующее возражение: «Инструменты, например молоток или сигнал поворота у автомобиля (оба примера хайдеггеровские), — пишет Р. Достал, — суть продукты человеческой деятельности и определяются, как указывает Хайдеггер, переплетением человеческих занятий. Но когда Хайдеггер обращается к другому примеру и другой сцене, где швабский крестьянин... озирает небо на предмет возможного дождя, то представляется, что пример этот разнороден, ибо уместно спросить: можно ли ветер понять как утварь в таком же смысле, каков молоток? Если нет, то трудно признать справедливость Хайдеггера утверждения «южный ветер в его бытии именно впервые только усмотрением земледелия открывается по способу принятия его в расчет» («БиВ», § 17), а именно как вестник дождя и хорошего урожая»²³⁰.

Ответить на это возражение — значит, опираясь на хайдеггеровскую аналитику, показать, что «наличность» сущего *не изначально*

фатальным для разработки проблемы истории как проблемы онтологической, так как горизонтом такой разработки выступает не «учение о смысле бытия вообще», но экзистенциальная аналитика бытия-в-мире.

²²⁹ Достал Р. Время и феноменология у Гуссерля и Хайдеггера.

²³⁰ Там же.

на, что сущее может не является в своём по-себе-бытии просто и всего лишь наличествующим, наличным. Иными словами, *личность не есть сама сущность внутривременного сущего, но один из модусов «данности» и бытия этого сущего*. В противном случае «остаётся только недоумевать, как же это Хайдеггер сказал в «Основных проблемах», что природа (или наличное), на самом деле безвременная и столь отличная от присутствия, может тем не менее вместе с присутствием конституировать внутривременной регион бытия»²³¹. «Безвременность» наличного, однако, — это не никакая не оппозиция исходной временности Dasein, но её производная модификация. Это упускает из виду Р. Достал. «Безвременность» — это *производный модус исходной временности, которая есть временность бытия-в-мире присутствиеразмерного сущего*. Только такая трактовка может ответить на справедливые возражения Р. Достала.

Интерпретация Р. Достала, сводящая различие между Dasein и неприсутствиеразмерным сущим к различию между «историей» и природой, фактически, предполагает, что экзистенциальная аналитика Dasein не может и не должна иметь никаких последствий для так называемой «философии природы» и что вся новизна хайдеггеровского философского проекта заключается лишь в экспликации Dasein как особого рода сущего, принципиально отличного по своему способу бытия от наличного («природы») и описываемого с помощью «экзистенциалов». Эта интерпретация представляется нам в корне неверной и непродуктивной.

Остановимся подробнее на тезисе Р. Достала о том, что «природа» адекватно рассматривалась в философской традиции с помощью «категорий». В контексте интересующей нас проблемы (соотношение фундаментальной и региональной онтологий) этот тезис провоцирует следующие основные вопросы:

- Являются экзистенциалы особого рода «категориями», предназначенными для описания способа бытия Dasein?
- Можно ли сказать, что экзистенциалы и категории обладают «равноправием», в том смысле, что категории описывают свой регион («природу»), а экзистенциалы — свой («Dasein»)?
- Правомерно ли утверждать (как это делает Р. Достал), что «природа» адекватно рассматривалась в философской традиции с помощью «категорий»?

²³¹ Достал Р. Время и феноменология у Гуссерля и Хайдеггера.

Обратимся к статье Ю. А. Разинова «Понятия категории и экзистенциала в философии М. Хайдеггера»²³². Ю. А. Разинов отмечает, что в неклассической онтологии М. Хайдеггера экзистенциалы и экзистенциальные понятия играют примерно ту же роль, что и категории в рамках метафизически (метафизической онтологии). «Категории и экзистенциалы альтернативны друг другу в смысле возможностей онтологической предикации, но в то же время и сопоставимы по своей фундаментальности (основности), хотя и не равны, в том смысле, что за категориальным мышлением обнаруживаются более изначальные - экзистенциальные основания»²³³.

Традиционные «категории» образуют каркас метафизического мышления. «Философские категории в этом плане суть необходимые онтологические предикаты неприсутствиеразмерного сущего, с помощью которых оно может быть налично представлено как предмет»²³⁴. Категории закрепляются за *личным* сущим, тогда как для экзистенциально-феноменологического анализа Dasein (которое никогда *не* *лично*) Хайдеггер вводит «экзистенциалы» или «экзистенциальные понятия», которые и становятся «основными единицами» этого анализа²³⁵.

«Экзистенциальная аналитика присутствия, так же как и категориальный анализ, — пишет Ю. А. Разинов, — ориентирована на выявление структурных моментов бытийного устройства, с той, правда, разницей, что если в первом случае имеется в виду присутствиеразмерное (экстатически выступающее) сущее, каковым является присутствие, то во втором — сущее неприсутствиеразмерное, имеющее место способом бытия наличного... Если категории — роды сущего, имеющего место способом бытия наличного, то экзистенциальные понятия - определения бытийных черт того, что налично представлено быть не может. Сам термин «экзистенциальный» у Хайдеггера часто употребляется как синоним «неличного»²³⁶. Но разве с помощью (метафизических) категорий не описывается также и «человек»? Безусловно, описывается и, может быть, даже преимущественным образом. Описывается он, однако, как нечто

²³² Разинов Ю. А. Понятия категории и экзистенциала в философии М. Хайдеггера // Вестник Самарского государственного университета. 1999. № 1(11). С. 57–67.

²³³ Там же. С. 58.

²³⁴ Там же. С. 62.

²³⁵ Там же. С. 63.

²³⁶ Там же. С. 64.

«внутримирное» и наличное. Такое описание Dasein в (метафизических) категориях само не является чем-то случайным, не является «заблуждением» или «упущением» метафизики, но имеет своё бытийное основание в *несобственном модусе* экзистирования Dasein. Соответственно, дело не различии присутствиеразмерного и неприсутствиеразмерного сущего, которое само ещё нуждается в прояснении, но в различии *собственного* и *несобственного* модусов экзистирования как бытийных возможностей самого Dasein.

Наша трактовка обнаруживает основания различения «категорий» и «экзистенциалов» не в различии присутствиеразмерного сущего и неприсутствиеразмерного сущего, но в различении *собственного* и *несобственного* модусов бытия-в-мире. Экзистенциально-онтологический смысл «метафизики» заключается в том, что она есть *несобственный модус* экзистирования Dasein²³⁷. Это кос-

²³⁷ Здесь может быть намечена интересная параллель между Гегелем и Хайдеггером. Важной и интересной исследовательской задачей представляется сопоставление «истории» и «истории философии» (метафизики) в горизонте хайдеггеровской герменевтической феноменологии. А. Койре пишет в этой связи: «Начиная с “Бытия и времени”, М. Хайдеггер настаивает на историчности человека, на историческом человеке, на тождестве человеческой истории и истории философии» (*Койре А. Философская эволюция Мартина Хайдеггера*: пер. О. Назаровой и А. Козырева // Логос. 1999. № 10. С. 128). Этот же тезис (о *тождественности* «истории» и «истории философии») отстаивает и А. Дугин в своей интерпретации философии М. Хайдеггера. А. Дугин различает три «пласта» («измерения») истории: «онтическая история» («документальное повествование о сущем как таковом»), «онтологическая» (или «метафизическая») история (история как *Geschichte*, история как «история метафизики») и «фундаментально-онтологическая» история (история как *Seynsgeschichte*). «Раз история как *Geschichte* повествует нам о сущем в его связи с *сущностью*, то содержание такой истории будет зависеть от той конфигурации, которую приобретает метафизика, определяющая философскую аксиоматику той или иной эпохи. Каждая серьезная смена этой аксиоматики будет означать смену исторической парадигмы и, фактически, появление новой версии истории. Такая история есть *онтологическая история*, которая в конечном счете концентрирует свое внимание не на сущем, но на *метафизическом посыле*, который зашифрован в динамическом развертывании сущего и в диалектике многих сущих» (*Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала*. М.: Академический Проект : Фонд «Мир», 2010. С. 54). Проект онтологической истории наиболее полно реализован в гегелевской концепции «философии как истории философии» (и истории как истории философии): «Полнее всего картина онтологической истории представлена в философии исто-

венным образом признаёт и Ю. А. Разинов, полагая, что основная заслуга Хайдеггера в том, что он не «только выявил метафизическую природу категорий, но и переосмыслил их онтологический статус применительно к задачам новой фундаментальной онтологии. В рамках последней категориальный анализ сущего и сопутствующая ему метафизика оказываются одним из возможных вариантов онтологического понимания мира, имеющим под собой определенное экзистенциальное основание»²³⁸.

Экзистирующему Dasein всякий раз уже разомкнуто внутримирное сущее. Модус разомкнутости внутримирного сущего *коррелятивен* с модусом бытия-в-мире самого Dasein. Означает ли это, что и наличное сущее, поскольку оно разомкнуто в собственном модусе экзистирования Dasein, также должно описываться с помощью «экзистенциалов»? Означает ли это, что «региональная онтология природы», коль скоро таковая будет признана возможной и необходимой, также должна быть «экзистенциальным анализом»? Эти вопросы мы оставляем открытыми. Чтобы ответить на них, следует прежде прояснить экзистенциально-онтологический смысл самой «наличности».

Вспомним теперь, как Хайдеггер трактует соотношение *собственного* и *несобственного* модусов экзистирования Dasein: ближайшим образом и большей частью Dasein экзистирует *несобственно*, но возможность *несобственного* экзистирования сама укоренена

в Гегеля, создавшего грандиозную панораму не истории людей, вещей и событий, но истории концептов и идей, а точнее, Абсолютной Идеи, развертывающей свой «посыл» сквозь многообразные диалектические этапы человеческого пути во времени (Там же. С. 54). История как «онтологическая история» подлежит переосмыслению, которое как раз и осуществляется в рамках проекта «деструкции метафизики». «Деструкция метафизики» есть, однако, не что иное, как возвращение к истории как *Seynsgeschichte* (возвращение к собственному пониманию бытия как «Seyn», возвращение к *Seyn-бытию*), обретение «другого Начала». Такая интерпретация соотношения «истории» и «истории философии» представляется интересной и продуктивной в плане осмысления истории западной философии и определения места философии самого Хайдеггера в контексте этой истории. Несомненно, также, что основания для такой интерпретации имеются в философии самого Хайдеггера. Однако в деле обоснования *онтической истории* (в обоих её смыслах: как «history» и как «story») эта интерпретация мало что даёт.

²³⁸ Разинов Ю. А. Понятия категории и экзистенциала в философии М. Хайдеггера. С. 66.

в исходной и *собственной* конечности бытия Dasein как («решительного») бытия-к-смерти. «Несобственное» как бы *заслоняет* «собственное» так, что к собственным возможностям своего экзистирования Dasein вынуждено всякий раз как бы «пробиваться». Применительно к философскому проекту самого Хайдеггера это означает: пробиваться к исходному смыслу бытия и бытийных феноменов (временности, историчности и др.), *расчищая нагромождение теоретических (метафизических) конструкций*. В этом и заключается экзистенциально-онтологический смысл хайдеггеровской деструкции метафизики (метафизической традиции) как структурного момента самой феноменологии.

Отсюда вытекает следующая важная задача: «исследование экзистенциальной природы самих категорий (с целью обнаружения в них более фундаментальных структур)»²³⁹. В контексте выявления экзистенциально-онтологических предпосылок интерпретации философии истории как региональной онтологии это означает: прояснение экзистенциального смысла традиционных категорий (метафизической) философии истории. Разумеется, такое прояснение не может быть самоцелью, но должно осуществляться не иначе, как в ходе разработки проблемы истории как проблемы онтологической и переосмысления самой философии истории как региональной онтологии.

Вернёмся теперь к вопросам, которые мы сформулировали в самом начале обсуждения проблемы соотношения «категорий» и «экзистенциалов». На первый вопрос следует ответить отрицательно: экзистенциалы, в отличие от категорий, описывают не сущее в целом, но бытие Dasein. В этом смысле они не являются категориями, хотя между экзистенциалами и категориями и можно провести определённую параллель.

На второй вопрос мы также отвечаем отрицательно. Различие между «экзистенциалами» и «категориями», как и различие «Dasein» и неприсутствиеразмерного сущего имеет не *региональный*, но *экзистенциальный* смысл. Скорее уж, метафизические категории в ходе «деструкции метафизики» могут обнаружить себя как «скрытые» экзистенциалы (примеры такого рода можно найти в текстах самого Хайдеггера).

Третий вопрос мы пока оставляем без ответа. Но если понимать экзистенциальную аналитику Dasein не как (всего лишь) «фи-

²³⁹ Разинов Ю. А. Понятия категории и экзистенциала в философии М. Хайдеггера. С. 66.

лософскую антропологию», но именно как *онтологию* (экзистенциальную, герменевтическую онтологию), то станет ясно, что её «положения» призваны способствовать переосмыслению не только традиционных философских «дисциплин», их «проблематики» и «категориальных структур», но и *самых оснований структурирования философского «знания»*.

Вернёмся, однако, к интерпретации Р. Достала. Если, как было показано в первой главе, исходная конечная временность бытия Dasein лежит в основании всех других модусов временности (безвременность, сверхвременность и т. д.), то проблема истории и исторического приобретает сложность, которой не заметил Р. Достал. Следует говорить не просто о двух регионах сущего, один из которых (Dasein) «имеет историю», а второй («природа») истории «не имеет»²⁴⁰, но необходимо разобраться в самом понятии «региона» («бытийного региона», «региона сущего»). Можно ли рассматривать Dasein в качестве особого бытийного региона (как полагает Р. Достал)?

Dasein, вопреки Р. Досталу, не может составлять особый бытийный регион сущего, существующий *наряду* с другими бытийными регионами. Неправомерно говорить о том, что Dasein *экзистирует* в мире, *тогда как* (неприсутствиеразмерное) сущее *есть* в мире как подручное и/или наличное. Неприсутствиеразмерное сущее *обнаруживает себя* всякий раз в мире, который экзистенциально-онтологически есть не что иное, как бытийная черта (структура) самого Dasein.

Вот что говорит по этому поводу А. Г. Дугин: Будучи *сущим*, Dasein фундаментально отличен от других *сущих*, т. к. он первичен для них. Вне Dasein'a вообще невозможно вынести заключение о наличии или отсутствии *сущего*, т. к. именно Dasein называет сущее *сущим*, в то время как само сущее как таковое, возможно, и не догадывается, что оно *сущее*. Поэтому-то человек есть «животное, имеющее логос», «говорящее животное». Называя сущее сущим, Dasein вводит в игру *бытие* (Sein)²⁴¹. Сущее как сущее не есть «наряду с Dasein», но всякий раз *открывается Dasein в его понимающем бытии-в-мире*.

²⁴⁰ Такая интерпретация сводит фундаментальную онтологию к чему-то напоминающему «феноменологическую онтологию» Сартра с его изначальным противопоставлением в-себе и для-себя и неизбежно заводит аналитику временности и историчности в тупик.

²⁴¹ Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М. : Академический Проект : Фонд «Мир», 2010. С. 280–281.

Вопросы о месте «Dasein» в фундаментальной онтологии Хайдеггера и о соотношении понятий «Dasein», «человек» и «субъект» обсуждаются в статье А. Б. Паткуля «Человек, субъект, Dasein»²⁴². Важным для нашего исследования представляется следующий вывод автора: «*Dasein* само по себе не обозначает определённый онтический регион, в отличие от понятия человека. Вместе с тем, ... оно не отделимо от человека и встречается только в сфере человеческого. Но понятие *Dasein* отражает то в человеке, что необходимо для осуществления философской онтологии как науки о бытии, а именно — факт понимания этим сущим бытия»²⁴³. Фундаментальная онтология М. Хайдеггера как экзистенциальная аналитика *Dasein* не является философским учением о *человеке* («философской антропологией»). Вопрос о возможности и необходимости философской антропологии как «региональной онтологии человека» остаётся открытым.

А. Б. Паткуль полагает, что антропология как философская дисциплина оказывается возможной лишь на фундаменте онтологии. «Хотя понятие *Dasein* не совпадает с понятием человека, оно, несомненно, является намёком, указывающим путь для полного и адекватного определения человека как особого рода сущего, но уже не исходя из предметной дефиниции, а из экзистенциально-онтологической характеристики, учитывающей способ бытия человека»²⁴⁴. В любом случае, нельзя утверждать, что «философская антропология» и «философия истории» являются региональными онтологиями *в одном и том же смысле*.

Обратиться теперь к хайдеггеровскому различению «подручного» и «наличного», проясним смысл и основания этого различения. Основной вопрос, на который предстоит ответить, формулируется следующим образом: правомерно ли говорить о «подручности» и «наличности» как об отдельных и различных «бытийных регионах»?

Специфика фундаментальной онтологии М. Хайдеггера как философского проекта во многом определяется различением бытийных способов подручности и наличности, не имеющих прямых аналогов в предшествующей философской (в том числе и феноменологической) традиции. Однако смысл самого различения этих бытийных способов и его основания остаются во многом непроясненными.

²⁴² Паткуль А. Б. Человек, субъект, Dasein // Топос. Философско-культурологический журнал. 2007. № 3. С. 15.

²⁴³ Там же.

²⁴⁴ Там же.

Важность и сложность интерпретации этого соотношения связана с тем, что именно здесь наиболее чётко проявляется размежевание Хайдеггера не только с философским «реализмом», но и с неокантианством и с трансцендентальной феноменологией Э. Гуссерля.

Вопрос о соотношении эксплицированных Хайдеггером бытийных модусов подручности и наличности практически не затрагивался в исследовательской литературе. В работе Ф. фон Херрманна «Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля»²⁴⁵ содержатся лишь наиболее общие указания относительно места бытийных феноменов подручности и наличности в структуре бытия-в-мире. В статье И. Инишева «Понятие мира в трансцендентальной и герменевтической феноменологии (соотношение мира и вещи в феноменологических концепциях Гуссерля и Хайдеггера)»²⁴⁶ вопрос о соотношении бытийных способов подручности и наличности затрагивается лишь в связи с феноменологической экспликацией феномена мира.

А. Паткуль в статье «Понятие региона в феноменологии Э. Гуссерля и М. Хайдеггера»²⁴⁷ отмечает открытость вопроса об онтологическом статусе категорий подручности и наличности. Допустимо ли рассматривать подручность и наличность как *бытийные регионы*, конституирующие соответствующие региональные онтологии? Ответ на этот вопрос может быть получен только в ходе прояснения соотношения и онтологического статуса категорий подручности и наличности.

Наиболее содержательное рассмотрение интересующей нас проблемы проводится в статье С. Голенкова «О месте феномена «событие» в основоустройстве *Dasein*»²⁴⁸. Нельзя, однако, согласиться с интерпретацией места бытийных феноменов подручности и наличности в структуре бытия-в-мире, данной в этой статье (об этом будет сказано далее).

Категории подручности и наличности вводятся Хайдеггером в контексте интерпретации структуры самообнаружения окружающего

²⁴⁵ Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля : сб. : пер. с нем. Мн. : Пропилей, 2000.

²⁴⁶ Инишев И. И. Понятие мира в трансцендентальной и герменевтической феноменологии (соотношение мира и вещи в феноменологических концепциях Гуссерля и Хайдеггера) // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2007. № 11.

²⁴⁷ Паткуль А. Б. Понятие региона в феноменологии Э. Гуссерля и М. Хайдеггера // Логос. 2010. № 5(78).

²⁴⁸ Голенков С. И. О месте феномена «событие» в основоустройстве *Dasein* // Вестник СамГУ. Гуманитарная серия. 2000. № 1(15).

мира, который в «Пролегоменах к истории понятия времени» характеризуется как «окружающий мир озабоченности» или «мир труда».

«Подручное» первоначально характеризуется Хайдеггером в § 15 «Бытия и времени» как «ближайше встречающее сущее». Феноменологическая экспликация бытия этого ближайше встречающего сущего производится «по путеводной нити повседневного бытия-в-мире, которое есть не что иное, как *обращение в мире* и с внутримирным сущим»²⁴⁹. Обращение Dasein с внутримирным (внутримировым, миропринадлежащим) сущим всякий раз уже распалось на «многосложность способов озабоченности». «Ближайший вид обращения есть однако... не только лишь внимающее познание, но орудующее, потребляющее озабоченность, у которого есть свое собственное «познание»²⁵⁰. То сущее, с которым *первоначально* имеет дело озабоченное обращение, Хайдеггер именует средством или *подручным* средством: «Мы именуем встречающее в озабоченности сущее *средством*»²⁵¹. Какой способ бытия принадлежит этому сущему?

«Способ бытия средства, в котором оно обнаруживает себя самой собой, мы именуем подручностью. Лишь поскольку средство имеет *это* «по-себе-бытие», а не просто лишь бывает, оно в широчайшем смысле удобно и в распоряжении»²⁵². «Подручность есть онтологически-категориальное определение сущего как оно есть «по себе»»²⁵³. Подручное сущее, таким образом, не сначала существует как просто «вещь» с тем, чтобы потом стать ещё и пригодным для чего-то; оно *с самого начала и само по себе* (в своём по-себе-бытии) подручно.

Средство (подручное средство) не существует как отдельная вещь: «Одного средства, — пишет Хайдеггер, — строго беря не «бывает». К бытию средства всегда принадлежит целое средств, где оно может быть этим средством, какое оно есть. Средство по своей сути есть «нечто для того чтобы...» Разные способы «для-того-чтобы» как годность, полезность, применимость, удобство конституируют целое средств. В структуре «для-того-чтобы» есть отсылание чего к чему»²⁵⁴. Подручное средство имеет место всегда в некоей целостности средств, которая, в свою очередь, конституируется в том или ином модусе озабо-

ченного обращения. То, с чем первоначально имеет дело озабоченное обращение, — это не отдельное средство, но «целостность средств».

Как *обнаруживает* себя подручное сущее? Для феноменологии этот вопрос имеет важнейшее, первостепенное значение. Хайдеггер подчёркивает, что никакое «всматривание» в вещи, никакое «созерцание» вещей не способно открыть подручное как подручное: «Самое пристальное только-лишь-всматривание в так-то устроенный «вид» вещей не способно открыть подручность»²⁵⁵. Примечательно, что речь в приведённом фрагменте идёт о всматривании как о «*только-лишь-всматривании*». Данная конструкция предполагает, что «всматривание в вещи» (созерцание вещей) — это какая-то производная и «урезанная» модификация понимающего и использующего обращения с подручными средствами. Как пишут С. С. Неретина и А. П. Огурцов, «для Хайдеггера теоретический взгляд не способен схватить их (вещей. — И. Д.) подручность как средств. Теоретически-созерцательный подход не позволяет понять подручность вещей»²⁵⁶. Подручность вещей обнаруживается, таким образом, не в ходе их «созерцания», но в ходе экзистенциальной аналитики Dasein, а точнее, в ходе экспликации «заботы» как фундаментального экзистенциала Dasein.

Обращение с подручным не есть просто «практическая деятельность», противостоящая «теоретическому познанию». Хайдеггер особенно предостерегает против такой трактовки: ««Практическое» поведение «атеоретично» не в смысле не-всматривания и его отличие от теоретического поведения лежит не только в том, что тут созерцают, а там *действуют* и что действие, чтобы не остаться слепым, применяет теоретическое познание, но *созерцание так же исходно есть всегда уже озабоченность, как у действия есть свое смотрение*»²⁵⁷. Понимающее обращение с подручным — это, таким образом, не один из «аспектов» «деятельности», но исходный модус бытия-в-мире как бытия-при-внутримирном-сущем, на почве которого только и могут конституироваться «практическая деятельность» и «познание».

Ф. фон Херрманн отмечает, что «осмотрительность — это ближайший пункт взирания на сущее как подручное»²⁵⁸. «Только если мы не принимаем во внимание для-того-чтобы-отношения, осмот-

²⁴⁹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. М. : «Ad Marginem», 1997. С. 66—67.

²⁵⁰ Там же. С. 67.

²⁵¹ Там же. С. 68.

²⁵² Там же. С. 69.

²⁵³ Там же. С. 69.

²⁵⁴ Там же. С. 68.

²⁵⁵ Там же. С. 68.

²⁵⁶ Неретина С. С., Огурцов А. П. Реабилитация вещи. СПб. : Издательский дом «Мирь», 2010. С. 594.

²⁵⁷ Хайдеггер М. Бытие и время, 1997. С. 69.

²⁵⁸ Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля : сб. : пер. с нем. Минск : Профилен, 2000. С. 128.

рительность превращается в рассматривающе-познающую точку зрения на сущее, которое отныне встречается в качестве наличной вещи с той или иной внешностью, с теми или иными свойствами»²⁵⁹. Рассматривающе-познающая точка зрения на сущее («познавательная установка» в отношении сущего), таким образом, есть не что иное, как *производная модификация* исходного осмотрительного обращения с подручным средством.

Подручное есть то, с чем первоначально имеет дело понимающее (озабоченное) обращение. Однако при этом подручное средство *не тематизируется как подручное*. Это — его важнейшая характеристика. Подручное имеет фундаментальное свойство скрывать свою подручность. Чем более подручным является то или иное подручное средство, тем менее оно обнаруживает себя не только в качестве вещи, обладающей теми или иными «свойствами», но и в качестве средства, «пригодного для...». Эта онтологическая характеристика подручности наиболее полно раскрывается Хайдеггером в «Основных проблемах феноменологии». «Сущее, встречающееся в повседневном обиходе, — пишет Хайдеггер, — имеет, по преимуществу, характер незаметности. В окружающем нас доверительно близком мире мы не всякий раз и не постоянно воспринимаем явно вещи вокруг нас, даже когда мы собственно констатируем их подручность. Именно в силу того, что явная и надежная констатация бытия-под-рукой не может состояться, вещи некоторым особым образом окружают нас так, как они есть сами по себе»²⁶⁰. Подручное сущее имеет, таким образом, бытийный характер *незаметности*. В «Бытии и времени» эта мысль сформулирована с предельной чёткостью: «Ближайше подручному свойственно как бы прятаться в своей подручности, именно чтобы быть собственно подручным»²⁶¹.

В ходе экзистенциально-онтологической экспликации бытийного способа подручности Хайдеггер указывает на то, что термин «подручность» характеризует не *генезис* вещи, но (онтологически исходный) *способ её бытия*. Подручное — это не обязательно «произведённое человеком». Так называемые «природные вещи» также изначально бытийствуют как подручные. «В окружающем мире... оказывается доступно и сущее, само по себе не требующее изготов-

ления, всегда уже подручное... В применяемом средстве через применение сооткрыта «природа», «природа» в свете природных продуктов»²⁶². «Природа... не должна здесь пониматься как только еще наличное — ни как *природная сила*. Лес это древесина, гора каменоломня, река гидравлический напор, *ветер это ветер «в парусах»*»²⁶³. Природа, о которой здесь идёт речь, имеет способ бытия подручного сущего, она не просто наличествует, она включена в целость средств имени-дела.

Итак, подручное — это не отдельный «регион» сущего, который существует *наряду* с другими регионами (например, регионом наличного, «природного»). Подручность — это онтологически первоначальный способ «данности» *всякого* сущего. Подручность «представляет собой изначальный способ бытия *всего* «внутримирового» сущего» [3, с. 7] (курсив Инишева. — *И. Д.*). И. Инишев разъясняет значение этой «изначальности»: «Выражение «изначальность» (*Ursprunglichkeit*) означает здесь, что в отношении «подручности» как способа бытия все прочие бытийные способы характеризуются как его (экзистентные) модификации»²⁶⁴.

Теперь нужно посмотреть, как в ходе экзистенциальной аналитики понимающего («осмотрительного») обращения с подручными средствами, целостью подручных средств (которое и есть исходный, первоначальный модус бытия-в-мире) Хайдеггер приходит к иному бытийному модусу — наличности. Как, собственно, *Dasein* в своем озаботившемся бытии в окружающем мире способно обнаружить нечто напоминающее «наличное сущее»? Наличность даёт о себе знать в определённых модусах обращения с подручными средствами. «К повседневности бытия-в-мире, — пишет Хайдеггер, — принадлежат модусы озабочения, дающие озаботившему сущему встретиться так, что мироразмерность внутримирного при этом выходит на свет... Эта *заметность* выдает подручное средство в известной неподручности. Здесь однако заложено: неприменимое просто валяется, — оно показывает себя средство-вещью, которая так-то выглядит и в своей подручности, так выглядящая, постоянно же была и наличной... Эта наличность непри-

²⁵⁹ Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. С. 128.

²⁶⁰ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / пер. с нем. А. Г. Чернякова. СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 433.

²⁶¹ Хайдеггер М. Бытие и время, 1997. С. 69.

²⁶² Там же. С. 70.

²⁶³ Там же. С. 70.

²⁶⁴ Инишев И. Н. Понятие мира в трансцендентальной и герменевтической феноменологии (соотношение мира и вещи в феноменологических концепциях Гуссерля и Хайдеггера) // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2007. № 11. С. 7.

менимого не вовсе еще лишена всякой подручности, *так* наличествующее средство еще не подвернувшаяся где-то вещь. Повреждение средства еще не простое изменение вещи, *не только случившаяся у чего-то наличного смена свойств*²⁶⁵. Наличность, таким образом, впервые обнаруживает себя в феномене повреждённого, неприменимого средства. Наличность обнаруживается как *неподручность* или как какой-то *минимум* подручности (то есть пригодности, употребимости) средства.

Также наличность обнаруживается в ситуации отсутствия под рукой нужного средства: «Подручное, чье отсутствие под рукой замечено, переходит в модус *навязчивости*... Растерянному разведению руками как дефективному модусу озабоченности приоткрывается всего-лишь-наличие подручного»²⁶⁶. Наличность, таким образом, — это первоначально наличность *подручного*; наличность открывается в особых («дефективных») модусах озабоченного обращения с подручным. Предельно чётко эта идея высказана Хайдеггером в «Основных проблемах феноменологии»: «Не-находящееся-под-рукой (*das Abhandene*) — это всего лишь модус подручного»²⁶⁷.

В так называемых «дефективных» модусах озабоченного обращения подручное открывается как *всего-лишь-наличное*. Не означает ли такая конструкция, что подручность есть всего лишь «надстройка», что подручное — это наличное, к которому «добавляется» специфическое «качество» средства? Казалось бы, что отрицательный ответ на этот вопрос уже дан, что он вытекает из всего предшествующего рассмотрения. Но сам этот вопрос не так прост, как может показаться на первый взгляд.

С. И. Голенков рассматривает этот вопрос в статье «О месте феномена «событие» в основоустройстве Dasein»: «Что выступает основанием подручности как способа обнаружения окружающего мира? Что позволяет окружающему миру предстать в структуре Dasein способом подручности? Ответ на этот вопрос кажется очевидным. Поскольку в средстве вместе с указанием его “для-чего” заложено также и указание на “материалы”, постольку подручное “имеется” только на основе того, что “уже-всегда-есть-вот”, т. е. наличного бытия, наличности. Хайдеггер задается вопросом: “Следует ли однако отсюда..., что подручность онтологически фундирована в наличности?”. У самого Хайдеггера нет прямого ответа на

этот вопрос»²⁶⁸. В ходе дальнейшего рассмотрения С.И. Голенков приходит к выводу, что и наличность и подручность бытийно укоренены в структуре со-бытия. Само онтологическое основоустройство Dasein «определено со-бытием, тогда как бытие-в-мире укоренено в со-бытии и является модусом бытия со-бытия»²⁶⁹. Заметим, что такая трактовка соотношения структур бытия-в и со-бытия весьма далека от хайдеггеровской и ориентирована на построение совсем иной онтологии. Бытие-в-мире не может быть «модусом» «со-бытия». «Со-бытие» — это *структура* бытия Dasein как бытия-в-мире.

Но для нас сейчас намного важнее отметить, что в текстах Хайдеггера как раз *есть* прямой ответ на поставленный выше вопрос. Подручность *не может* быть онтологически фундирована в наличности. Наоборот, подручность *фундирует* наличное в его бытии²⁷⁰. Неправомерно сводить всю хайдеггеровскую аналитику подручного и наличного к простой констатации, что наличное — это материал или основа «подручного». Наличное — это исходно не *материал*, но *модификация* подручного.

В так называемых «дефективных модусах озабоченности» (в ситуациях непригодности или нехватки средства) подручное *всего лишь* наличествует. Наличие (первоначально) — это характер, который может быть присущ подручному средству в определённых модусах озабоченности. Но в то же время этот характер наличия, наличность как способ бытия *не впервые возникает* в этих модусах, но именно «выводится на свет», *обнаруживается*.

Сторонники «реалистической» онтологии могли бы здесь возразить: коль скоро наличность обнаруживает себя как «основа», «субстрат» подручного, то неправомерно говорить об онтологическом приоритете подручности, неправомерно рассматривать озабоченное обращение с подручным средством как *исходный* модус бытия-в-мире. Хайдеггер, предвидя такое возражение, отвечает на него в работе «Пролегомены к истории понятия времени»: «Возможно, кто-то скажет, что это наличное — *окружающий мир как природа* — как раз и есть самая реальная реальность мира, без которой — т. е. без природы, земли, почвы — не могло бы существовать все, что на земле и из земли, все земное, даже и само вот-бытие... Что же означает это утверждение — что мир как природа является в аналитическом смысле реальнейшим? В буквальном смысле только одно:

²⁶⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 73.

²⁶⁶ Там же. С. 73.

²⁶⁷ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 433.

²⁶⁸ Голенков С. И. О месте феномена «событие» в основоустройстве Dasein // Вестник СамГУ. Гуманитарная серия. 2000. № 1(15). С. 12.

²⁶⁹ Там же. С. 12.

в мире есть сущее, которое неким особым образом соответствует смыслу реальности, а именно мировости. Но это как раз-таки не означает, что этот смысл мировости, которому удовлетворяет мир-природа как всегда уже наличное, следует искать именно в объективной природе»²⁷¹. Мир труда, мир озабоченности, мир, в котором подручное предстаёт как подручное, таким образом, отнюдь не является первичным в *онтическом* смысле. Онтически наличное (природа) кажет себя как основа, фундамент, а разного рода подручные вещи предстают как модификации природных объектов. Но *онтологически* всё обстоит иначе. *Онтологически* способ бытия природы укоренен в определённом модусе бытия-в-мире. При этом наличное природное сущее, *онтологически* будучи модификацией подручного, раскрывается и удостоверяется в качестве *всегда-уже*-наличного и предстаёт в онтическом опыте в качестве «первичного» и «исходного».

Такая трактовка соотношения подручного и наличного позволяет, помимо прочего, ответить на вопрос, сформулированный Р. Досталом в работе «Время и феноменология у Гуссерля и Хайдеггера»: «Если природу встречают только внутримирно, а внутримирность не относится к бытию природы, то встречаем ли мы природу, как она есть сама по себе?»²⁷². Не превращается ли природа в простую «проекцию естественных наук или нашей практической вовлеченности в нее»?²⁷³ Мы встречаем природу «как она есть сама по себе», но лишь в определённом модусе бытия-в-мире. Природа в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера — это, конечно же, не просто «проекция естественных наук». Но «природа» и «естествознание» друг от друга неотделимы. «Природа» и «естествознание» *онтологически* одновременны, хотя *онтически* природа открывается как предшествующая всякому естественнонаучному познанию. Впрочем, это самый общий и формальный ответ на поставленный вопрос. Онтологический статус понятия природы в фундаментальной онтологии заслуживает специального рассмотрения.

²⁷⁰ Как пишет по этому поводу А.Г. Черняков, «исходная тема фундаментальной онтологии — сущее как подручное» (*Черняков А. Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 415).

²⁷¹ *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. URL: <http://elenakosilova.narod.ru/studia/prolegomena0.htm> (дата обращения: 01.12.11).

²⁷² *Достал Р.* Время и феноменология у Гуссерля и Хайдеггера. URL: http://anthropology.rchgi.spb.ru/haidegger/haidger_i4.htm (дата обращения: 01.12.11).

²⁷³ Там же.

Именно в удержании фундаментального различия «онтического» и «онтологического» — ключ к исходному пониманию соотношения бытийных модусов подручности и наличности. Хайдеггер подчёркивает, что «онтические отношения зависимости в сфере мирового сущего — это не то же, что отношения фундирования в бытии»²⁷⁴. «Вещи, состоящие в онтических отношениях, и сами эти отношения не идентичны отношениям фундирования в бытии»²⁷⁵. Говорить об онтическом приоритете наличного (природного) сущего можно лишь в контексте определённых модусов бытия-в-мире; тогда как другие модусы бытия-в-мире могут вообще не обнаруживать ничего, напоминающего «просто лишь наличествующую вещь». Все возможные возражения против такой трактовки, в конечно счёте, основываются на неразличении онтического и онтологического.

Что даёт нам прояснение соотношения подручного и наличного в деле разграничения фундаментальной и региональной онтологий (соответственно, экзистенциальной аналитики историчности *Dasein* и региональной онтологии исторического)? Очень многое. Прежде всего, темой философии истории как региональной онтологии не является наличное сущее (или же сущее, *прежде бывшее наличным, но теперь уже неналичное*). Как мы знаем, исходно историчным является *Dasein* (которое никогда не налично, но всегда есть *экзистирую*). Через принадлежность миру экзистирующего *Dasein* внутримирное сущее приобретает «качество» историчности, а точнее, *открывается как историческое*. О каком внутримирном сущем в данном случае идёт речь — о подручном или о наличном? Или о том и о другом сразу? Сам этот вопрос, предполагающий *альтернативу* подручности и наличности в известном смысле некорректен. Подручное не есть *наряду* с наличным, так что один вид сущего (подручность) мы могли бы квалифицировать как историческое (или «потенциально» историческое), а другой вид сущего (наличное, «природу» в новоевропейском смысле слова) — как внеисторическое.

Прояснение соотношения подручного и наличного позволяет заключить, что подручное не является определённым «регионом сущего» (даже если термин «регион» мы понимаем в самом широком смысле), наличное также не составляет «особый» регион, но экзистенциально-онтологически является *модификацией* подручного. Сущее, именуемое «историческим», может быть подручным (то есть

²⁷⁴ *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. URL: <http://elenakosilova.narod.ru/studia/prolegomena0.htm> (дата обращения: 01.12.11).

²⁷⁵ Там же.

всё ещё «быть в употреблении») или находиться в музее в качестве экспоната (то есть быть «просто наличной» вещью, которую «просто рассматривают») или же существовать в каком-то ином модусе. В любом случае его бытийная черта историчности определяется не его «собственными» «характеристиками», но принадлежностью миру сбывшегося Dasein. Неприсутствиеразмерное сущее исторично постольку, поскольку оно *принадлежит*²⁷⁶ миру *уже сбывшегося*²⁷⁷ Dasein. Перейдём теперь непосредственно к вопросу о соотношении фундаментальной и региональной онтологии и рассмотрим этот вопрос на материале философии науки и философии истории.

2. Проблема соотношения фундаментальной онтологии и региональной онтологии в горизонте герменевтической феноменологии

В текстах М. Хайдеггера нет прямого ответа на вопрос о соотношении фундаментальной и региональной онтологий. Не сказано также напрямую и о том, что может и должно служить критерием для выделения региональных онтологий. Тем не менее, в «Бытии и времени», «Основных проблемах феноменологии» и «Прологоменах к истории понятия времени» можно найти отдельные замечания, которые позволяют прояснить сами эти вопросы и ответить на них²⁷⁸.

В § 7 «Бытия и времени» сказано: «Выделение бытия сущего и экспликация самого бытия есть задача онтологии»²⁷⁹. Онтология, о которой здесь идёт речь, разумеется, не является *одной из* философских дисциплин *наряду с другими* (например, «эпистемологией» и «аксиологией»). «С употреблением термина онтология, — пишет Хайдеггер, — ничего не сказано... в пользу какой-то определенной философской дисциплины, которая стояла бы во взаимосвязи с прочими.

²⁷⁶ Именно принадлежит (теперь принадлежит), а не «принадлежало».

²⁷⁷ «Уже сбывшееся Dasein» означает, опять же, совсем не обязательно «фактично умершее». Нет и не может быть однозначной корреляции между онтическим фактом «физической смерти» и экзистенциально-онтологической характеристикой Dasein как «уже сбывшегося». Умереть в онтическом смысле не означает сбыться в экзистенциально-онтологическом смысле. И наоборот, сбыться — совсем не обязательно означает: «умереть».

²⁷⁸ Помимо названных работ, нужно отметить ещё статьи Хайдеггера «Наука и осмысление» и «Феноменология и теология», а также «Цоллико-перовские семинары».

²⁷⁹ Хайдеггер М. Бытие и время, 1997. С. 27.

Вообще надо не задаче той или иной предданной дисциплины удовлетворять, но наоборот: из объективных необходимостей определенных вопросов и из способа проработки, требуемого «самими вещами», может в любом случае сформироваться дисциплина²⁸⁰. Из этого следует, что существующие «философские дисциплины» как минимум нуждаются в онтологическом (экзистенциально-онтологическом) обосновании.

В § 3 «Основных проблем феноменологии» бытие определяется как «подлинная и единственная тема философии». «Это означает в негативной форме: философия не есть наука о сущем, но наука о бытии, или, как говорит греческое выражение, — онтология»²⁸¹. Таким образом, любая «дисциплина», претендующая на статус «дисциплины философской», по определению, является *онтологией*.

Философия есть наука о бытии. «Все нефилософские науки имеют своей темой сущее и именно таким образом, что оно для них как сущее всегда дано заранее. Оно ими наперед положено, ими пред-положено, оно для них positum. Все положения нефилософских наук, а также математики, суть позитивные положения. Мы называем поэтому все нефилософские науки в отличие от философии позитивными науками. Позитивные науки занимают сущим, т. е. всякий раз определенными [его] областями, например, природой»²⁸². В отличие от частных позитивных наук, философия как онтология является наукой *непозитивной*²⁸³.

В аспекте соотношения философии как науки о бытии и позитивных наук важен и показателен следующий фрагмент: «Попытка положить в основание философии... антропологию, понимаемую психологией в качестве позитивной науки, еще более бессмысленна,

²⁸⁰ Там же. С. 27.

²⁸¹ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 13.

²⁸² Там же. С. 15.

²⁸³ «В противоположность позитивности частных наук о сущем, — пишет А. Б. Паткуль, — можно говорить о непозитивности предмета философии и непозитивности самой философии как науки» (Паткуль А. Б. Предмет философии и понятие науки в онтологии Хайдеггера // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Вып. 2. СПб. : Издательство Санкт-Петербургского университета. 2006. С. 17). «Предмет» философии как фундаментальной онтологии — это бытие. Бытие же никогда не является чем-то положенным или предположенным. Здесь нужно подчеркнуть, что бытие является «предметом» философии, конечно же, совсем в ином смысле, нежели сущее (тот или иной регион сущего) является предметом позитивной науки.

чем попытка с помощью химии и физики материальных вещей обосновать геометрию. От этой науки, какой бы ни было состояние ее развития, мы не можем ожидать никакой помощи в прояснении какой бы то ни было философской проблемы»²⁸⁴. Отношение философии и онтических наук в известном смысле является отношением *односторонним*: последние, конечно, могут существовать и без философии, но при этом их основания остаются непрояснёнными, философия же есть нечто *большее*, чем просто критика науки (рефлексия по поводу науки), и так называемые «достижения» частных наук ничем не могут помочь философии в решении собственно философских вопросов.

Само понятие «региональная онтология» отсылает нас к понятию *региона*. Что понимается под «регионом» в контексте герменевтической феноменологии? Этот вопрос обсуждается в статье А. Б. Паткуля «Понятие региона в феноменологии Э. Гуссерля и М. Хайдеггера»²⁸⁵. Как отмечает А.Б. Паткуль, «Проблема различия регионов имеет прямое отношение к проблеме внутренней архитектоники философского знания, к порядку его тем, а также к проблеме возможности осмысленного соотношения философии и нефилософских наук»²⁸⁶.

Рассматривая понятие региона в фундаментальной онтологии, Паткуль обращается к хайдеггеровскому тезису о множественности возможных модификаций бытия (способов быть). «Согласно этому тезису, сущее должно различаться не только своим «что», эйдосом, родовой сущностью, как полагала прежняя онтология, сводя все способы бытия к одному - наличию, но и своим способом быть»²⁸⁷. В «Основных проблемах феноменологии» этот тезис сформулирован следующим образом: «Каждое сущее имеет некоторый способ быть. Вопрос в том, носит ли этот „способ-быть” в каждом сущем один и тот же характер — как это полагала античная онтология и, в сущности, вынуждена утверждать и последующая философия вплоть до сего дня — или отдельные способы бытия различаются между собой»²⁸⁸.

Согласно Хайдеггеру, сущее различается не только по своему «что», но также и по способу своего бытия. Причём *именно различие по способу бытия является собственной темой онтологии*. Но бы-

тие (неприсутствиеразмерного) сущего при этом нельзя рассматривать в отрыве от бытия Dasein, в отрыве от бытия-в-мире. Способ бытия (неприсутствиеразмерного) сущего — это всегда также и какой-то модус бытия-в-мире. Слово «также» здесь даже не вполне уместно, так как сущее открывается как сущее всегда в определённом модусе бытия-в-мире.

А. Б. Паткуль показывает, что «различие способов бытия для Хайдеггера выступает первым основанием для различия регионов, которые выступают для него в качестве именно регионов так-то и так-то сущего»²⁸⁹. В основании различения регионов лежит различение способов (или модусов) бытия сущего. Впрочем, здесь возникают новые вопросы: что такое «модус бытия»²⁹⁰ и какие модусы бытия могут быть эксплицированы в фундаментальной онтологии? В указанной статье А. Б. Паткуля гораздо больше вопросов, чем ответов. Заранее можно сказать лишь то, что различение бытийных модусов (и коррелятивных им бытийных регионов) имеет априорный характер и является делом фундаментальной онтологии, а не частных позитивных наук.

Как соотносятся понятия «регион сущего» (или *бытийный регион* сущего) и «предметная область науки»? Этот вопрос представляется важным (или даже решающим) для прояснения статуса «региональной онтологии». Он обсуждается М. Хайдеггером в работе «Пролегомены к истории понятия времени».

Прежде всего, нужно обратить внимание на формулировку § 2 — «Пролегомены к феноменологии истории и природы на путеводной нити истории понятия времени». Что здесь понимается под «феноменологией истории и природы»? В ходе ответа на этот вопрос мы придём к необходимости различения «бытийного региона» и «предметной области науки» (тематического предмета науки).

«Называя эти два понятия — история и природа, — мы, прежде всего, думаем о тех предметных областях, что изучаются двумя главными группами опытных наук (естествознание и науки о духе, о культуре, об истории). Нам привычно и мы склонны видеть историю и природу сквозь призму наук, которые их изучают. Но тем

²⁸⁴ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 69.

²⁸⁵ Паткуль А.Б. Понятие региона в феноменологии Э. Гуссерля и М. Хайдеггера // Логос. 2010. № 5 (78). С. 16.

²⁸⁶ Там же.

²⁸⁷ Там же.

²⁸⁸ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 22.

²⁸⁹ Паткуль А. Б. Понятие региона в феноменологии Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. С. 17.

²⁹⁰ Интуитивно понятно, что в качестве модусов бытия-в-мире могут быть названы, например, «наука», «религия», «искусство», возможно, «политика» и «этика». Но *основания* выделения и различения этих модусов остаются непрояснёнными.

самым история и природа оказываются доступны как раз-таки лишь настолько, насколько они являются тематическим предметом этих наук. Однако еще не решено, действительно ли некоторая предметная область с необходимостью дает нам также то поле действительности, из которого впервые извлекается тематика наук. Еще не сказано, что если историческая наука имеет дело с историей, то история, как она понимается в науке, уже и с необходимостью оказывается также и собственно исторической действительностью, — а главное, не сказано, способно ли историческое познание исторической действительности однажды усмотреть историю в ее историчности. Может статься, что от возможного способа научного раскрытия некоторой предметной области с необходимостью остается скрытым что-то существенное, — и даже должно оставаться таковым, если наука желает отвечать своей собственной задаче»²⁹¹. Из этого фрагмента можно извлечь следующие принципиальные положения:

- философия не может довольствоваться той спонтанно сложившейся дифференциацией «предметных областей», которая (всякий раз уже) имеет место быть и предполагается в позитивных науках;

- «поле действительности» (или «бытийный регион») есть всего лишь *возможный* предмет (предметная область) соответствующей позитивной науки; «история» и «природа» — это не только и не прежде всего «предметные области науки», но исходно — «бытийные регионы»;

- то существенное, что всякий раз необходимо остаётся скрытым от науки (научного изучения, научной тематизации), есть *способ бытия* и *бытийные структуры* соответствующего бытийного региона.

«В науках история и природа нивелированы до предметных областей»²⁹². Феноменология же истории и природы должна раскрыть действительность именно так, как она показывает себя *прежде*, чем наука обращается к ней со своими вопросами, и в качестве той действительности, данность которой предшествует вопросам науки: не феноменология наук об истории и природе и не феноменология истории и природы как объектов этих наук, но феноменологическое раскрытие изначального способа бытия и конституции ис-

тории и природы»²⁹³. Этот фрагмент имплицитно содержит в себе ответ на вопрос о «дисциплинарном статусе» региональной онтологии. Под «феноменологией истории» и «феноменологией природы» здесь как раз и понимаются искомые *региональные онтологии*. Сказано, что феноменология истории и природы раскрывает действительность *прежде*, чем к (изучению) этой действительности обращается соответствующая (позитивная) наука. Слово «прежде» здесь, разумеется, имеет не хронологический, но *логический* и/или *онтологический* смысл. Феноменология истории не *хронологически предшествует* историографии²⁹⁴, но *онтологически фундирует* её. Всякая историография предполагает (региональную) онтологию (феноменологию) исторического.

Хайдеггер в приведённом фрагменте подчёркивает, что феноменология истории и природы (то есть региональная онтология природы и истории) — это не «теория наук» и не феноменология «объектов» науки. Региональная онтология исторического имеет дело с *самим историческим в его специфической реальности*, а не с историей *как объектом исторической науки*. Феноменология истории не является также и теорией *исторической науки*, она есть нечто большее и иное, нежели просто «критика историографии». Региональная онтология исторического возможна *до* и *без* всякой историографии, так как само историческое сущее для того, чтобы быть историческим, вовсе ещё не нуждается ни в какой историографии.

Не будучи сама теорией соответствующей науки, региональная онтология *обеспечивает почву* для теории наук: «Во-первых, для интерпретации их происхождения из донаучного опыта, во-вторых, для демонстрации их специфического подхода к предданной действительности, и, в-третьих, для определения того, как на основе такого исследования образуются понятия»²⁹⁵. Региональная онтология, таким образом, имеет дело с *донаучным* (дотеоретическим, до-рефлексивным) *опытом* того или иного сущего. Особый интерес в этой связи с такой трактовкой соотношения региональной онтологии и позитивной науки приобретает дисциплинарный статус *философии науки*.

²⁹¹ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. URL: <http://elenakosilova.narod.ru/studia/prolegomena0.htm> (дата обращения: 01.12.11).

²⁹² Сама формулировка «история и природа нивелированы до предметных областей» предполагает, что *бытийный смысл* истории и природы *не исчерпывается* тем, что они являются предметными областями соответствующих наук.

²⁹³ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени.

²⁹⁴ Скорее, наоборот: феноменология истории как региональная онтология имеет дело с историческим, которое так или иначе уже понятно, то есть артикулировано, в том числе (хотя и не единственно) и в модусе «научной историографии».

²⁹⁵ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени.

В контексте экзистенциально-герменевтической философии наука есть не что иное, как особый модус бытия-в-мире. В современной отечественной философии онтологический подход к пониманию науки представлен, в частности, в работах В. Т. Фаритова²⁹⁶. Кратко остановимся на тех положениях В. Т. Фаритова, которые непосредственно связаны с нашей темой.

«Наука как феномен есть модус человеческого бытия и модус бытия как такового»²⁹⁷. «Возникновение научной установки связано с модификацией фундаментальных экзистенциалов человеческого бытия – бытия-в-мире и бытия-с-другими. Смысл этой модификации заключается в переходе от первопорядковой сферы (сферы первичного рассеяния человеческого бытия) к сфере объектности – объективному миру»²⁹⁸. «Наука в собственном смысле, как самостоятельный модус человеческого бытия раскрывается с установлением сферы трансцендентной миру объектности как онтологического основания имманентной миру объектности. Объектность имманентной сферы раскрывается как особый слой означающего бытия, означаемое которого – трансцендентная объектность. Наука становится модусом отстранения человеческого бытия к абсолютному Иному – к тому, что максимально удалено от бытийной сферы собственно человеческого бытия (от мира первопорядковой сферы)»²⁹⁹. Представляется, что такая трактовка науки как модуса «отстранения» человека к «абсолютно Иному» в недостаточной степени учитывает тот факт, что «научное исследование» само по себе есть не что иное, как *одна из фактических экзистентных возможностей Dasein*. «Объектный» мир науки представляет собой *модификацию* «окружающего» (повседневного) мира, но совсем непонятно, почему научное исследование этого «мира» трактуется автором как модус «отстранения человеческого бытия к абсолютному Иному».

²⁹⁶ См.: Фаритов В. Т. На пути к интегральной реальности. Онтология научного дискурса. Ульяновск : УлГТУ, 2008; *его же*. Место и роль трансцендентной объектности в онтологическом основании науки // Известия Саратовского государственного университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2009. № 4. С. 35–38 и др. работы.

²⁹⁷ Фаритов В. Т. Новый подход к феноменологическому осмыслению науки (тезисы) URL: http://www.portalus.ru/modules/philosophy/rus_readme.php?subaction=showfull&id=1204711052&archive=&start_from=&ucat= (дата обращения: 01.12.11).

²⁹⁸ Там же.

²⁹⁹ Там же.

«Наука как специфический бытийный модус представляет собой один из типов дискурса: дискурс реальности. Бытийный поток самотрансценденции фильтруется и организуется здесь по принципу остановки и фиксации... Наука как модус бытия есть один из способов фильтрации, приостановки бытийного потока и выделения специфической области бытия – сферы абсолютного Иного»³⁰⁰. Связь «науки» с «реальностью» и «дискурсом реальности» представляется значимой, и эта связь неоднократно отмечалась в философской литературе. Что же касается второго тезиса автора, то он (в контексте заявленного «феноменолого-онтологического» подхода) вызывает сомнения.

В. Т. Фаритов в своей трактовке науки постоянно ссылается на Хайдеггера и других феноменологов, но, фактически, его «онтология науки» стоит намного ближе к «философии жизни» А. Бергсона, нежели к экзистенциальной аналитике Хайдеггера. В пользу этого говорит, в частности, постоянно используемая автором метафора «*бытийного потока*»³⁰¹ («бытийного потока самотрансценден-

³⁰⁰ Фаритов В. Т. Наука как модус бытия: феноменолого-онтологический подход : автореф. дис. ... канд. философ. наук. М., 2010. С. 11.

³⁰¹ «Человеческое бытие, – пишет В. Т. Фаритов, – представляет собой модус бытия как такового и не может служить предельным горизонтом онтологического вопрошания» (Фаритов В. Т. Наука как модус бытия: феноменолого-онтологический подход). Здесь, по-видимому, кроется главное расхождение между нашей трактовкой науки и трактовкой В. Т. Фаритова. «Человеческое бытие» – это не модус «бытия как такового». Бытие присутствиеразмерного сущего и бытие неприсутствиеразмерного сущего – это *не два различных модуса* «бытия как такового». Говоря о бытии Dasein как о бытии-в-мире, речь вовсе не идёт о том, что в мире («внутри» мира) «наряду» с Dasein существуют (бытийствуют) ещё какие-то другие виды сущего (вещи, организмы и пр.). Бытии Dasein как понимающе-истолковывающее бытие-в-мире – это с самого начала бытие *при-внутримиром-сущем*. В. Т. Фаритов различает два уровня философского осмысления науки. На экзистенциально-герменевтическом уровне наука рассматривается как модус «человеческого бытия», на уровне «онтологическом» – как модус «бытия как такового». Оставляя открытым вопрос о правомерности различения этих двух уровней, отметим, что на онтологию Хайдеггера в обосновании этого различения опереться уж точно нельзя. Фундаментальная онтология является незавершённым (*незавершаемым?*) философским проектом и, по сути, оставляет открытым вопрос о смысле «бытия вообще» (бытия как такового). Неправомерно, поэтому, говорить о науке как о модусе «бытия как такового», *ссылаясь при этом на Хайдеггера*.

ции»). Понимание бытия как «бытийного потока» — отличительный признак именно «философии жизни» и, возможно, феноменологии Гуссерля, но такое понимание весьма далеко от хайдеггеровской герменевтической феноменологии.

Примечательно, что В. Т. Фаритов *отделяет* свой собственный («онтологический») подход к науке от «экзистенциально-герменевтического» подхода. При этом, согласно автору, «онтологический подход» фундирует все прочие (в том числе и экзистенциально-герменевтический) подходы к осмыслению науки. Вопреки такой трактовке, необходимо, вслед за Хайдеггером признать, что «онтологический подход» и подход «экзистенциально-герменевтический» — это именно *одно и то же*, так как онтология в понимании Хайдеггера — это и есть *экзистенциально-герменевтическая феноменология*. Подход Хайдеггера — это экзистенциально-герменевтический подход; он же и должен рассматриваться в качестве *исходно-онтологического* подхода к осмыслению науки.

Тем не менее, некоторые идеи автора (в частности, о различении имманентной и трансцендентной объектности, о принципиальном метафизическом характере науки, о временности как фундаментальном условии бытия науки) представляют несомненный интерес в контексте переосмысления дисциплинарного статуса философии науки.

Коль скоро наука представляет собой один из модусов бытия-в-мире (и коррелятивный этому модусу бытийный регион или квазирегион), в котором всё сущее разомкнуто определённым образом, философию науки логично было бы истолковать как региональную онтологию. Но как быть в этом случае с определением региональной онтологии как *критики донаучного опыта*? Должна ли философия науки в качестве своей основной темы рассматривать тот «донаучный» опыт, который лежит в основании всякой «научной деятельности»? Что это за опыт и где (в чём) он преимущественно «локализуется»? Как соотносится философия науки с другими региональными онтологиями, в том числе с онтологией природы и онтологией истории? Все эти вопросы требуют самостоятельного рассмотрения и фактически выходят за рамки нашей работы. Но, к *прояснению смысла* этих вопросов мы всё же обратимся, когда окончательно прояснится само понятие «региональной онтологии».

Хайдеггер характеризует региональную онтологию как «*продуктивную логику*»: «Поскольку к действительности — как к природе, так и к истории — можно приблизиться, в некотором смысле перескочив через науки, постольку это донаучное, собственно философское ее размыкание оказывается тем, что я обозначаю как *про-*

дуктивную логику, как предварительное размыкание и понятийную проработку возможных предметных областей наук; эта логика не следует, подобно традиционной теории науки, за определенным фактом какой-либо случайной, исторически пред-данной науки, чтобы исследовать ее структуру, но первой входит в первичное предметное поле возможной науки и, размыкая бытийную конституцию этого поля, тем самым впервые предоставляет науке базовую структуру ее возможного предмета»³⁰². Региональная онтология в некотором смысле *перескакивает* через фактически наличные позитивные науки, *размыкая* тот или иной бытийный регион сущего (и его бытийное устройство), который становится *возможным* предметным полем той или иной науки (тех или иных наук).

Таким образом, «перед феноменологией стоит задача: «сделать понятными предметные регионы *прежде* их научной обработки, и лишь на этом основании сделать понятной и самое науку»³⁰³. Такая трактовка соотношения региональной онтологии и позитивной науки позволяет в последней видеть ту область, в рамках которой решаются *парадигмальные* вопросы науки и преодолеваются «кризисы» в развитии науки. «Действительный смысл нынешнего *кризиса наук*, — пишет Хайдеггер, — показывает, что приблизиться к предметным полям невозможно на пути, ведущем через теорию фактически наличных наук»³⁰⁴.

³⁰² Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. URL: <http://elenakosilova.narod.ru/studia/prolegomena0.htm> (дата обращения: 01.12.11). В другой своей работе Хайдеггер так характеризует логику науки: «Логика — это не производимое задним числом формулирование метода наук, но их водительница: забегая вперед, она раскрывает фундаментальные понятия науки» (Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) // Вопросы философии. 1995. № 11. С. 144).

³⁰³ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени.

³⁰⁴ Там же. И. Инишев в этой связи замечает, что «отказ от ориентации на современные науки не означал для Хайдеггера отказа от идеи научной строгости». «Напротив, он нацелен на ее радикализацию. Радикализация научной строгости, осуществляемая в феноменологии, ведет, по словам Хайдеггера, к истокам научности, которая обретает свой первоначальный смысл из основной установки «симпатии к жизни» и которая «не сопоставима со «строгостью» производных, не изначальных наук» (Борисов Е., Инишев И., Фурс В. Практический поворот в постметафизической философии. Т. 1. Вильнюс : ЕГУ, 2008. С. 31).

Суть кризиса наук Хайдеггер усматривает в том, что «стало проблематичным базовое отношение отдельных наук к тем вещам, к которым обращены их вопросы. Исходное отношение к вещам стало шатким, и возникло стремление к предварительному осмыслению их базовой структуры, т. е. стремление устранить шаткость основных понятий той или иной науки, или придать им устойчивость на основе изначального знания вещей»³⁰⁵. Феноменология как онтология как раз и призвана обеспечить такое «исходное отношение к вещам» и выработать «изначальное знание вещей».

«Если науки должны быть не просто случайным предприятием, правомерность которого обосновывается одной только апелляцией к традиционному ходу жизни, если возможность их существования проистекает из смысла, который они имеют в человеческом востытии, то решающая задача — то место, где кризис призван к ответу, — состоит в следующем: привести сами вещи — прежде чем они будут скрыты определенными научными вопросами, — к данности в изначальном опыте»³⁰⁶. Таким образом, окончательно проясняется значение региональных онтологий для частных позитивных наук. Задача философии как онтологии заключается в том, чтобы привести «вещи» к данности в изначальном опыте. Под «изначальным» опытом здесь понимается опыт донаучный, дотеоретический, опыт *бытия-в-мире*.

Философия как региональная онтология, занимает *промежуточное* положение между фундаментальной онтологией как экзистенциальной аналитикой Dasein и конкретными позитивными науками о сущем. Если фундаментальная онтология есть наука о бытии (о бытии Dasein как бытии-в-мире³⁰⁷), то региональная онтология является наукой о том или ином *модусе бытия-в-мире* и о *бытийном регионе сущего*, разомкнутом в соответствующем модусе. Не вызывает сомнений, что региональная онтология *основывается* на онтологии фундаментальной. Региональная онтология не привносит ничего нового в структуру экзистенции, эксплицированную в экзистенциальной аналитике Dasein. Правомерно ли утверждать, что региональная онтология является *дополнением* онтологии фундамен-

³⁰⁵ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени.

³⁰⁶ Там же.

³⁰⁷ Данный тезис может показаться как минимум спорным, так как в фундаментальной онтологии речь ведь идёт об экспликации смысла «*бытия вообще*». Но как раз эта декларируемая цель и остаётся нереализованной и даже непрояснённой. Наша интерпретация удерживается в горизонте экзистенциальной аналитики Dasein, в которой бытие есть всякий раз *познающее бытие-в-мире* (смысл которого есть *временность*).

тальной? Едва ли. Региональная онтология по отношению к онтологии фундаментальной является не столько *дополнением*, сколько *разъяснением и конкретизацией*.

Так, экзистенциальная аналитика Dasein эксплицирует исходную (экзистенциальную) историчность Dasein, проясняет соотношение между историчностью и временностью, различает исходную историчность Dasein и производную историчность внутримирного сущего, а также собственную и несобственную историчность Dasein. Также в контексте экзистенциальной аналитики даётся ответ на вопрос об экзистенциально-онтологических основаниях историографии и проясняется соотношение между историчностью и «историографичностью». Что остаётся на «долю» философии истории как региональной онтологии исторического? Не ставя перед собой цели окончательно очертить область компетенции региональной онтологии исторического, приведём в качестве примеров лишь некоторые вопросы:

- На каком основании следует различать историческое и внеисторическое?
- Как возможна *научная* историография?
- Как соотносится историческое познание с другими формами репрезентации исторического прошлого?
- Можно ли усмотреть принципиальное различие между научной и художественной репрезентациями прошлого и, если да, то в чём это различие заключается?

Некоторые из этих вопросов будут обсуждаться нами в следующей главе. Пока же для нас важно выяснить: *на каком основании* мы разделяем вопросы, относящиеся к компетенции экзистенциальной аналитики историчности Dasein и вопросы, относящиеся к региональной онтологии исторического? Ответ на этот вопрос лежит в исходном понимании значения самого термина «регион» (бытийный регион как квазирегион) и различия *регионального* (квазирегионального) и *нерегионального*. Формальный ответ на поставленный вопрос даётся очень легко: философия как экзистенциальная аналитика Dasein имеет дело с *нерегиональным*, тогда как философия как региональная онтология имеет дело с каким-то бытийным регионом сущего. При этом бытийный регион сущего не является *априори* областью *наличного бытия*³⁰⁸.

³⁰⁸ Вопрос о том, можно ли и, если да, то в каком смысле, рассматривать саму «наличность» как один из бытийных регионов сущего, мы оставляем открытым.

Обратимся к понятию «нерегионального медиума», которое использует И. Инишев в ходе интерпретации философии Хайдеггера.

Специфику фундаментальной онтологии как герменевтической феноменологии И. Инишев видит в том, что она предполагает тип философствования, который «осуществляется в нерегиональном медиуме, “располагающемся” по эту сторону традиционного онтологического разделения сфер мышления/речи и практики/действия»³⁰⁹. Фундаментальная онтология имеет дело с *нерегиональным* (лучше — «*дорегинальным*») измерением опыта бытия-в-мире. Нерегиональный (дорегинальный) характер «предмета» фундаментальной онтологии Инишев связывает с *сущностно языковым* характером бытия-в-мире. «Нерегиональность среды, или медиума, языкового опыта подразумевает, прежде всего, невозможность объективации. Медиум здесь — не инструмент-посредник и не один из граничащих друг с другом предметных регионов. Медиум представляет собой первичную сферу, по отношению к которой невозможно занятие внешней позиции, равно как невозможны локализация внутри нее и определение ее контуров. Нерегиональность среды языкового опыта коррелирует с ее перформативностью. Языковой медиум никогда не “дан”, но всякий раз “размыкается” и инсценируется»³¹⁰. Язык в горизонте герменевтической феноменологии не есть предметный регион, *существующий* с регионом «внеязыкового» опыта и сущего, язык — это первичная сфера, не допускающая объективации, ускользающая от объективации. В этом смысле вполне правомерно говорить о *фундаментальной онтологии языка* и интерпретировать экзистенциальную аналитику Dasein как *фундаментальную онтологию языка*, что и делает Ф. фон Херрманн³¹¹.

Несмотря на то, что язык в его исходном и собственном значении есть «*медиум*», а не *регион*, было бы неправильно отказывать «регионалистскому» рассмотрению языка в праве на существование. Речь идёт при этом именно о философском, а не о научном (лингвистическом) рассмотрении. Конечно, всякий опыт бытия-в-мире является сущностно языковым, но при этом всякий раз сохраняется и удерживается различие между, например, «восприятием» и собственно «вербальными» практиками. В *исходно-онтологическом* смысле

³⁰⁹ Борисов Е., Инишев И., Фурс В. Практический поворот в постметафизической философии. Т. 1. Вильнюс : ЕГУ, 2008. С. 85.

³¹⁰ Там же. С. 70.

³¹¹ См.: Херрманн Фр.-В. фон. Фундаментальная онтология языка / пер. с нем. И. Инишева. Мн. : ЕГУ : Прописи, 2001.

«восприятие» также, как и прочие бытийные феномены, является сущностно языковым, но *онтически* различие между языковым и неязыковым всякий раз сохраняется и удерживается. Иначе, лингвистика как *наука* о языке была бы невозможна. Региональная онтология языка возможна постольку, поскольку язык выступает в качестве бытийного региона, поскольку мы можем *отличать* языковой опыт от неязыкового³¹².

Всё, что выше было сказано о языке как структуре бытия-в-мире и бытийном регионе в некотором смысле можно отнести и к истории. Поскольку речь идёт об историчности как исходной онтологической структуре темпорального бытия-в-мире, мы находимся в горизонте фундаментальной онтологии. Поскольку же мы *в самом бытийном устройстве Dasein* находим основания для различения исторического и неисторического (внеисторического, сверхисторического³¹³), мы попадаем в измерение *региональной онтологии исторического*. Темой (собственным предметом) философии истории как региональной онтологии выступает бытийный регион исторического в его отличии от неисторического. Такая трактовка философии истории и её предмета позволяет понять, как возможно историческое познание, как возможна историография как позитивная наука.

Региональная онтология, как мы выяснили, — это *предваряющее* исследование того или иного бытийного региона. В рамках региональной онтологии осуществляется *донаучная* тематизация определенного бытийного региона сущего. Тематизация («раскрытие»), сущего в рамках региональной онтологии является донаучной в том смысле, что, что она необходимо (логически и/или онтологически) предшествует научным изысканиям той или иной дисциплины. «Так как всякая наука, — пишет Хайдеггер, — имеет дело с какой-нибудь

³¹² Ещё раз подчеркнём: речь не идёт о регионе *наличного* бытия. Нужно признать, что термины «регион» и «региональная онтология» не вполне удачны. Речь идёт о *квазирегione* и *квазирегинальности*.

³¹³ Выражения «неисторическое» и «сверхисторическое» вовсе не составляют оппозицию исходной (экзистенциальной) историчности Dasein, но являются её модификациями. «Лишь потому, — пишет Хайдеггер, — что существование... исторично в себе самом и может иметь свое собственное прошлое, могут быть и неисторичные эпохи, т. е. те, которые видят прошлое не как таковое, но целиком расходятся в настоящем, что тоже есть только один определенный вид бытия временным и историчным» (Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) // Вопросы философии. 1995. № 11. С. 144).

областью сущего, она уже необходимо приобщена и отнесена к открываемости этого сущего как сущего, т. е. к главным определениям своего бытия; например, физика — к причине, действию, материи, силе, закону... Физика основана на невысказанной онтологии»³¹⁴. Наука физика основана на региональной онтологии природы и нуждается в последней как в своём основании.

Однако тем самым ещё не сказано, что назначение того, что именуется региональной онтологией природы, сводится к «обслуживанию» наличных форм естествознания. «Философия природы» как региональная онтология, очевидно, возможна и *вне* всякого естествознания. В этой же работе Хайдеггера содержится важная онтологическая характеристика науки («новоевропейской науки») как «априорного проекта». Под это формальное определение («априорный проект») подпадает, разумеется, не только наука, но и другие фундаментальные *способы быть* («религия», «искусство», «политика» и пр.). Региональная онтология, таким образом, — это не что иное, как *реконструкция* того или иного «априорного проекта».

В рамках фундаментальной онтологии проводится различие и обоснование фундаментальных способов быть, бытийных регионов, модусов бытия-в-мире или «априорных проектов». Характеристика и тематизация их входит в компетенцию не фундаментальной, но соответствующих региональных онтологий. Если вопрос фундаментальной онтологии — это вопрос о смысле бытия вообще, то основной вопрос региональной онтологии — это вопрос о смысле того или иного *экзистенциально значимого модуса бытия*. Вопрос о соотношении различных модусов бытия — это вопрос фундаментальной, а не региональной онтологии. Философия науки как региональная онтология не может поэтому ставить и решать, например, вопрос о соотношении «науки» и «религии».

Обратимся теперь к *иной* возможной трактовке соотношения «фундаментальной онтологии», «региональной онтологии» и «позитивной науки». В современной российской философии наибольшее внимание этой проблеме уделяют А. Б. Паткуль и С. А. Коначева³¹⁵.

«Философия науки, — пишет А. Б. Паткуль, — должна рассматривать науку, ... показывая, почему именно научная деятельность не случайным, а необходимым образом принадлежит суще-

ству человека, почему тот без науки оказывается немислимым в своём бытии как таковой. Равным образом философия науки должна демонстрировать, как наука соотносится с другими существенными возможностями человека, такими как религиозная вера, искусство, политическая жизнь, повседневность и т. д.»³¹⁶. В приведённом фрагменте философия науки фактически отождествляется с фундаментальной онтологией. Этой дисциплине приписываются задачи, входящие в компетенцию фундаментальной онтологии.

В составе «философии науки» А. Б. Паткуль предлагает различать «общую философию науки» и «специальные разделы философии науки»: «Философия науки должна быть дисциплиной, состоящей из двух частей. Первой частью должна выступать общая философия науки, а второй — специальные разделы таковой»³¹⁷. При этом «специальная философия науки спрашивает, с одной стороны, о сущности предметности изучаемой *определёнными* науками в ее всеобщем измерении, а с другой стороны, о способе существования этой предметности, поскольку эти вопросы не могут быть поставлены и разрешены самими науками»³¹⁸. Специальные части философии науки «более всего подходят на то, что в истории философии, прежде всего, благодаря философии феноменологической, известно под названием региональных онтологий»³¹⁹. Соотношения «общей философии науки» и «специальных разделов философии науки» не совсем ясно. Если «специальные разделы» полностью входят в состав «общей философии науки», то последняя с неизбежностью отождествляется с фундаментальной онтологией как таковой, что в корне расходится с основными интенциями хайдеггеровского философского проекта.

Если далее следовать этой трактовке, то и философию (онтологию) исторического и онтологию религии и онтологию социума («социальную философию») тоже следует включить в состав философии науки на правах её «специальных частей». В итоге, все «философские дисциплины» оказываются включенными в состав философии науки (на том основании, то наука изучает *всё сущее вообще* («пред-положенное» и «взятое» в определённом модусе или «аспекте»), а не какой-то особый «вид» или особую область сущего³²⁰),

³¹⁶ Паткуль А.Б. Проблема соотношения философии и науки. С. 35.

³¹⁷ Там же.

³¹⁸ Там же.

³¹⁹ Там же.

³²⁰ «Наука в человеческой деятельности, — пишет по этому поводу В. С. Стёпин, — выделяет только ее предметную структуру и все рассматривает сквозь призму этой структуры. Как царь Мидас из известной древ-

³¹⁴ Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары // Логос. 1992. № 3. С. 90.

³¹⁵ *Концепция* С. А. Коначевой будет рассмотрена нами в следующем параграфе в связи с вопросом о соотношении региональной онтологии и методологии науки.

которая, тем самым, перестаёт быть региональной онтологией и трансформируется в онтологию фундаментальную. Фундаментальная онтология, тем самым, утрачивает свой экзистенциально-герменевтический характер и превращается, по сути, в критику науки.

Такая трактовка неприемлема и сам А. Б. Паткуль подчёркивает, что «специальная философия науки или, точнее, специальные части философии науки *должны выступать как философии предметностей, изучаемых науками, но не как философии наук самих по себе*»³²¹. А «специальные части философии науки выступают *учением о существующем*, поскольку оно существует, как, собственно, и философия как таковая, но только определенным образом, в определенном роде и в определенном отношении»³²². Поэтому выражения «философия математики», «философия физики» являются некорректными. Корректными же выражениями признаются, соответственно, «философия математического» и «философия природы»³²³. Но в этом случае региональные онтологии соответствующих бытийных регионов не могут рассматриваться как «специальные разделы философии науки».

Возможна ли в контексте проекта фундаментальной онтологии иная трактовка статуса философии науки?

ней легенды — к чему бы он ни прикасался, все обращалось в золото, — так и наука, к чему бы она ни прикоснулась, все для нее предмет, который живет, функционирует и развивается по объективным законам... Субъектную структуру деятельности наука тоже изучает, но как особый объект. А там, где наука не может сконструировать предмет и представить его “естественную жизнь”, определяемую его сущностными связями, там и кончаются ее притязания. Таким образом, наука может изучать все в человеческом мире, но в особом ракурсе и с особой точки зрения» (Степин В. С. Философия науки. Общие проблемы: учебник для аспирантов и соискателей ученой степени кандидата наук. М.: Гардарики, 2006. С. 109–110). Именно поэтому «бытийный регион науки» (предварительно обозначенный нами, вслед за М. Хайдеггером как «бытийный регион *наличного*») не является *обособленным* регионом, но представляет собой *квазирегион*, одно из *измерений* бытия сущего и бытия-в-мире.

³²¹ Паткуль А. Б. Проблема соотношения философии и науки. С. 36.

³²² Там же.

³²³ Важно подчеркнуть, что «философия природы» и «философия естествознания» — это не две различные «философские дисциплины», но *одна* региональная онтология, которая проясняет экзистенциально-онтологический смысл того сущего, которое в метафизической традиции принято именовать «природой».

Да, и она связана с предложенной выше трактовкой соотношения фундаментальной и региональной онтологий. Наука изучает «физическое», «историческое», «социальное» и пр., но при этом сущность физического, исторического и социального *не исчерпывается* их научным «изучением». Физическое, чтобы быть физическим, отнюдь ещё не нуждается в науке физике. Историческое не сводится к историографическому, оно имеет место и помимо историографического описания. Точно также, социальное не сводится к социологическому и не исчерпывается им. Означает ли это, что физическое, историческое, социальное трактуются в «объективистском» смысле, так, как если бы они *сначала* «имелись в наличии», а *потом* могли стать «предметом научного изучения»? Вовсе нет. Дело в том, что наука, будучи *определённым* модусом «размыкания» сущего, отнюдь не является *единственным* (или хотя бы «привилегированным») модусом.

Философия науки как региональная онтология должна определить условия возможности того, что именуется «научным познанием». Под «условиями возможности» здесь понимаются не методологические, социально-исторические или какие-либо иные *онтические* предпосылки науки (то есть не какое-либо сущее, изучаемое частной наукой), но предпосылки *онтологические*. Можно сказать, что философия науки как региональная онтология — это *донаучная* тематизация того бытийного региона, того измерения бытия, в котором всё сущее бытийствует как «объект науки» и в котором только и возможно то, что именуется «научным исследованием». То есть философия науки — это *донаучная (дотеоретическая) тематизация науки*? Именно так. Ведь сама наука является объектом изучения целого ряда научных дисциплин (которые иногда объединяют термином «науковедение»). Философия науки как региональная онтология предшествует всякому *научному* изучению науки (и как познания и как системы знания и как культурного-исторического феномена) и онтологически фундирует его. Поэтому философия науки не может входить в состав *научных* дисциплин, «изучающих» науку, не может входить в состав науковедения³²⁴.

³²⁴ Это особенно следует подчеркнуть, так как во многих учебниках по философии и методологии науки философия науки рассматривается как дисциплина, входящая в состав «науковедения». В качестве примера можно привести цитату из учебника Е. В. Ушакова: «Сегодня существует обширное комплексное направление, объединяющее различные дисциплины вокруг многостороннего изучения науки — науковедение. Ведущую роль в нем играют наиболее общие, т. е. философские, дисциплины. Однако непрохо-

Философия науки является региональной онтологией, конечно же, в *ином* смысле, нежели, например, философия истории или философия политики (хотя бы потому, что само понятие «бытийный регион» имеет разный смысл, в зависимости от того, о каком «регионе» идёт речь — о «науке», «истории» или, например, «политике»). Выделение бытийных регионов и, соответственно, региональных онтологий, как было показано выше, не может быть привязано к конкретным позитивным наукам. Ясно также, что само различение бытийных регионов должно проводиться в рамках фундаментальной онтологии как экзистенциальной аналитики Dasein. Что является основанием для выделения тех или иных бытийных регионов сущего (соответственно, региональных онтологий)? Этот вопрос об основаниях выделения региональных онтологий и о *соотношении* разных региональных онтологий нуждается в фундаментально-онтологическом осмыслении выходит за рамки нашего исследования. Этот вопрос остаётся открытым.

Экзистенциально-онтологическая трактовка философии истории и философии науки как региональных онтологий должна проясниться в ходе рассмотрения соотношения философии и методологии, которому будет посвящён следующий параграф. Пока же подведём некоторые предварительные итоги:

- предметом фундаментальной онтологии как экзистенциальной аналитики Dasein является *нерегиональное* (дорегиональное): «язык» (речь), «история», «понимание» и пр. бытийные феномены;
- основание для выделения и различения региональных онтологий — это различение бытийных модусов и коррелятивных им бытийных регионов сущего (квазирегионов); основанием последнего, в свою очередь, является эксплицированное в фундаментальной

димой пропасти между философией науки и специальными науковедческими направлениями нет. Философия науки активно использует материал конкретных исследований, и, соответственно, специальные дисциплины существенно связаны с исходными установками и концепциями философии науки» (*Ушаков Е. В.* Введение в философию и методологию науки. М.: Экзамен, 2005. С. 16). В контексте экзистенциально-онтологической интерпретации науки философия науки не только не может быть включена в состав науковедения (которое есть комплекс научных дисциплин, изучающих определённое сущее), но и едва ли может «использовать материал» специальных науковедческих дисциплин. Философия науки как региональная онтология суть наука о бытии (точнее, об определённом экзистенциальном значимом модусе бытия), а не о сущем.

онтологии бытийное устройство Dasein; вопрос о соотношении различных региональных онтологий входит в компетенцию фундаментальной онтологии;

- следует различать историю в фундаментально-онтологическом смысле (историю как структурный момент бытия-в-мире) и историю в регионально-онтологическом смысле (как бытийный регион сущего, отличный по своей структуре от *иных* бытийных регионов);
- региональная онтология представляет собой *донаучную* тематизацию того или иного бытийного региона сущего, поэтому следует отличать онтологическое (дотеоретическое) понятие бытийного региона от методологического («теоретического») понятия «предметной области науки».

3. Разграничение философии как региональной онтологии и методологии научного познания. Прояснение этого разграничения на примере соотношения философии истории и методологии истории

В контексте нашего исследования вопрос о соотношении философии как региональной онтологии и методологии науки включает в себя два аспекта: 1. Соотношение философии науки как региональной онтологии и методологии научного познания; 2. Соотношение философии истории как региональной онтологии и методологии *научного исторического* познания.

Остановимся сначала на основных трактовках (моделях) соотношения философии и позитивных наук. А. Б. Паткуль выделяет три модели соотношения философии и науки. Отношение философии к частным «позитивным» наукам в рамках этих моделей А. Б. Паткуль обозначает, соответственно, как «обслуживающее», «замещающее» и «обосновывающее»³²⁵.

В рамках «обслуживающей» модели философия может рассматриваться как «деятельность по обслуживанию фактически существующих наук», как «обобщение результатов отдельных позитивных наук и создание научной картины мира», как «разработка методологии научного познания», как «критика и терапия языка науки», как «создание теории функционирования и развития науки» и т. д. Обслуживающая модель представлена в частности в

³²⁵ См.: *Паткуль А. Б.* Проблема соотношения философии и науки в контексте философии науки как дисциплины // Мысль. 2007. № 7. С. 33.

раннем позитивизме, неопозитивизме, неокантианстве, «критическом рационализме». В рамках «замещающей» модели философия рассматривается как «спекулятивный авангард позитивных наук». «Философия... берется здесь в качестве исключительно гипотетического знания, в качестве построения гипотез, которые лишь по прошествии определенного времени будут подтверждены, либо опровергнуты позитивной наукой». В обеих этих моделях философия, по сути, имеет лишь *вспомогательный* характер и лишена *собственного* предмета.

Фундаментально-онтологической (экзистенциально-герменевтической) трактовке науки созвучна модель «обосновывающая». В рамках этой модели «философия упреждающим образом делает позитивные науки как науки обоснованными»³²⁶. «Философия задается такими всеобщими и фундаментальными вопросами, связанными с науками и изучаемой ими предметностью, которые принципиально и ни при каких условиях не могут быть поставлены и разрешены в рамках самих позитивных наук и их средствами»³²⁷. Сам Хайдеггер так описывает соотношение философии (феноменологии) и частных наук: «Феноменологическое исследование не ограничивается рассмотрением лишь одного региона бытия, но для него крайне важно проработать все бытийные регионы, какие только ни есть, в аспекте их бытийной структуры. Так философия вновь обретает возможность идти вперед наук. Ей не приходится уже говорить, обобщеннее и хуже, то самое, что уже точнее и лучше сказано отдельными научными дисциплинами. Подобно тому как когда-то Платон открыл путь для геометрии, философия вновь получает возможность раскрывать перед каждой наукой ее область и посредством своих основополагающих определений давать им руководящую нить их исследований»³²⁸.

В рамках обосновывающей модели соотношения философии и науки региональная онтология, представляющая собой дотеоретическое исследование того или иного бытийного региона сущего, *может рассматриваться*³²⁹ и в качестве основания той или иной (позитивной) науки или же науки как таковой. Обосновывающая

³²⁶ Паткуль А. Б. Проблема соотношения философии и науки в контексте философии науки как дисциплины

³²⁷ Там же.

³²⁸ Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) // Вопросы философии. 1995. № 11. С. 133.

³²⁹ Именно «может рассматриваться в качестве», а не «изначально является».

модель соотношения философии и науки наиболее полно и последовательно представлена в герменевтической феноменологии. В современной отечественной литературе по философии науки эта модель, однако, практически не находит отражения и применения. Обсуждение вопроса о соотношении философии, методологии и науки ведётся, можно сказать, исключительно в рамках «обслуживающей» и «замещающей» моделей³³⁰. Остановимся на некоторых трактовках соотношения философии и методологии в современной отечественной учебной литературе по философии науки.

Термин «методология» имеет как минимум два значения. «В широком смысле методологией обычно называют совокупность базисных установок, которые определяют некоторый вид деятельности. В узком смысле, который мы будем здесь использовать, методология — это специальная *дисциплина*, особое направление исследований»³³¹. Термин «методология» обозначает как совокупность методов и всего «методического», так и, собственно, учение (науку) о методе. Эта «двойственность» роднит методологию с позитивными науками (география, история, социология и пр.).

Е. В. Ушаков рассматривает методологию как *философскую дисциплину* и различает общую методологию и частную методологию (методологию частных наук): «С некоторой долей условности в методологии науки как философской дисциплины можно различать общую методологию, которая изучает самые общие черты научной деятельности (так, она занимается, например, общими вопросами экспериментирования, моделирования, измерения, аксиоматизации и др.) и методологию частных наук, занимающуюся более узкими вопросами, которые относятся к проблематике конкретных научных дисциплин и направлений»³³².

Л. А. Микешина рассматривает методологию (методологический анализ) как «форму самосознания науки»³³³. «Выявляя условия и предпосылки познавательной деятельности, в том числе философско-мировоззренческие, методологический анализ превращает их в

³³⁰ Так, например, в учебнике Е. В. Ушакова отмечается, что «роль философии в науке прежде всего мировоззренческая и методологическая» (Ушаков Е. В. Введение в философию и методологию науки : учебник. М. : Экзамен, 2005. С. 19). «Философия задает науке мировоззренческий и методологический базис, необходимый для исследовательской деятельности» (там же. С. 23.).

³³¹ Ушаков Е. В. Введение в философию и методологию науки : учебник. М. : Экзамен, 2005. С. 17.

³³² Ушаков Е. В. Введение в философию и методологию науки. С. 26.

средства осознанного выбора и научного поиска. Существуют различные уровни методологического анализа. Конкретно-научная методология со своими методиками имеет дело с техническими приемами, предписаниями, нормативами, формулирует принципы, методы конкретно-научной деятельности, описывает и обосновывает их... Другой уровень — общенаучная методология как учение о принципах, методах и формах знания, функционирующих во многих науках, соответствующих их предмету и объекту исследования»³³⁴. Философия науки при этом, фактически, отождествляется с «общенаучной методологией»: «Единство общенаучного и философского уровней познания лежит в основе дисциплины, получившей название *методологии научного познания*. Она может быть определена как *философское учение о системе апробированных принципов, норм и методов научно-познавательной деятельности, о формах, структуре и функциях научного знания*»³³⁵. Итак, методология науки (общая методология научного познания) определяется как *философское учение*. Методология — это «часть» философии. Методология — это «философская наука».

Сходная трактовка методологии даётся и в учебнике А. А. Ивина: «Широко понимаемая методология, характеризующаяся обычно как «общая», или «философская», говорит не только о методах науки, но и о той среде, в которой протекает их применение, о тех ценностях, которые должны быть достигнуты, о тех ограничениях, которые налагаются на деятельность исследователя, и т. д.»³³⁶. А. А. Ивин подразделяет методологические исследования на общие, частные и конкретные. «Общая методология занимается проблемами обоснования научного знания независимо от того, в какой из конкретных научных дисциплин оно получено... Частная методология исследует методологические проблемы отдельных наук или их узких групп. Можно, например, говорить о методологии физики, о методологии биологии, о методологии наук исторического ряда и т. д. Конкретная методология, называемая иногда *методикой*, занимается методологическими аспектами, связанными с отдельными исследовательскими операциями в рамках конкретных научных дисциплин»³³⁷. Нас интересует, прежде

³³³ Микешина Л. А. Философия науки: Современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования : учеб. пособие. М. : Прогресс-Традиция : МПСИ: Флинта, 2005. С. 235.

³³⁴ Там же. С. 235—236.

³³⁵ Там же. С. 236.

³³⁶ Ивин А. А. Современная философия науки. М. : Высш. шк., 2005. С. 37.

³³⁷ Там же. С. 38—40.

всего, методология как методология «общая» и — в меньшей степени — методология частная (методология исторического познания).

А. Я. Баскаков и Н. В. Туленков, авторы учебного пособия по методологии научного исследования, отмечают, что «понятие «методология науки» нередко употребляется в самых различных смысловых выражениях»³³⁸. «Иногда под методологией науки понимается вся философия вообще или философия науки в частности. Конечно, методология научного исследования теснейшим образом связана с философией, поскольку именно последняя служит мировоззренческой основой любой методологии. Но это не означает, что методологические проблемы полностью совпадают с философскими»³³⁹. Не вызывает сомнений, что в рамках «расхожего» понимания философии как «мировоззрения» философия науки и не может быть ничем иным, кроме как «мировоззренческой основой методологии». Важным здесь представляется другое: чёткая грань между методологией науки и философией (науки) не проводится. «Расхожее» понимание философии науки тяготеет к включению методологии научного познания в состав философии науки и гносеологии: «Методология как наиболее общее учение о методах не сводится к простой совокупности ни частных, ни общих методов исследования. Она изучает прежде всего возможности и границы применения этих методов в процессе постижения научной истины. Справедливее всего считать ее специальным разделом гносеологии, который исследует формы и методы научного познания»³⁴⁰.

На основании приведённых трактовок методологии можно сделать вывод: в контексте «расхожего» («усреднённого») понимания философии науки, включающего элементы «обслуживающей» и «замещающей» моделей соотношения философии и науки, общая методология научного познания либо отождествляется с философией науки как таковой, либо рассматривается как её важная часть. В обоих случаях «философия науки» и «методология науки» рассматриваются как феномены принципиально *однопорядковые (одноуровневые)*.

Термин «методология», как уже отмечалось, многозначен. Он применяется для характеристики не только научного познания, но и

³³⁸ Баскаков А. Я., Туленков Н. В. Методология научного исследования : учеб. пособие. 2-е изд., испр. К. : МАУП, 2004. С. 62.

³³⁹ Там же.

³⁴⁰ Там же.

других видов деятельности³⁴¹. «Новейший философский словарь» даёт такое определение методологии: «учение о способах организации и построения теоретической и практической деятельности человека»³⁴². Применительно к научному познанию методологию (научную методологию) можно определить как учение о способах организации и построения научного знания. Методология есть *учение*, то есть *наука*. К какому из двух типов наук следует отнести методологию как учение о способах организации и построения научного знания: к онтическим наукам (наукам о сущем) или к онтологическим наукам (наукам о бытии)? Для ответа на эти вопросы обратимся к собственному предмету методологии как науки — к методу.

Мысль о том, что без и вне методологии³⁴³ наука (научное познание) невозможна давно уже стала общим местом в философии науки. Научным является лишь то знание, которое получено в ходе методически организованной «познавательной деятельности», в результате «применения» тех или иных научных методов³⁴⁴. Что, однако, понимается под «методом» в контексте философии вообще и философии науки в частности?

Новейший философский словарь даёт такое определение метода: «Метод (*греч.* *methodos* — путь к чему-либо, прослеживание, исследование) — способ достижения цели, совокупность приемов и операций теоретического или практического освоения действительности, а также человеческой деятельности, организованной опреде-

³⁴¹ В. П. Кохановский отмечает, что понятие «методология» имеет два основных значения: «система определенных способов и приемов, применяемых в той или иной сфере деятельности (в науке, политике, искусстве и т. п.)» и «учение об этой системе, общая теория метода, теория в действии» (Кохановский В. П. Философия и методология науки: учебник для высших учебных заведений. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. С. 171).

³⁴² Новейший философский словарь. 3-е изд., исправл. Минск: Книжный Дом, 2003. (Автор статьи — А. А. Грицанов).

³⁴³ Под «методологией» в данном случае понимается «система научных методов», а не наука о методах.

³⁴⁴ Как отмечает В. С. Стёпин, вне метода невозможно не только изучение объекта, но даже и его фиксация в качестве объекта: «Чтобы зафиксировать объект, ученый должен знать метод такой фиксации. Поэтому в науке изучение объектов, выявление их свойств и связей всегда сопровождается осознанием метода, посредством которого исследуется объект. Объекты всегда даны человеку в системе определенных приемов и методов его деятельности» (Стёпин В. С. Философия науки. Общие проблемы: учебник для аспирантов и соискателей ученой степени кандидата наук. М.: Гардарики, 2006. С. 114–115).

ленным образом»³⁴⁵. В. П. Кохановский определяет метод как «способ деятельности субъекта в любой ее форме»³⁴⁶. «Метод (в той или иной своей форме) сводится к совокупности определенных правил, приемов, способов, норм познания и действия»³⁴⁷. Согласно Л. А. Микешиной, «в самом общем виде метод может быть определен как система регулятивных принципов и правил познавательной, практической или теоретической, деятельности, выработанных субъектом на основе изучаемого объекта»³⁴⁸.

Нетрудно заметить, что все приведённые определения метода носят «функциональный» характер. Метод — это *то, с помощью чего* реализуется та или иная практика, осуществляется та или иная «процедура» (в частности, «научное познание»). Достигнуто ли тем самым исходное понимание метода? Методология науки (и философия науки в «расхожем» её понимании) изучает различные научные методы, но сама сущность метода (его экзистенциально-онтологический) смысл ускользает от методологии. Вопрос «что есть метод как таковой?» подменяется вопросом «для чего нужен метод?» («какую функцию он выполняет в процессе познания?»). Если методологию науки мы рассматриваем как науку об общих и частных методах научного познания, то, очевидно, что в рамках методологии мы не можем получить исходное понимание сущности метода. Методология научного познания не может рассматриваться как философская дисциплина, если под философией мы понимаем *науку о бытии*. Методология имеет своим предметом не бытие, но сущее (методы, приёмы, «методическое» в целом)³⁴⁹. Методология научного познания необходимо отсылает нас к *иной* дисциплине, в рамках которой осуществляется тематизация метода и даётся ответ на вопрос о сущности (экзистенциально-онтологическом смысле) метода. Поскольку метод является конститутивным для всякой *научной* деятельности, таковой дисциплиной должна стать *философия науки*³⁵⁰.

³⁴⁵ Новейший философский словарь. 3-е изд., исправл. Минск: Книжный Дом, 2003 (авторы статьи — А. А. Грицанов, В. Л. Абушенко).

³⁴⁶ Кохановский В. П. Философия и методология науки. С. 171.

³⁴⁷ Там же. С. 171.

³⁴⁸ Микешина Л. А. Философия науки. С. 230.

³⁴⁹ В данной работе мы рассматриваем вопрос о соотношении методологии научного познания и философии науки. Вопросы о специфике методологии как науки о методе и об отличии методологии от позитивных онтических наук оставляются нами открытым.

³⁵⁰ Мы говорим о методологии научного познания и философии науки. Под «наукой» в контексте герменевтической феноменологии понимается не познавательная деятельность учёного, не «система научных знаний»,

Здесь уместно обратиться к пониманию метода в работе Г.-Г. Гадамера «Истина и метод». «Исходной точкой для наших исследований, — пишет Г.-Г. Гадамер, — была неудовлетворенность современным пониманием метода. Однако свое значительнейшее философское оправдание эта неудовлетворенность получила в гегелевской сознательной апелляции к греческому понятию метода. В понятии внешней рефлексии³⁵¹ он подверг критике идею такого метода, который применяется к делу как некое чуждое ему действие. Истинный метод есть деяние самого дела»³⁵². Предметом философии науки как региональной онтологии выступает не «методическая активность субъекта», но «деяние самого дела». Задача философии науки, следовательно, заключается в том, чтобы развернуть «дело науки» в его собственной последовательности.

не «система научных институтов», но модус бытия-в-мире, в котором всё сущее заранее уже разомкнуто в определенном «аспекте». Методология как позитивная наука имеет своим предметом онтическую деятельность, направляемую методом. Выражение «методология науки» в данном случае должно быть признано не вполне корректным. Следует говорить о методологии науки, но о методологии научного познания и о философии науки.

³⁵¹ Нужно отметить, что трактовка метода как «внешней рефлексии» отвергается и в рамках традиционного понимания философии науки. Однако, смысл этого отвержения принципиально иной, нежели у Гегеля и Гадамера. Так, В. П. Кохановский пишет: «Метод не есть совокупность умозрительных, субъективистских приемов, правил, процедур, вырабатываемых априори, независимо от материальной действительности, практики, вне и помимо объективных законов ее развития. Он не является способом, однозначно определяющим пути и формы деятельности, позволяющим априори решать любые познавательные и практические проблемы. Поэтому необходимо искать происхождение метода не в головах людей, не в сознании, а в материальной действительности. Но в последней — как бы тщательно ни искали — мы не найдем никаких методов, а отыщем лишь объективные законы природы и общества» (Кохановский В. П. Философия и методология науки. С. 179–180). Метод как «деяние самого дела» обретается по ту сторону оппозиции «объективное-субъективное». Метод, о котором пишет В. П. Кохановский, «существует, развивается только в сложной диалектике объективного и субъективного при определяющей роли последнего» (Кохановский В. П. Философия и методология науки. С. 180). «Деяние самого дела» — ни в коей мере не «развитие объективной действительности» как объекта науки.

³⁵² Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М. : Прогресс, 1988. С. 536.

Методология научного исследования имеет дело с наукой не как с определенным модусом бытия-в-мире, но как с определенной сложившейся и развивающейся познавательной «практикой» («деятельностью»). В контексте фундаментально-онтологической трактовки науки методология научного исследования не может рассматриваться как философия науки и не может быть включена в «состав» философии науки. Философия науки как региональная онтология является *основой* для методологии как науки о способах организации и построения научного знания. Региональная онтология науки выступает в качестве онтологического фундамента методологии научного познания как позитивной науки, но философия науки не может онтологически фундировать основопонятия конкретных позитивных наук, изучающих тот или иной вид сущего. Философия истории как региональная онтология позволяет понять, как возможно познание *исторического*, тогда как философия науки как региональная онтология позволяет понять, как познание исторического может быть *научным* познанием.

В этой связи нельзя согласиться с С. А. Коначевой в том, что «предваряющее исследование предметной сферы различных наук одновременно оказывается в качестве методологии науки и региональной онтологией, поскольку рассматривает соответствующее сущее в свете отношения Dasein к нетематически сопоставленному с ним смыслу бытия»³⁵³. Региональная онтология *изначально* вовсе не есть предваряющее исследование предметной сферы той или иной науки. Её значение этим отнюдь не исчерпывается. Хотя, региональную онтологию, безусловно, можно рассматривать и в этом качестве. *Изначально* региональная онтология является предваряющим исследованием какого-либо модуса бытия-в-мире и соотнесенного с ним бытийного региона сущего.

Что предваряет предваряющее исследование, осуществляемое в рамках той или иной региональной онтологии? Совсем не обязательно именно и только «научное изучение», но в равной степени и любой иной модус обхождения и обращения с сущим того или иного бытийного региона. Так, например, экспликация экзистенциально-онтологического смысла историчности в рамках философии истории как онтологии исторического сохраняет свою значимость

³⁵³ Коначева С. А. Фундаментальная и региональная онтология: соотношение философии и теологии в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // Вестник РГГУ № 12/09 сентябрь 2009. М. : Российский государственный гуманитарный университет, 2009. С. 35.

независимо от какого-либо исторического познания. Научная историография является только одной из форм (поддержания) бытия исторического (наряду с историческим романом, публицистикой, мифом или обыденным опытом истории). Философия истории как историческая онтология, безусловно, проясняет «предмет» и основопонятия исторической науки, но это не является её основной или единственной задачей. Историография, таким образом, поскольку она является *научным* познанием (то есть познанием, использующим научные методы) имеет своим основанием *философию науки*; поскольку же она суть наука *историческая* (имеющая своим предметом определённый бытийный регион сущего, историческое), она опирается на *философию истории* как онтологию исторического. Философия науки как региональная онтология фундирует не конкретные частные науки *в их предметной специфике*, но *методологию* научного познания как особого рода позитивную науку.

На необходимость различения методологии научного познания и региональной онтологии прямо указывает Хайдеггер в § 3 «Бытия и времени» («Онтологическое преимущество вопроса о бытии»): региональная онтология («основополагание наук») «как бы опережающим скачком вступает в определённую бытийную область, впервые размыкает ее в устройстве ее бытия и подает добытые структуры в распоряжение позитивных наук как прозрачные ориентиры для вопрошания»³⁵⁴. «Так напр., философски первична не теория формирования понятий историографии и не теория историографического познания, однако также и не теория истории как объекта историографии, но интерпретация собственно историчного сущего на его историчность»³⁵⁵. Под «теорией историографического познания» здесь, несомненно понимается то, что в отечественной литературе принято именовать «методологией истории» (или «методологией исторического исследования»), под «теория истории» понимается спекулятивная «теория исторического процесса», а под «интерпретацией собственно историчного сущего на его историчность» — сама философия истории, понятая как региональная онтология, как онтология исторического. При этом региональная онтология исторического, имея в виду, донаучное, дотематическое понимание историчности, отнюдь ещё не нуждается ни в какой «научной историографии».

Едва ли правомерно включать методологию исторического познания в состав самой исторической науки. Между тем, такая трактов-

ка соотношения методологии исторического познания и историографии весьма распространена. Так, например, Н. И. Смоленский пишет: «Теория истории — область общих представлений об истории в целом (общен историческая теория) либо о тех или иных процессах и явлениях (марковская теория, теория манора, норманнская теория и т. д.). В любом случае теория истории — это высший, самый развитый уровень исторического познания, а не уровень конкретно-исторических представлений о событиях. В теории речь идет об общих проблемах изучения истории как реальности (онтология) и истории как познания (гносеология). Методология истории... — дисциплина, раздел исторической науки о методах познания. Метод — это средство исторического исследования. С помощью методов историк получает новое знание или уточняет существующие представления о событиях»³⁵⁶. И «теория истории» и «методология истории» (исторического познания), как видим, включаются в состав самой историографии.

Оставляя в стороне вопрос о возможности, оправданности и необходимости чего-то напоминающего «теорию истории» (в приведенном выше смысле), обратим внимание на тот факт, что историческое познание, коль скоро оно желает претендовать на научность, должно быть познанием методическим, методически организованным. Отсюда — необходимость «методологии исторического исследования». Методология исторического познания, в свою очередь, определяется как спецификой той бытийной области (то есть науки), в котором познаваемое сущее открыто для научного познания (поскольку она методология *научного* познания), так и спецификой познаваемого предмета (поскольку она методология *исторического* познания). Ответ на вопрос, что же, собственно, является предметом исторической науки, в чем его *онтологическая* специфика, может быть получен лишь в рамках философии истории, понятой не как спекулятивная теория исторического процесса и не как методология исторического познания (так как методология на этот вопрос как раз и не отвечает), но как региональная онтология, как онтология исторического.

В контексте вопроса о соотношении философии истории и методологии исторического познания необходимо упомянуть о таком направлении в современной философии как «историческая эпистемология» («эпистемология истории»). Термины «историческая

³⁵⁴ Хайдеггер М. Бытие и время, 2003. С. 16.

³⁵⁵ Там же.

³⁵⁶ Смоленский Н. И. Теория и методология истории : учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. 2-е изд., стер. М. : Издательский центр «Академия», 2008. С. 82.

эпистемология» и «эпистемология истории» часто употребляются как синонимы. Под «исторической эпистемологией», однако, понимается, прежде всего, направление в философии науки или же существенную часть философии науки (наука в её историческом аспекте)³⁵⁷, тогда как менее распространённый термин «эпистемология истории» означает «теорию исторического познания».

У А. Мегилла эпистемология истории (эпистемология исторического) названа «исторической эпистемологией», что создаёт дополнительную путаницу. В пользу того, что речь у этого автора идёт именно об «эпистемологии исторического» говорит следующий фрагмент: «Под этим термином (историческая эпистемология – И. Д.) я понимаю имплицитные (а иногда и прямо выраженные) принципы “установления правды” о прошлом. Эти принципы неотделимы от специфического контекста конкретного исторического исследования. Соответственно, изучение оснований исторического метода должно включать в себя также и рассмотрение текущих проблем и интересов, преобладающих в самой исторической дисциплине»³⁵⁸.

³⁵⁷ Здесь нужно упомянуть, прежде всего, монографию И. Т. Касавина «Традиции и интерпретации: Фрагменты исторической эпистемологии» и докторскую диссертацию Л. Ю. Соколовой «Французская историческая эпистемология». «Историческая эпистемология, — пишет И. Т. Касавин, — делает своим предметом не просто историю познания, но исторические коллизии, открывающие новые континенты знания» (*Касавин И. Т. Традиции и интерпретации: Фрагменты исторической эпистемологии*. М. : «Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института», 2000. С. 10.). «Для исторической эпистемологии диахронное исследование исторических типов сознания и знания представляет собой вместе с тем синхронное рассмотрение основных логически возможных типов духовного освоения мира. Раз возникнув, тип знания или форма культуры не исчезают бесследно в глубине веков, но отныне образуют возможные варианты духовного развития. Актуальность истории — фундаментальная предпосылка исторической эпистемологии» (там же. С. 14). Историей (историография) знания, история (историография) науки в горизонте исторической эпистемологии понимается не как самостоятельная область (исторических) исследований, но в неразрывном единстве с философией науки и/или философией культуры. Такая трактовка созвучна нашей интерпретации истории, согласно которой история есть структурный момент бытия-в-мире, в частности, история науки есть структурный момент самой науки как самоосуществляющегося априорного проекта.

³⁵⁸ *Мегилл А. Историческая эпистемология : научная монография / пер. с англ. М. Кукарцевой, В. Катаева, В. Тимонина. М. : «Канон+» РООИ : Реабилитация, 2007. С. 459.*

«Принципы “установления правды” о прошлом» — это, однако, не что иное, как методы исторического познания. «Эпистемология истории», таким образом, означает, по сути, то же самое, что и «методология исторического познания». В самом широком смысле слова эпистемология истории может быть определена как рефлексия над историческим познанием.

В отечественной историко-философской литературе наиболее детальная разработка эпистемологии истории как дисциплины даётся в работах А. В. Гурьяновой³⁵⁹. А. В. Гурьянова различает «онтологическую» и «гносеологическую» философию истории, соответственно, «историософию» и «эпистемологию истории». «Каждая из них специализируется на собственном круге вопросов, имеет свою предметную область и теоретико-методологический инструментарий. Задачи историософии заключаются в экспликации сущностного содержания, процессуальной формы и смысла истории; историческая же эпистемология имеет дело не с историей самой по себе как особого рода реальностью, ограниченной рамками прошлого, а с историческим знанием и познанием, с наукой “историей”»³⁶⁰. Философия истории как региональная онтология, как мы уже неоднократно отмечали, не может рассматриваться ни как теория так называемого «исторического процесса», ни как теория (методология) исторического познания (как эпистемология исторического). Эпистемология истории в своём стремлении объяснить и прояснить процедуру историописания не может обойтись без философии истории, понятой как региональная онтология исторического. Эпистемология истории, будучи с самого начала теорией исторического познания³⁶¹ (то есть только одного из возможных модусов репрезен-

³⁵⁹ См.: *Гурьянова А. В. Ключевые парадигмы современной эпистемологии истории: классика, опыт неклассической рефлексии и ситуация «пост»*. Самара : СамЛюксПринт, 2008. 344 с.; *Гурьянова А. В. Историческая эпистемология: проблемное поле и эволюция представлений*. Самара : СамЛюксПринт, 2009. 238 с.

³⁶⁰ Гурьянова А. В. Философско-методологические основания синтеза ключевых парадигм современной эпистемологии истории : автореф. дис. ... докт. филос. наук. Чебоксары, 2009. С. 15.

³⁶¹ В современной лингвистической ориентированной философии истории историческая эпистемология зачастую трактуется не как «теория исторического познания», но как «практика» историописания. Так, например, М. Шильман пишет: «В дискурсе... современной философии истории, переводящей свое внимание на реального субъекта познания, историческая эпистемология превращается из теории познания в практику продуцирова-

тации исторического) не может выработать исходное и собственное понимание предмета историографии и осмыслить саму историографию в её предметной специфике.

Подведём итоги. В контексте герменевтической феноменологии наука есть не что иное, как определённый модус бытия-в-мире. В этом качестве наука изучается философией науки как *региональной онтологией*. Наука характеризуется как *априонный проект*, который (онтически) осуществляется через научное познание, «познавательную деятельность». Конститутивным для научного познания выступает идея метода. Общие и частные методы онтических позитивных наук изучаются в рамках (научной) дисциплины, именуемой методологией. Методология научного познания (исследования), однако, не может дать ответ на вопрос о *сущности* метода. Сам этот вопрос относится к компетенции философии науки как региональной онтологии. Неправомерно, следовательно, отождествлять философию и методологию науки или включать методологию науки в состав философии науки.

Методология исторического познания является частью общей научной методологии. В качестве таковой она ориентируется и опирается на философию науки. Будучи, однако, методологией *исторического* познания, методологией познания *исторического*, она ориентируется на философию истории как региональную онтологию исторического. Не ставя перед собой задачи дать исчерпывающий перечень вопросов, входящих в компетенцию методологии исторического познания, приведём некоторые примеры таких вопросов:

- Какие «общенаучные» методы релевантны собственному предмету историографии?
- В чём заключается специфика научности исторической науки и какие научные методы специфичны для историографии как науки?
- Правомерно ли рассматривать вопросы методологии исторического познания в горизонте различения «наук о природе» и «наук о духе»? Или же само это различение уводит нас от сути дела?

ния знаний» (*Шильман М.* Онтологическое многообразие прошлого // Наукoвий вісник Чернівецького університету. Вип. 350—51. Філософія. Чернівці : Рута, 2007. С. 83). Если речь всё ещё идёт о продуцировании именно знания об историческом прошлом, то неизбежно должен возникнуть вопрос об онтологических основаниях этого продуцирования, то есть об онтологических основаниях самой историографии

• Могут ли проблемы методологии истории обсуждаться в терминологическом контексте семиотики³⁶²? Может ли сама семиотика интерпретировать в качестве релевантной методологии исторического познания?

Предпосылкой ответа на эти вопросы должна стать экспликация собственного предмета историографии в контексте философии истории как региональной онтологии и рассмотрение сопутствующих проблем и тем, а также экзистенциально-онтологическая интерпретация науки как модуса бытия-в-мире.

³⁶² В этой связи несомненный интерес представляют работы Б. А. Успенского (Избранные труды. Том I. Семиотика истории. Семиотика культуры. 2-е изд., испр. и доп. М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. 608 с.), Ю. М. Лотмана (в частности: *Лотман Ю. М.* Память культуры. История и семиотика // Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история / Ю. М. Лотман. М., 1996. С. 358—368) и — особенно — Г. Г. Шпета (*Шпет Г. Г.* История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Материалы. В двух частях / под ред. В. С. Мясникова. М. : Памятники исторической мысли, 2002. 1168 с.). Вопросы о значении семиотики для исторического познания, о продуктивности и релевантности семиотики как методологии истории должны быть прояснены в горизонте философии истории как региональной онтологии.

ГЛАВА IV

Философия истории как региональная онтология: некоторые вопросы

В предыдущей главе мы прояснили соотношение между фундаментальной онтологией и онтологией региональной. Также было проведено различие между философией истории как региональной онтологией и методологией исторического познания и очерчен круг вопросов философии истории. В этой главе мы рассмотрим лишь некоторые вопросы, относящиеся к компетенции региональной онтологии исторического. При этом задача наша будет заключаться не столько в том, чтобы «решить» эти вопросы, но, скорее, в том, чтобы *прояснить их смысл* в горизонте герменевтической феноменологии.

Философия истории как региональная онтология только потому и может ответить на «вызов»³⁶³ постструктурализма и нарративизма что остаётся именно *онтологией*, то есть (герменевтической) феноменологией. Если философия истории как региональная онтология исторического опирается на исходное и собственное понимание историчности, эксплицированное в рамках экзистенциальной аналитики историчности Dasein, то опыт «лингвистического поворота» в ней, тем самым, уже учтён.

Сначала мы обратимся к вопросу об онтологических основаниях разграничения исторического и внеисторического прошлого. Мы рассмотрим концепцию А. М. Анисова, которая решает этот вопрос, исходя из «расхожего» понимания временности. Как было сказано выше, различие исторического и внеисторического конститутивно не только для историографии как позитивной научной дисциплины, но и для самой философии истории. Это разграничение очерчивает бытийный регион исторического. В экзистенциальной аналитике Dasein

³⁶³ Суть этого вызова выявляется нами в статье «Вызов постмодернизма» как общеполитологическая проблема (Демин И. В. «Вызов постмодернизма» как общеполитологическая проблема // Философия, общество, культура : сб. науч. статей, посвященный 70-летию профессора В. А. Конева. Самара, 2007. С. 270–277).

уже был получен ответ на вопрос о «специфике» этого бытийного региона. Онтологическая специфика исторического фиксируется с помощью понятия «событийность». История в исходно-онтологическом смысле есть событие³⁶⁴, и не «исторический процесс». В ходе интерпретации концепции А. М. Анисова это фундаментальное различие между «событием» и «процессом» будет прояснено.

Далее мы обратимся к концепции исторической репрезентации, которая имплицитно содержится в работах М. Фуко и эксплицитно — в книге П. Вена «Как пишут историю». Эта концепция содержит новое понимание историографии как историописания. В горизонте экзистенциальной аналитики историография (историописание) есть не что иное, как одна из фактических экзистентных возможностей экзистирующего Dasein, историография есть один из возможных способов удержания-в-памяти исторического прошлого. Концепция Фуко-Вена, полностью находясь в рамках «нарративной парадигмы» историописания, не опирается на *онтологию* исторического, хотя и имплицитно предполагает её.

В концепции В. Н. Сырова, которую мы рассмотрим в третьем параграфе, история интерпретируется как исторический опыт. Понятие «исторический опыт» интересно тем, что в нём фиксируется «единство» и взаимопринадлежность истории (как структуры бытия) и историографии (как «репрезентации»).

Все три концепции будут переосмыслены и переинтерпретированы нами в горизонте экзистенциальной аналитики временности и историчности Dasein. В таком переосмыслении и в такой переинтерпретации, собственно, и заключается основная задача философии истории как региональной онтологии. Философия истории, опираясь на эксплицированное в экзистенциальной аналитике исходное понимание историчности, «пробивается» к историческому прошлому в его собственном бытии через различные трактовки, различные концепции прошлого, которые одновременно и проясняют и затеяют суть дела.

1. Историческое и внеисторическое прошлое. Проблема дифференциации

Философский постмодернизм, ставя под вопрос традиционные понятия историософии и историографии (такие как «историческая

³⁶⁴ Формулировка здесь именно такова: «история есть событие», а не «в» истории есть события».

реальность», «историческая истина», «субъект истории», «историческая закономерность»), обуславливает необходимость новой постановки и решения казалось бы уже давно решённых «историософских» проблем. Одной из таких проблем является проблеме предмета (предметной области) исторической науки, проблема отграничения предметной области историографии от предметных областей смежных дисциплин. Эта проблема традиционно связывается с проблемой соотношения «мира природы» и «мира человека». В горизонте философии истории как региональной онтологии эта проблема фиксируется нами как проблема оснований разграничения исторического и внеисторического прошлого.

Познанием «исторического прошлого» занимается наука историография. Существуют, однако, и другие науки о *прошлом*. Например, «историческая геология». Геология изучает (в том числе и) *прошлое*, но она не изучает «историю»³⁶⁵ (*историческое* прошлое). Проблема различения исторического прошлого и прошлого внеисторического конкретизируется нами следующим образом: *на каком основании следует различать предметные области историографии и исторической геологии?*

Посмотрим, как решается эта проблема в концепции современного российского философа А. М. Анисова.

А. М. Анисов предлагает различать «событие», не имеющее «протяжённости во времени» и «процесс», который всякий раз есть «последовательность событий» и который «имеет временную протяжённость», соответственно, имеет «начало» и «конец». Автор обосновывает *понимание процесса как совокупности событий* следующим образом: «Если в явлении мы различаем его начало во времени и его конец, то речь идет как минимум о двух событиях — событиях начала и конца этого явления. Такое явление будет не событием, а процессом. Другой вопрос, что не надо абсолютизировать понятие события. То, что в одном отношении выступает как событие, в другом отношении может оказаться процессом. Все зависит от принятого масштаба рассмотрения. Выстрел «Авроры» можно считать событием, а можно и процессом (воспламенение пороха, расширение пороховых газов, возникновение звуковой волны и т. д.)... Физические процессы могут занимать мельчайшие доли секунды, в гражданской истории процессы потребуют, как минимум, минут, в геологических процессах счет идет на годы: Отсюда и

³⁶⁵ В этой связи само выражение «историческая геология» в известном смысле является метафорическим.

событиями в каждом случае окажутся явления различного типа»³⁶⁶. В этом фрагменте вводится значимое для автора понятие — «масштаб рассмотрения» («принятый масштаб рассмотрения»). То или иное явление может быть опознано либо в качестве события, либо в качестве процесса *в зависимости от выбранного масштаба рассмотрения*.

Исходя из приведённого фрагмента, можно говорить, по крайней мере, о двух масштабах «рассмотрения» — *масштабе историографии* и *масштабе геологии*. Один и тот же феномен, например «резкое похолодание в Европе в начале XVII в.» в масштабе историографии («гражданской истории» в терминологии автора) будет процессом, включающим в себя множество событий и занимающим определённый отрезок «исторического времени»; в масштабе геологии (исторической геологии) это будет событием, *не имеющим временного протяжения*. Таким образом, *есть один феномен* — «резкое похолодание в Европе в начале XVII в.» и *есть два разных масштаба, в которых этот феномен представлен*: в масштабе историографии этот феномен предстаёт как «процесс», в масштабе геологии — как «событие».

Концепция времени и истории А. М. Анисова полностью основана на традиционном («несобственном» в терминологии М. Хайдеггера) понимании времени как «бесконечной и необратимой череды теперь».

Различие между «миром человека» как предметом историографии и «миром природы» как предметом исторической геологии, по сути, сводится А. М. Анисовым к различию «масштабов рассмотрения». В одном масштабе рассмотрения мы имеем «мир человека», в другом — «мир природы», в то время как реально существует только один объект. Историография и историческая геология, по сути дела, имеют дело с одним объектом — *с прошлым, с прошлыми событиями*. Различается только масштаб, который несут с собой историография и историческая геология. Различие «мира природы» и «мира человека» тем самым целиком сводится к различию «масштабов рассмотрения».

В упрёк этой концепции нужно поставить то, что она *принципиально* не улавливает в истории самое существенное, то есть *собственно человеческое в ней*.

Чтобы появилась возможность «уловить» это «самое существенное» и собственно человеческое в истории, нужно, опираясь на достигнутые М. Хайдеггером в ходе проведения экзистенциальной

³⁶⁶ Анисов А. М. Феномен Времени. URL:http://www.i-u.ru/biblio/archive/anisov_time_phenomen/ (дата обращения: 01.12.11).

аналитики историчности результаты, пересмотреть, прежде всего, трактовку события, предложенную А. М. Анисовым, так как это понятие является ключевым для понимания исходной (экзистенциальной) историчности присутствиеразмерного сущего, чей способ бытия есть бытие-в-мире.

Такой пересмотр традиционного представления о событии был предпринят, в частности, В. А. Коневым в книге «Онтологические особенности мира человека»³⁶⁷. «Событие, — пишет В. А. Конев, — не длится, это состояние, *стояние* в определенности, сохранение определенного смысла, который и существует в связях, отнесениях, возникающих между элементами события»³⁶⁸. Здесь мы будто бы имеем ту же самую трактовку события, что и у А. М. Анисова — событие не длится, не имеет «протяжённости во времени». Формулировки совпадают, но смысл здесь принципиально иной. «Событие» у В. А. Конева понято как «*переживаемое событие*». Различие между «событием» и «процессом» не сводится к различию «масштабов рассмотрения»³⁶⁹. *Это различие имеет экзистенциально-онтологический смысл.*

Исходя из такой трактовки события, бытие присутствиеразмерного сущего как бытие-в-мире может быть понято как *изначально событийное бытие-в-мире*. Эта «изначальная событийность» бытия-в-мире позволяет по-новому взглянуть на так называемые «исторические события», по-новому осмыслить их природу.

Наука как таковая никогда не имеет дела с событием, которое изначально и всегда есть *переживаемое-событие*. В частности наука геология не имеет дело с событиями³⁷⁰, она имеет дело только с *процессами*, происходящими в земной коре и т. п. Эти процессы протекают «во времени» и *протекают закономерно*. Благодаря этой «процессуальности» неприсутствиеразмерного сущего, строго говоря, и возможна наука как *знание закономерностей*.

³⁶⁷ Конев В. А. Онтологические особенности мира человека. Самара : Изд-во «Самарский университет», 2003. С. 16.

³⁶⁸ Там же. С. 25.

³⁶⁹ У А. М. Анисова различие между «событием» и «процессом» носит ярко выраженный условный характер. Это различие обусловлено масштабом рассмотрения. У В. А. Конева это различие в некотором смысле безусловно, то есть изначально, оно не может быть редуцировано к чему-то другому.

³⁷⁰ Говорить о событиях в истории земной коры или о событиях в истории климата Земли можно, разве что, в метафорическом смысле.

Попробуем теперь провести более чёткое различие предметных областей «историографии» и «исторической геологии». Посмотрим сначала, как понимается предмет историографии в концепции А. М. Анисова и как в ней трактуется соотношение предметных областей истории и исторической геологии.

А. М. Анисов в самом начале своей статьи «Проблема истины и ценностей в историческом познании» поднимает проблему, которая неоднократно рассматривалась в классической историософии и эпистемологии. Он спрашивает: «Совместима ли неизбежная ценностная нагруженность исторического знания со стремлением историка к объективной истине»³⁷¹.

А. М. Анисов приводит такой пример: «Н. М. Карамзин не только не мог оценить значение личности В. И. Ульянова, но и не имел возможности констатировать сам факт существования этого исторического индивида. Умерший в 1879 г. С. М. Соловьев в принципе мог знать о его существовании, но разве подлежал исторической оценке ничем не примечательный мальчик? Другое дело современный историк — для него ранние годы жизни В. И. Ульянова уже могут представлять интерес, учитывая роль данной личности в исторических событиях»³⁷². Анисов показывает, что истинное утверждение об историческом прошлом *в принципе* не может быть ни пересмотрено, ни переоценено, ни опровергнуто последующими историографами.

Как видим, Анисов опровергает «заблуждение» классического историзма: нет никакого единого, готового, неизменного, раз навсегда данного прошлого. Прошлое *всегда соотносено с каким-то «метамоментом*»: «Нет никакого единого прошлого, общего для историков всех поколений, отличающихся друг от друга оценками одних и тех же событий»³⁷³.

«Решение проблемы не в том, чтобы констатировать, что историк А оценивает событие С иначе, чем живший в другое время историк В, и потому история — субъективная наука, а в учете расщепленности прошлого на несовпадающие между собой метамоменты. Историки разных поколений имеют дело с различной исторической реальностью, и потому необходимо оценивать их оценки, мысленно поместив себя в соответствующую реальность»³⁷⁴. Исто-

³⁷¹ Анисов А. М. Проблема истины и ценностей в историческом познании // CREDO NEW. Теоретический журнал. 2002. № 2. С. 37.

³⁷² Там же.

³⁷³ Там же.

³⁷⁴ Там же.

рики разных поколений имеют дело с *различной* исторической реальностью, но при этом они имеют дело всё-таки с *реальностью*, о которой возможно *объективное истинное знание*.

Анисов говорит о том, что для полемики с Карамзиным или Соловьёвым современным историкам нужно как бы «забыть» об истории следующего века.

Анисов доказывает, что исторические истины, открытые одним поколением историографов в принципе не могут быть пересмотрены последующими поколениями историков: «Объективная переоценка прошлого, как данного в конкретном метамоменте прошлого, в строгом смысле невозможна, поскольку прошлое неизменно в следующем аспекте: *прошлые истины не могут стать ложью, прошлая ложь никогда не станет истиной*». Отсюда следует вывод, что «История в принципе такая же объективная наука, как и все прочие»³⁷⁵.

В этой связи автор напоминает, что «такие дисциплины, как геология, география, эволюционная биология являются историческими, а в их объективности вряд ли кто из ученых всерьез сомневается. Несмотря на то, что история — это такая же объективная наука, как биология или геология, у неё всё-таки имеется своя специфика. И связана она вот с чем: «Историки разных поколений имеют дело с различной исторической реальностью. Так же обстояло бы дело с геологами, если бы некоторые из них жили в предыдущие геологические эпохи. Но чего нет, того нет — геологи и отчасти биологи имеют единый метамомент, единое прошлое, воплощенное в шкале геологического времени. Им нет нужды ставить себя на место ученого, жившего в эпоху динозавров. Гражданский историк должен считаться с тем фактом, что его предшественники существовали в другие исторические периоды и описывали иную, исчезнувшую к настоящему моменту, действительность. Отсюда неизбежность различий в описаниях и несовпадение оценок. В этих обстоятельствах истинностные характеристики исторического знания традиционно ставят в зависимость от субъекта (личности, партии или класса — все равно), тогда как они должны быть отнесены к соответствующему *метамоменту как объективному основанию исторического познания*»³⁷⁶.

В рассмотренной концепции наиболее важным и интересным представляется понятие «исторического метамомента». Историчес-

кий метамомент является исходной точкой исторического познания. Историограф всякий раз принадлежит к какому-то историческому метамоменту. Предмет историографии всякий раз *соотнесён* с каким-то историческим метамоментом, к которому «принадлежит» историограф. Через понятие исторического метамомента Анисов проясняет различие между историографией и «исторической геологией». Геология *принадлежат к одному метамоменту*, тогда как историки *могут* принадлежать к разным метамоментам. Поэтому прошлое, изучаемое исторической геологией, геологическое прошлое, *одно*. Тогда как «исторических прошлых» столько, сколько и исторических метамоментов.

«Историческое прошлое» и «исторический метамомент» — строго *соотносительные* понятия. Различие между «историческим прошлым», которое изучает историография и «прошлым геологическим» условно: если бы во времена плейстоцена существовала бы наука геология, «геологических прошлых» тоже было бы «много» и всякое различие между «геологическим прошлым» и «историческим прошлым» исчезло бы. Анисов особенно подчёркивает эту условность различия предметных областей историографии и исторической геологии. Строго говоря, *предметная область у этих наук одна — это прошлое как таковое*, прошлое как совокупность «событий, «частично утративших свои предикаты»³⁷⁷. Отличие между геологией и историей *не в самом предмете, а во временном масштабе рассмотрения этого предмета*.

Для нашей интерпретации представляет интерес трактовка «прошлого» как *всегда уже соотнесённого с каким-то «настоящим»*, соотнесённость «прошлого» с метамоментом настоящего, с настоящим как метамоментом, *с «настоящим» какого-то историографа, изучающего прошлое*. Задача, однако, заключается в том, чтобы понять *эту* соотнесённость не из расхожей концепции временности, что имеет место у А. М. Анисова, но из собственной, исходной временности присутствиеразмерного сущего.

Обратим внимание ещё на одну проблему, которая в концепции А. М. Анисова не опознана в качестве проблемы. Историки постоянно обращаются к трудам своих предшественников, соглашаются или полемизируют с ними. Но как это возможно, если они принадлежат к разным историческим метамоментам и имеют дело с различными «реальностями»? Иными словами, как *онтологически* возможно нечто напоминающее «дискуссию в историографии»? Что-

³⁷⁵ Анисов А. М. Проблема истины и ценностей в историческом познании.

³⁷⁶ Там же.

³⁷⁷ Там же.

то должно ведь «объединять» Карамзина, изучающего историю Киевской Руси и современного историка, также изучающего историю Киевской Руси. Классический историзм, постулируя неизменное, всякий раз уже завершённое прошлое, видел это объединяющее начало в самом «самотождественном» объекте. Но теперь с понятием исторического метамомента самотождественность объекта исчезает. «Объект», с которым работает современный историк, стал другим по сравнению с тем, о котором писал Карамзин. С момента написания Карамзиным его «Истории государства Российского» прошло два века, которые не просто открыли новые источники по истории Киевской Руси или выявили неизвестные Карамзину «факты», но которые изменили сам объект, с которым работал Карамзин, который он описывал, сама «Киевская Русь» стала *иной*. Получается, что современного историка и Карамзина объединяет одно лишь название — «Киевская Русь»? Вопрос повторяется: как возможно нечто напоминающее полемику или диалог современного историографа с Карамзиным? Сам Анисов, пытаясь ответить на этот вопрос, говорит: чтобы такая полемика была возможна, современный историк должен «забыть историю последних двух веков» и «мысленно перенестись в прошлое», стать «современником Карамзина». Но такое «путешествие во времени» немислимо.

Концепция временности А. М. Анисова, таким образом, принципиально не может ответить на вопрос о том, как возможна дискуссия между историками, *принадлежащими к разным историческим метамоментам*. Представляется, что эта проблема вообще не может быть решена в рамках несобственного понимания времени как «бесконечной и необратимой череды теперь». Решить эту проблему можно только в рамках исходного и собственного понимания истории и историчности.

Вернёмся, однако, к проблеме различения предметных областей историографии и «исторической геологии». Формально-терминологическое различение мы уже провели, сказав, что историческая геология имеет дело с «процессуальным» сущим, с *процессуальностью* сущего, тогда как историография имеет дело с сущим событийным, с *событийностью* сущего. Для историографа, коль скоро само его историческое познание совершается в собственном модусе, сущее с самого начала раскрыто в его событийности, тогда как для исторического геолога сущее с самого начала раскрыто в его процессуальности. Теперь необходимо пояснить это формально проведённое различение.

Обратимся к уже рассмотренному нами примеру. Возьмём конкретный «факт прошлого» — резкое похолодание в Северной Евро-

пе в XVII в. Ни историография, ни геология не могут обойти и не обходят этот факт. Классический историзм не видит здесь проблемы: одно и то же «событие» (похолодание в Северной Европе) рассматривается историографией и исторической геологией «с разных сторон». Историография видит в этом «событии» «факт социального бытия» и выясняет, как этот факт «повлиял» на историю Северной Европы, тогда как историческая геология видит в этом «событии» «природное явление» и выясняет его «причины», устанавливает его «место» в «истории климата Северной Европы»³⁷⁸. Заметим, что при всём различии этих двух «ракурсов рассмотрения», «событие похолодания» в обоих случаях *неизбежно игнорируется как событие, неизбежно игнорируется событийность этого события*. То есть событие игнорируется как *пережитое-событие*. И *это не какое-то «досадное упущение»* традиционной историографии, которое может быть «восполнено» повышенным вниманием к «внутреннему миру» человека прошлого. В этом игнорировании собственной событийности события проявляется сама суть классического историзма и традиционной историографии.

Можем ли мы в горизонте философии истории как региональной онтологии вслед за классическим историзмом сказать, что «резкое

³⁷⁸ Нельзя сказать, что в рамках *реалистической* онтологии полностью отрицается специфика «исторического» времени по сравнению с объективным временем природы (природного бытия). Так, И. Д. Ковальченко пишет: «Общественная жизнь протекает *во времени и пространстве*, но это — социальное, а применительно к истории, социально-историческое, т. е. специфическое, пространство и время. В плане соотношения прошлого, настоящего и будущего, а также периодизации хода исторического развития прежде всего важно учитывать специфику социально-исторического времени. Как и время физическое, точнее говоря, календарное, социально-историческое время асимметрично, необратимо и всегда направлено от прошлого к будущему. Но в отличие от одномерности и равномерности ритма календарного времени *социально-историческое время* как предметно-содержательное многомерно и протекает в разных ритмах, т. е. имеет разную событийную насыщенность или плотность и в качественном и в количественном отношении. Хорошо известно, что в историческом развитии месяцы и даже дни могут иметь большее значение для общественного прогресса, чем многие годы и десятилетия» (Ковальченко И. Д. Методы исторического исследования. М. : Наука, 1987. С. 103). Примечательно, однако, что речь идёт о специфике *социально-исторического времени*. Исходным и первичным признаётся объективное время природы (физическое, календарное время), тогда как социально-историческое время рассматривается как его *специфическая и производная модификация*.

похолодание в Северной Европе в XVII в.» — это «объективный факт прошлого», который «с разных сторон» изучается историографией и исторической геологией? Можем ли мы сказать, что «событие» одно, но смотрим мы на него (в историографии и исторической геологии) по-разному? Очевидно, что нет. Можем ли мы сказать обратное, что историография и историческая геология имеют здесь дело с «разными» событиями? Нет, этого мы тоже сказать не можем. Сами эти вопросы не имеют никакого смысла в контексте герменевтической феноменологии, так как предполагают эпистемологически неразрешимую и неизбежно заводящую в тупик дилемму «объективизма — конструктивизма». Пытаться выяснить, «одно» ли здесь всё-таки событие или «два», — значит, выходить за пределы феноменологии, феноменологического анализа и заниматься «метафизикой».

Различение предметных областей историографии и исторической геологии проясняется нами при помощи введения понятий «историческое прошлое» и «внеисторическое прошлое». Прошлое, с которым имеет дело историография — это *историческое* прошлое. Прошлое, с которым имеет дело историческая геология или (историческая) биология — это *внеисторическое* прошлое. Конечно, для классического историзма, который с самого начала видит в истории «эволюцию объекта во времени», такое различие не является чем-то принципиальным. Но для нас это различие важно, *так как позволяет подчеркнуть предметную специфику историографии*, которую, по большому счёту, игнорирует классический историзм.

Под «историческим прошлым» мы понимаем *событийное* прошлое. Историческое прошлое — это прошлое, понятое в его и из его событийности. Что, однако, означает эта «событийность» исторического прошлого (сущего)? Событийность внутримирного исторического сущего, неприсутствиеразмерного сущего означает не что иное, как его изначальную принадлежность миру теперь-уже-сбывшегося Dasein. «Исторический мир» теперь-уже-сбывшегося Dasein *всякий раз отличен* от нашего мира, от мира теперь-экзистирующего-Dasein.

Специфика историографии конституируется *пониманием событийности исторического сущего вообще*, всякого исторического сущего, а не только сущего присутствиеразмерного³⁷⁹. Этого понимания нет и не может быть в исторической геологии, которая с самого начала имеет дело с «процессами» и «наличными вещами».

³⁷⁹ Хотя, разумеется, само это понимание, имеет своё экзистенциальное основание в исходной и собственной историчности именно присутствиеразмерного сущего.

Означает ли всё сказанное, что историография, стремящаяся исходно и собственно понимать свой предмет, понимать историческое в его и из его сущностной событийности, тем самым не может именоваться «познанием» и претендовать на статус «науки»? Ещё до всякого предметного рассмотрения этого вопроса можно сказать, что историография, разумеется, не является наукой *в том смысле*, в которой наукой является, например, историческая геология, с самого начала имеющая дело с *наличным* сущим. Это связано с различием предметных областей историографии и исторической геологии, причём различие это носит не «объективный» характер, но и не является «всего лишь» «конструктом» (результатом смены «ракурса рассмотрения»), это различие имеет *феноменологический* и *герменевтический* смысл. Адекватным философским контекстом, в котором может продуктивно обсуждаться проблема специфики научности историографии, является контекст герменевтической феноменологии, в котором сама философия истории предстаёт как региональная онтология исторического.

2. История как «истории практики». «Историческая» концепция М. Фуко и П. Вена

Поль Вен, современный французский философ и историк-антиковед опирается на идеи М. Фуко, высказанные им в частности в книге «История безумия в классическую эпоху»; свою собственную работу П. Вен рассматривает как разъяснение и конкретизацию идей М. Фуко.

Именно с книги М. Фуко «История безумия в классическую эпоху» берёт своё начало переосмысление³⁸⁰ объекта исторического знания вообще³⁸¹. Что значит, например, «история безумия»? Можно

³⁸⁰ Фундаментальную онтологию М. Хайдеггера следует рассматривать в качестве онтологического *основания* этого переосмысления.

³⁸¹ М. Фуко в своей трактовке истории (и историографии) опирается на Ницше. Ключевым в концепции Ницше выступает понятие *генеалогии*. Термин «генеалогия» многозначен. Это и особая *наука*, целью которой является дезавуирование разного рода «вечных истин». Это и *метод*, с помощью которого осуществляется это дезавуирование. Но термин «генеалогия» означает не только исследовательскую стратегию и практику. Чтобы исследовательский проект генеалогии мог осуществляться, сама история должна быть понята и переосмыслена как «генеалогия». Свой проект «археологии знания» и «генеалогии власти» М. Фуко рассматривает как продолжение ницшевского проекта «генеалогии морали».

ли рассматривать «безумие» как некую «сущность» (внеисторический «инвариант»), которая «эволюционирует» во времени, по-разному «проявляясь» в ту или иную эпоху, в тот или иной «период времени»? Нет, ни в коем случае. Фуко полемизирует с классическим историзмом, отстаивающим такой взгляд на бытие исторических объектов. Безумие — это не «естественный объект», это некая *практика* (или совокупность практик), наконец, это некий *модус бытия* как бытия-в-мире. Хотя в работе самого Фуко нет прямой отсылки к хайдеггеровской терминологии, несомненно, что речь в книге идёт именно об этом.

Обратимся к основным идеям книги П. Вена «Как пишут историю».

Исходный пункт исторического познания (или познания исторического), по мысли П. Вена, — это «выбор историографом интриги». «Какие... события, — спрашивает П. Вен, — достойны внимания историка? Все зависит от выбора интриги; факт сам по себе нас не интересует. Интересно ли археологу считать перья на крыльях Ники Самофракийской? Проявит ли он, сделав это, похвальную дотошность или чрезмерную всеядность? Ответить тут невозможно, поскольку факт без интриги — ничто; он становится чем-то, если его делают главным или же второстепенным персонажем драмы истории искусства, в которой классическая тенденция обходиться без большого количества перьев и без особой отделки уступает место барочной тенденции перегружать изображение тщательно разработанными деталями и варварскому искусству с его стремлением заполнить пространство множеством декоративных элементов»³⁸². То, что П. Вен называет «интригой» — это какой-то «событийный ряд», только внутри которого факт становится фактом.

«В истории, как и в театре, всего показать невозможно, и не потому что для этого нужно слишком много страниц, а потому что элементарного исторического факта, событийной частицы не существует. Если мы не будем рассматривать события в их интриге, то нас унесет в пучину бесконечно малого. Это хорошо известно археологам: вы находите грубоватый барельеф с изображением сцены, смысл которой вам недоступен; поскольку даже самая лучшая фотография не может заменить хорошего описания, вы начинаете ее описывать. Но какие детали следует упомянуть, и о каких можно умолчать? Вы не можете этого знать, поскольку не понимаете, что делают изображенные люди»³⁸³.

³⁸² Вен П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии. М.: Научный мир, 2003. С. 44.

³⁸³ Там же. С. 44–45.

П. Вен — и в этом, на наш взгляд, основная его заслуга — переосмысливает традиционное для историографии различение областей или регионов истории («экономическая история», «политическая история», «история военная» и т. д.) «Политика», «экономика», «война» — это не какие-то сущности, не какие-то «естественные объекты», которые «эволюционируют во времени». Это интриги или событийные ряды, избираемые историографом. Не существует «фактов политической истории» или «фактов истории искусства». Факт становится «фактом политической истории», если историк выбрал «политику» в качестве интриги своего повествования. «Можно предположить, что некоторые факты важнее других, но сама эта важность полностью зависит от критериев, выбранных каждым историком, и не имеет абсолютного значения. Удобно различать историю экономическую, политическую, историю техники и т. д., но ни в какой методологии не сказано, что одна из этих историй главнее других»³⁸⁴.

Избираемую историографом интригу П. Вен ещё называет *маршрутом*, по которому следует историограф. Спрашивать в этой связи, почему историк изучает историю костюма средневековой Европы, и не изучает историю феодальных экономических отношений — это всё равно, что спрашивать, почему он поехал отдыхать на море, а не пошёл гулять в лес. «Ни один из маршрутов, — подчёркивает П. Вен, — не является истинным и не представляет собой Истории... На событийном поле нет достопримечательностей, которые следует посещать и считать событиями: событие — это не самостоятельная сущность, а перекресток возможных маршрутов... Один и тот же факт может быть глубинной причиной на одном маршруте и происшествием или мелочью — на другом. Все эти связи на событийном поле совершенно объективны»³⁸⁵. Так, первая мировая война может быть событием политической истории или истории повседневности или истории костюма в зависимости от интриги, которую изберёт историограф. *В зависимости от выбранной интриги в структуре исторического повествования это событие будет играть разную роль.* «Поскольку все исторично, — замечает П. Вен, — история будет тем, что мы выберем»³⁸⁶.

³⁸⁴ Там же. С. 27.

³⁸⁵ Там же. С. 52.

³⁸⁶ Там же. С. 71. Высказывание «всё исторично» — из той же серии, что и высказывания «всё есть язык», «всё есть текст», «всё есть объект научного познания» и т. д. Подобные высказывания сохраняют свой осмысленный характер лишь в контексте *фундаментальной онтологии*. «Всё исторично» в том смысле, что мы не можем *априори* различить и противо-

Вслед за М. Фуко, П. Вен отрицает существование в истории каких бы то «естественных объектов»: «В истории не существует естественных объектов (как растение или животное), которые позволяли бы создать типологию или классификацию; исторический объект есть то, чем его делают, и его можно переиначить на основании тысячи равноценных критериев»³⁸⁷.

В статье «Фуко совершает переворот в истории» П. Вен ещё чётче формулирует эту мысль: «Не бывает эволюции, или многовекового изменения одного и того же объекта, который все время вырос бы на том же месте. Это калейдоскоп, а не питомник»³⁸⁸. Например, такой «естественный объект», как религия, «составлен из самых разных элементов (обрядовость, священные книги, защищенность, разные эмоции и т. д.), которые в другие эпохи будут распределены по самым различным практикам и объективизированы ими в самых разных образах. Как сказал бы Делез, деревьев не существует, существуют только корневища»³⁸⁹.

С одной стороны, такое понимание предмета историографии — это, безусловно, «шаг вперёд» по сравнению с «классическим историзмом» в деле исходного понимания историчности исторического и его исторического описания, с другой стороны, такое понимание предмета историографии сталкивается с существенными трудностями.

Прежде всего, такая интерпретация историографии (историописания) не позволяет понять, как возможно наше знание об историческом прошлом и можно ли вообще историографию (историописание, повествование о прошлом) рассматривать как *продуцирование* знания.

поставить «историческое» и «неисторическое». «Всё исторично» в том смысле, что «историческое» не составляет отдельный обособленный регион сущего, но имеет квазирегиональный характер, это, скорее особое *измерение бытия сущего*, нежели обособленная «предметная область». Уже на уровне философии истории как региональной онтологии высказывание «всё исторично» утрачивает свой смысл и становится контрпродуктивным. И уж тем более на этом тезисе невозможно построить адекватную методологию исторического познания. *Если «всё исторично», то историческое познание (познание исторического) невозможно.* Косвенным образом это признаёт и сам П. Вен, отрицая возможность методологии историографии.

³⁸⁷ Вен П. Как пишут историю. С. 149.

³⁸⁸ Вен П. Фуко совершает переворот в истории // Как пишут историю. Опыт эпистемологии. М. : Научный мир, 2003. С. 381.

³⁸⁹ Там же. С. 384.

П. Вен отказывает историческому описанию в научности на том основании, что никаких «исторических законов» не существует. «Почему же, — спрашивает П. Вен, — невозможно поднять историю на научную высоту, если факты, составляющие историю и нашу жизнь, могут рассматриваться с точки зрения науки и законов? Потому что есть законы в истории (тело, падающее в рассказе историка, конечно; подчиняется закону Галилея), но нет законов истории»³⁹⁰. Поскольку ничего напоминающего «исторический закон» не существует, историография как повествование об историческом прошлом не имеет и не может иметь никакой методологии³⁹¹: «Метода в истории не существует, потому что у истории нет никаких требований: только бы рассказывали правду — и этого ей достаточно. Она стремится только к истине и этим отличается от науки, которая стремится к точности»³⁹².

П. Вен отказывает историографии в статусе науки на том основании, что «законом истории» (исторических законов³⁹³) не существует и, следовательно, невозможна и методология (исторического познания), конститутивная для научности всякой науки. Этим доказана только и без того уже вполне очевидная несостоятельность претензий реализма (объективизма) на исходное понимание историчности и невозможность для философии истории и далее оставаться в границах понимания истории как «исторического процесса», а исторической реальности — как реальности «объективной». Следует, однако, спросить:

- Возможно ли в рамках исходного и собственного понимания истории усмотреть нечто напоминающее «исторический закон»?
- Является ли отказ от расхожего понимания истории как «закономерного исторического процесса» фатальным для *научного статуса* историографии?

Эти принципиальные вопросы остаются открытыми.

В книге П. Вена рассматривается ещё большое количество проблем, с которыми сталкивалась традиционная историософия и основанная на ней традиционная методология исторического познания. Это, однако, представляет интерес, скорее, для методологии

³⁹⁰ Вен П. Как пишут историю. С. 281.

³⁹¹ Которая, как известно, является «атрибутом» науки и научности.

³⁹² Вен П. Как пишут историю. С. 21.

³⁹³ В рамках расхожего понимания истории «исторический закон» является «атрибутом» «исторического процесса». «Исторический процесс» — это *закономерное* «развитие объекта во времени».

историографии³⁹⁴, нежели для философии истории, понятой как региональная онтология. Подведём итог рассмотрению концепции П. Вена:

- Не существует истории как таковой, Истории; история — это всегда *история чего-то* (история искусства, религии, моды, безумия).

- То, что мы называем искусством, религией, безумием, — это *не естественные объекты, не некие сущности*, меняющие свою форму с течением времени, *это результаты определённых практик, это объекты практик*; при этом сами практики вовсе не являются реакциями на некую данность, на некий объект.

- История, с которой имеет дело историограф, представляет собой *событийное поле*; историограф выбирает или прокладывает на этом поле некий событийный маршрут, по которому будет следовать, выбирает некую интригу, которую будет описывать в своём сочинении; число таких маршрутов-рядов принципиально неограниченно.

- Исторический факт — это всегда *факт истории чего-то* (факт истории религии, факт истории медицины, факт истории безумия); то, фактом *чего* будет тот или иной исторический факт, зависит исключительно от выбора историографа; историограф сам выбирает, историю чего он будет писать, выбирает интригу, в свете которой исторические факты открываются ему в качестве фактов.

- Одно и то же историческое событие может быть включено в различные событийные ряды; одно и то же историческое событие будет играть разную роль в различных событийных рядах.

- Поскольку не существует поэтапного развития естественных объектов (таких как государство, религия, наука), не существует сущностей, которые всякий раз проявляются в той или иной исторической форме, то не существует и законов истории, законов исторического развития; а раз так, то историография не может быть признана наукой; историография не выявляет законов развития того

³⁹⁴ Книга П. Вена называется «Как пишут историю. Опыт эпистемологии». Эпистемология же, как мы выяснили в предыдущей главе, не может заменить собой философию истории как региональную онтологию исторического. Несмотря на то, что П. Вен рассматривает прежде всего эпистемологические (методологические) вопросы истории, в его книге имплицитно присутствует онтология исторического, и именно эта имплицитная онтология и представляла для нас наибольший интерес.

или иного объекта, а описывает маршруты на карте событийного поля, событийные ряды, практики.

- Эта концепция, помимо уже отменной неспособности обосновать возможность исторического познания, сталкивается со следующими проблемами:

- *Что объединяет историю безумия, историю религии, историю государства?* Только лишь то, что всё это *маршруты, произвольно выбранные историографом на карте событийного поля?* Если только это, почему во всех этих случаях мы употребляем один термин — «история»?

- Если история является *историей того, что мы выберем*, и если не существует никаких естественных объектов, то непонятно, *как возможен сам этот выбор*. Ведь выбор — это *выбор между чем-то и чем-то*. То, из чего мы выбираем, должно каким-то образом уже *присутствовать*. Если мы хотим писать историю безумия, нашему выбору событийного ряда должен предшествовать акт отличия безумия от не-безумия. И у нас уже должно иметься какое-то представление относительно того, что является безумием, а что безумием не является. Чтобы приступить к работе, историограф должен распределить исторические события по «категориям». Но откуда берётся сам перечень этих «категорий», если никаких естественных объектов не существует?

- Экзистенциальная аналитика историчности Dasein М. Хайдеггера в предложенной нами интерпретации позволяет в самом общем виде ответить на эти вопросы так:

- История — это структурный момент бытия Dasein; история конститутивна для бытия-в-мире.

- Хотя история — это всякий раз история чего-то, история чего-то (будь то история государства, история безумия или история ландшафта) — это не что иное, как *история человека, история человеческого*.

- Наука, искусство, государство, безумие — всё это *модусы бытия-в-мире*; перечень категорий, в соответствии с которыми историограф делит «событийное поле», получает, таким образом, экзистенциально-онтологическое обоснование.

- История, конститутивная для бытия-в-мире, конститутивна и для всякого производного модуса бытия-в-мире, будь то «научная деятельность», «искусство» или «политика».

- Можно говорить об истории науки, истории искусства, истории политики (соответственно, выделять исторические факты, от-

носящиеся к истории науки, искусства, политики) *благодаря тому*, что наука, искусство, политика — это определённые модусы бытия человека в мире. Другими словами, мы не знали бы никакой истории политики, если бы «современный человек» не «занимался политикой»³⁹⁵. Не знали бы истории искусства и науки, если бы он не занимался искусством и наукой.

Остаётся выяснить, как соотносится понимание предмета историографии как истории практики (или модуса бытия-в-мире) с тем пониманием исходного предмета историографии, которое было эксплицировано в экзистенциальной аналитике историчности присутствиеразмерного сущего. Вспомним, что исходным и собственным предметом историографии у Хайдеггера является *теперь-уже-сбывшееся-присутствиеразмерное-сущее в его фактической экзистентной возможности*.

Уже-сбывшееся-присутствиеразмерное-сущее понимается историографом из какой-то экзистентной возможности-быть этого сбывшегося сущего, которая, в свою очередь, указывает на какой-то модус бытия-в-мире. История вообще возможна, мыслима только как история какого-то модуса, в котором *теперь* экзистировало присутствиеразмерное сущее. Иными словами, изучается история политики, история религии постольку, поскольку сами политика и религия есть способы-быть, модусы бытия как бытия-в-мире *и поскольку они были способами-быть уже-сбывшегося-присутствиеразмерного сущего*.

Таким образом, историограф может писать, например, историю войн только благодаря тому, что война есть *«теперешний» способ быть присутствиеразмерного сущего*, война есть модус теперь-бытия-в-мире-присутствиеразмерного-сущего. Нечто напоминающее «историю события» (практики или модуса бытия-в-мире) может открыться историографу и быть «изученным» только благо-

³⁹⁵ «История политики» является необходимым (структурным) моментом самой политики (политической деятельности); но и «политическая деятельность» в свою очередь конституирует историю политики в качестве истории именно политики; история политики и политическая деятельность взаимопроизводны, нет одного без другого. Историография истории политики предполагает знание (точнее, понимание) того, что представляет собой «политическая деятельность», в чём отличие этого модуса бытия-в-мире от других модусов бытия-в-мире. Таким образом, историограф, который захотел бы написать историю политики, неизбежно должен исходить из уже имеющегося у него знания (понимания) того, что такое политика, которое в свою очередь укоренено в определённой «практике», в определённом модусе бытия-в-мире.

даря тому, что история с самого начала есть *структурный момент всякого события как бытия-в-мире*.

Приведённая интерпретация концепции Фуко-Вена не отвечает на вопрос, как собственная историография, опирающаяся на исходное и собственное понимание истории и историчности, может быть *научной*, но она, несомненно, помогает приблизиться к его решению.

3. Концепция истории как «исторического опыта» В. Н. Сырова. Синтез герменевтической и нарративной философии истории

Концепт исторического опыта приобретает всё большее значение в современной лингвистически ориентированной философии истории³⁹⁶. Связано это, прежде всего, с тем, что этот концепт фиксирует *сущностное единство* истории в онтологическом смысле (истории как структуры бытия) и истории в «эпистемологическом» смысле (истории как историографии, историописания). Однако, понятие исторического опыта трактуется по-разному. Остановимся на трактовке этого понятия, предложенной В. Н. Сыровым.

В. Н. Сыров констатирует «поворот к языку» («поворот к нарративу») в современной историософии: «Если говорить о лингвистическом повороте, то следует указать на важный момент, связанный с актуализацией темы нарратива и прямо выводящий нас к современным перспективам философии истории»³⁹⁷. При этом автор — и это особенно для нас важно — видит в «историческом нарративе» не просто «форму» (одну из форм организации исторического знания), но *структуру исторического познания вообще*. «Философская практика XX в., — пишет он, — показывает, что нарратив является не просто выражением «возведенности в язык». Мы имеем дело... с особой структурой. Это структура типа «начало-середина-конец», что предполагает темпоральное измерение. Более того, в последнее время говорят о т. н. «нарративистском повороте». Это значит, что нарратив предстает не только одной из многих форм соци-

³⁹⁶ Достаточно назвать фундаментальное исследование одного из основоположников нарративной философии истории Ф.-Р. Анкерсмита «Возвышенный исторический опыт» (*Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт / пер. с англ. А. А. Олейникова, И. В. Борисовой, Е. Э. Ляминной и др. М. : Европа, 2007. 612 с.*).

³⁹⁷ *Сыров В. Н.* Современные перспективы философии истории: поворот к нарративу. URL: http://siterium.trecom.tomsk.su/syrov/Syrov_8.htm (дата обращения: 01.12.11).

альной жизни или одним из многих видов текстов, а имплицитным или явным условием конституирования любой такой формы»³⁹⁸. И, что ещё важнее, В. Н. Сыров говорит о *преemptивности* нарративной историософии по отношению к фундаментальной онтологии М. Хайдеггера: «В этом (в трактовке нарратива как структуры исторического познания. — *И. Д.*) можно усмотреть наследие хайдеггеровской мысли и тем самым видеть в нарративе выражение темпоральной природы человеческого существования»³⁹⁹. Представители нарративной философии истории (равно как и постструктуралистской философии в целом) часто и даже нарочито дистанцируются от феноменологии вообще и герменевтической феноменологии Хайдеггера в частности. Но такое дистанцирование как раз и свидетельствует в пользу того, что в экзистенциальной аналитике историчности *Dasein* имплицитно уже содержится *ответ* на «вызов постмодернизма».

Концепцию исторического опыта В. Н. Сырова мы как раз и рассматриваем как одну из возможных *экспликаций* такого ответа.

В статье «Нарративное производство и современное социальное познание»⁴⁰⁰ В. Н. Сыров замечает, что «тема нарратива синтезировала два открытия современной философии: тему времени и тему языка»⁴⁰¹. Для нас важно выяснить, как именно понимается В. Н. Сыровым «темпоральность» человеческого бытия и «языковость» человеческого познания. Говоря о темпоральности, как она понимается в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, В. Н. Сыров подчёркивает, что «речь не о том, что все временно, т. е.

³⁹⁸ В этой же статье В. Н. Сыров подчёркивает, что «нарратив нельзя рассматривать в виде формы, извне приходящей к простой последовательности и организующей ее». А в статье «Обречены ли исторические нарративы быть мифами?» говорит, что «нарратив представляет собой особый способ производства текстуальной продукции» (*Сыров В. Н.* Обречены ли исторические нарративы быть мифами? // Век памяти, память века: Опыт обращения с прошлым в XX столетии : сб. ст. Челябинск : Каменный пояс, 2004. С. 89).

³⁹⁹ Там же.

⁴⁰⁰ *Сыров В. Н.* Нарративное производство и современное социальное познание // Социальное знание в поисках идентичности. Фундаментальные стратегии социогуманитарного знания в контексте развития современной науки и философии : сб. науч. ст. по материалам Всерос. науч. конф., проведенной философским факультетом ТГУ 25-26 мая 1999. Томск : Водолей», 1999. С. 20–26.

⁴⁰¹ Там же. С. 20.

преходяще»⁴⁰². «Последнее было лишь констатацией пессимизма по поводу невозможности получить о чем бы то ни было достоверное знание. Но еще Хайдеггер говорил о том, что *следует видеть продуктивность в конечности*. Продуктивность эта состоит в том, что время следует рассматривать как структуру, которая на некотором глубинном и часто неосознаваемом уровне выступает в качестве условий, принципов, правил конституирования, создания, порождения любых форм человеческой жизни, будь-то тексты, институты, действия людей и т. д. Тем самым *признаки темпоральной организации следует обнаружить в любой форме человеческой жизни*»⁴⁰³.

Как мы уже видели в ходе интерпретации фундаментальной онтологии, темпоральность — это не просто «ограниченность» или «преходящесть» человеческого бытия, но *сам смысл бытия-в-мире и всякого модуса бытия-в-мире*. Конститутивным моментом темпоральности является *историчность*, которая также не есть констатация того «факта», что «всё подвержено изменениям», но *фундаментальная структура бытия-в-мире и всякого его модуса*.

«Лингвистический поворот», «поворот к языку» также понимается В. Н. Сыровым в *онтологическом* смысле: «Речь не в том, что для познающего взора открылась еще одна область в ряду многих других. Тогда дело шло бы лишь о развитии лингвистики как специфической науки в ряду других. *Поворот состоит в возможности анализа любого типа объектов как знаковых систем*. Это означает, что объекты, которые мы изучаем или производим, имеют специфические формы выражения или специфические формы организованности. Универсальность проявляется в том, что *скрытое или явное присутствие знаковости следует обнаружить в любой форме человеческой жизни*»⁴⁰⁴.

В статье «Обречены ли исторические нарративы быть мифами?»⁴⁰⁵ В. Н. Сыров подчёркивает, что «только нарративизация исторического познания и знания является единственной продуктивной перспективой его развития»⁴⁰⁶. Как ни парадоксально это звучит, но, по мнению философа, только последовательное понимание нарративной природы исторического познания, позволяет избежать

⁴⁰² Там же. С. 21.

⁴⁰³ Там же. С. 21.

⁴⁰⁴ Там же. С. 21.

⁴⁰⁵ *Сыров В. Н.* Обречены ли исторические нарративы быть мифами? // Век памяти, память века: Опыт обращения с прошлым в XX столетии : сб. ст. Челябинск : Каменный пояс, 2004. С. 85–99.

⁴⁰⁶ Там же. С. 85.

«мифологизации» истории: «Только последовательное проведение нарративного подхода, а также рефлексия над принципами построения исторических нарративов, позволяют блокировать проникновение в тело истории чужеродных компонентов... Чем менее мы скрываем тот факт, что имеем дело лишь с текстом, не с самой реальностью, тем более история приобретает характер исследования»⁴⁰⁷.

В. Н. Сыров считает неслучайным тот факт, что именно в историографии раньше, чем во многих других гуманитарных дисциплинах, заговорили о «нарративе»: «Как сам лингвистический поворот, так и борьба нарратива за право приобрести статус научности, т. е. быть выражением всеобщности и необходимости, для истории создавали самые благоприятные перспективы. Ведь история дана нам либо в виде следов, либо в виде продукции историков, являясь тем самым своеобразной квинтэссенцией текстовости. В свете вышесказанного нетрудно заметить, что концепт нарратива становится не просто одним из видов или форм исторического исследования, а условием конституирования истории как таковой»⁴⁰⁸. Таким образом, подчёркивается сущностная специфика историографии и её предмета — исторического. В последнем предложении приведённого фрагмента говорится, что нарратив является *условием* «конституирования истории как таковой». Что здесь понимается под «историей»? Историческое познание или собственно история как структурный момент бытия-в-мире⁴⁰⁹? Здесь, по-видимому, присутствуют оба значения.

Историческое познание, по мысли В. Н. Сырова, является описанием, повествованием, нарративом. «Дело не в прихоти историка любовно выписывать давно прошедшие события, интересоваться именно изменениями, поступками людей. Уже элементарный факт установления достоверности события прошлого порождает жесткую логику: создать повествование, в котором все детали введены и согласованы согласно вышеуказанной схеме. Ясно, что под изменением тем самым

⁴⁰⁷ Там же.

⁴⁰⁸ Сыров В.Н. Современные перспективы философии истории: поворот к нарративу. URL: http://siterium.trecom.tomsk.su/syrov/Syrov_8.htm (дата обращения: 01.12.11).

⁴⁰⁹ В статьях В.Н. Сырова слово «история» часто используется для обозначения как «исторического познания», так и для обозначения собственно истории. Такое словоупотребление, на наш взгляд, не случайно. В нём проявляется понимание автором сущностной взаимосвязи исторического познания и истории как момента бытия-в-мире.

понималась не одна из возможных исторических тем, а общий способ идентификации исследования как исторического»⁴¹⁰.

В статье «Что может сказать текст историка»⁴¹¹ В. Н. Сыров отмечает два аспекта ключевой для нарративной историософии «текстуальной природы истории»: «Текстуальная природа истории всплывает, как минимум, в двух аспектах. В буквальном смысле слова, если история не написана (произнесена, артикулирована), то она отсутствует как область знания, по поводу которой возможна коммуникация как внутри сообщества исследователей, так и за его пределами. В более глубоком аспекте это означает, что те или иные объекты... смогут приобрести облик истории только в том случае, если предстанут в свете финала, а именно некоторых последствий, которые они произвели, или некоторых последующих событий, которые помогут прояснить значение данных объектов»⁴¹².

Так нарративная историософия в своей попытке обосновать историческое познание сталкивается с ключевой для неё проблемой. «*Написание истории должно предполагать не просто следование, но и направленность следования в предвкушении конца*. Причем конечное событие должно быть таким, что уже не требует обращения к чему-то последующему. Примером может служить такой литературный жанр, как трагедия. И *ожидание конца является не психологической, а, так сказать, трансцендентальной установкой, условием возможности конституирования предмета исследования как исторического*»⁴¹³. Таким образом, можно писать историю того, что «уже завершилось». Эта «уже завершённость» конститутивна для нарративного историописания, так как «связность повествования может задаваться только полаганием финала»⁴¹⁴.

«Финал», по мысли В. Н. Сырова, «становится фактическим условием конституирования исторической целостности, поскольку мы не просто организуем, а выбираем события, которые должны к

⁴¹⁰ Сыров В. Н. Современные перспективы философии истории: поворот к нарративу.

⁴¹¹ Сыров В. Н. Что может сказать текст историка? // Человек — текст — эпоха : сб. науч. ст. и матер. Формирование жизненной среды и менталитета / под ред. В. П. Зиновьева, Е. Е. Дутчак. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2004. С. 27–53.

⁴¹² Там же. С. 37.

⁴¹³ Сыров В. Н. Современные перспективы философии истории: поворот к нарративу. URL: http://siterium.trecom.tomsk.su/syrov/Syrov_8.htm (дата обращения: 01.12.11).

⁴¹⁴ Там же.

нему привести, и осуществляем выбор потому, что история должна чем-то закончиться»⁴¹⁵. Но здесь возникает парадокс, который В. Н. Сыров называет «парадоксом финала». Последовательность, *то есть собственно историчность*⁴¹⁶, есть только там, где есть «финал». «Испытанный ход философской классики — дедукция окончания из начальных условий» здесь неприемлем, так как заранее лишает нас возможности понять историческое познание как нарративное познание, как историческое повествование, как *историческое ис-следование*⁴¹⁷. «Данная операция, — замечает В. Н. Сыров, — уничтожает само существо нарративного производства, ликвидирует своеобразии каждого повествования и вообще делает эмпирию избыточной»⁴¹⁸. «С другой стороны, остаться в пространстве перечисления всех случайностей значит либо ликвидировать научность исторического описания, либо свести его к хронике. В обоих случаях встанет знаменитый вопрос о критериях выбора значимых событий в общем потоке индивидуальностей. Как следствие, финал должен существовать, но обладать статусом приемлемости, а не выводимости. Ведь именно открытость конца делает возможным разворачивание интриги и своеобразия сети событий»⁴¹⁹. Суть проблемы заключается в следующем: если мы уже знаем «финал», нам нет нужды писать исторические нарративы, нет нужды исследовать по-следовательность исторического; но если мы не знаем «финала», неизбежно возникает проблема «критерия выбора значимых событий».

⁴¹⁵ Там же.

⁴¹⁶ Экзистенциально-онтологический смысл историчности заключается в том, что теперь-экзистирующее присутствиеразмерное сущее выступает в качестве наследника экзистентных возможностей теперь-уже-сбывшегося присутствиеразмерного сущего, в качестве по-следователя сбывшегося присутствиеразмерного сущего. Только уже будучи на-следником (в экзистенциально-онтологическом смысле) «прошлого», историограф может выступать в качестве ис-следователя прошлого. Ис-следовать — значит «идти по следам», оставленным сбывшимся присутствиеразмерным сущим

⁴¹⁷ Термин «исследование», на наш взгляд, очень точно выражает суть исторического познания как познания изначально и сущностным образом нарративного. Нарративный историограф ис-следует по-следовательность истории. Это исследование историографа и есть исторический нарратив. Слова «исследование» и «последовательность» — слова однокоренные, а это позволяет подчеркнуть сущностную взаимосвязь «историчности» и «историографичности».

⁴¹⁸ Сыров В. Н. Современные перспективы философии истории: поворот к нарративу.

⁴¹⁹ Там же.

В рамках нарративной историософии выход «состоит в том, чтобы признать, что жизнь сама по себе хаотична, а описания есть способ ее упорядочивания»⁴²⁰. «Только тогда акт наррации получает право на существование и, более того, становится необходимым»⁴²¹. С таким решением проблемы, в котором нарративное историописание рассматривается как *упорядочивание, структурирование* исторического, которое само в себе лишено какой-либо структуры, мы уже сталкивались в ходе обсуждения концепции Фуко-Вена. Было показано, что в рамках такого понимания предмета историографии невозможно обоснование исторического познания. Предложенная интерпретация соотношения «исторического» и «историографического», помимо прочего, «нефеноменологична», так как *заранее* трактует само историческое прошлое как «хаотичное», «лишённое какой бы то ни было структуры». Здесь заранее уже предполагается какая-то «идея истории»⁴²².

Нетрудно заметить, что такая трактовка — это, по сути, перевернутый тезис классического историзма о том, что прошлое само по себе имеет определённую структуру, в соответствии с которой одни события мы можем отнести к событиям «истории экономики», другие — к событиям «истории политики» и т. д. В концепции же П. Вена утверждается обратное: *сами по себе* исторические события и исторические «факты» не являются ни событиями, фактами экономической истории, ни событиями, фактами истории политической, то есть *само по себе прошлое не имеет никакой структуры*; факты прошлого становятся фактами истории экономики или истории политики *только после того, как мы изберём какой-то сюжет, какую-то интригу*. Отсюда вывод: нарративное историописание упорядочивает, структурирует само прошлое.

В. Н. Сыров признаёт неудовлетворительным предложенного нарративной историософией решения. Он пишет: «Вывод, к которому пришли сторонники нарративного характера истории, вполне в духе лингвистического поворота. Концепт нарратива не просто сохраняет ценность многообразия. Он ориентирует нас на работу с описаниями и приостанавливает их соотнесение с внелингвистичес-

⁴²⁰ Там же.

⁴²¹ Там же.

⁴²² Откуда, собственно, следует, что историческое само по себе лишено собственной структуры и «хаотично»? Этот тезис столь же произволен и метафизичен, как и тезис метафизической историософии о том, что исторический процесс есть закономерное развитие «естественных объектов» «во времени».

ким референтом. Реализация последнего требования вообще была бы катастрофой для исторического познания. Тем самым история не открывается, а создается»⁴²³.

При такой трактовке с неизбежностью возвращается старый вопрос о «субъективности» историографии (историописания). И не просто возвращается, но приобретает особую остроту (этого не было в классическом историзме, который предполагал возможность отсылки к «самому прошлому» в его объективной реальности). «Теперь, — пишет В. Н. Сыров, — проблемы исторического исследования выходят на новый уровень. Ведь если облик прошлого создается историком, то в игру вступают концепты «автора», «читателя» и «точки зрения» в целом. Старый вопрос о субъективности снова встает на повестку дня. Повествование должно отвечать критериям научности, что особенно значимо для исторических текстов. И если конфигурация создает необходимую связь частей в ткани самого текста, то теперь статус научности должны защитить сами способы конфигурации, дабы избежать обвинения в редукции к «точкам зрения»»⁴²⁴.

И здесь оказывается, что *превращение нарратива в условие структурирования, конституирования самой истории*, делает невозможным разговор об историческом познании как именно *познании, делает невозможной научность, как бы мы эту научность ни понимали*. «Если мы признаем, что современность есть единственная реальность, а язык — посредник репрезентации мира или выражения самости, и решающее доказательство истинности или понятности осуществляется посредством апелляции к ним, то история утрачивает всякие преимущества перед вымыслом, кроме чисто психологической потребности в правдоподобном»⁴²⁵. Именно это и происходит в нарративной историософии, *которая подменяет реальность исторического прошлого реалистичностью исторического нарратива*. Репрезентация исторической реальности, имеющая место в историческом нарративе, начинает мыслиться по аналогии с художественной репрезентацией и мы лишаемся возможности обосновать «научное» историческое познание. Именно в этом видит В. Н. Сыров основную проблему нарративной историософии. Эту проблему он пытается решить с помощью синтеза нарративной ис-

⁴²³ Сыров В. Н. Современные перспективы философии истории: поворот к нарративу.

⁴²⁴ Там же.

⁴²⁵ Там же.

ториософии и философской герменевтики⁴²⁶, посредством концепта «исторического опыта».

Проблема исторического опыта обсуждается В. Н. Сыровым в нескольких статьях: «Значение герменевтики для исторического познания»⁴²⁷; «Сущность и значение исторического знания в современном мире в контексте образовательной ситуации»⁴²⁸; «Обречены ли исторические нарративы быть мифами?»⁴²⁹; «Что может сказать текст историка?»⁴³⁰ и др.

К проблеме исторического опыта в его отношении к историческому знанию В. Н. Сыров подходит через экспликацию того смысла, который «опыт» имеет в повседневной жизни. Он пишет: «Допустим, что к нам обратились за советом как поступить в университет, потому что мы сами когда-то это сделали. С этой целью мы воспроизводим в памяти собственный опыт поступления. Согласно нашему определению прошлого воспроизводимый опыт подходит под это определение своей *индивидуальностью, завершенностью, событийностью*. Он имеет временную структуру, т. е. последовательность в описании частей этого события. Поскольку требуется описать именно это действие, то оно описывается как завершенное, т. е. нет надобности рассказывать о причинах поступления в университет. Можно спросить: «А разве нет вероятности ошибиться в из-

⁴²⁶ Следует обратить внимание, что В. Н. Сыров обращается не к герменевтической феноменологии, но к философской герменевтике (необходимость и продуктивность этого различие в контексте обсуждения проблем философии истории была обоснована нами во Введении).

⁴²⁷ Сыров В. Н. Значение герменевтики для исторического познания // Comprehensio. Четвертые Шпетовские чтения. Творческое наследие Г. Г. Шпета в контексте философских проблем формирования историко-культурного сознания (междисциплинарный аспект) : матер. науч. конф. Томск, 14-17 ноября 2002 г. / отв. ред. О. Г. Мазаева. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2003. С. 416—431.

⁴²⁸ Сыров В. Н. Сущность и значение исторического знания в современном мире в контексте образовательной ситуации // Сибирь. Философия. Образование. 1.(0).1997. С. 43—51.

⁴²⁹ Сыров В. Н. Обречены ли исторические нарративы быть мифами? // Век памяти, память века: Опыт обращения с прошлым в XX столетии : сб. ст. Челябинск : Каменный пояс, 2004. С. 85—99.

⁴³⁰ Сыров В. Н. Что может сказать текст историка? // Человек — текст — эпоха : сб. науч. ст. и матер. Формирование жизненной среды и менталитета / под ред. В. П. Зиновьева, Е. Е. Дутчак. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2004. С. 27—53.

ложении своих действий?”. Конечно есть. Но важно, что сама цель предполагает тщательность и скрупулезность в отборе данных в отличии от ситуации использования прошлого в качестве средства для переживания»⁴³¹. Этот фрагмент, возможно, является ключевым для понимания концепции автора. В нём:

- структура («повседневного») опыта отождествляется со структурой самой истории: опыт, также как и история, характеризуется качествами индивидуальности, завершённости и событийности;

- поскольку опыт — это всякий раз завершённый-опыт, становится возможно его *описание*;

- описание опыта как опыта завершённого может быть *достоверным* описанием, сама структура опыта делает возможным его *достоверное* описание.

«Этим рассуждением, — пишет далее В. Н. Сыров, — мы вышли к анализу ситуации, когда знание о прошлом используется для решения непознавательных задач или, как бы мы сказали по-другому, практических целей... В первую очередь, в глаза бросается тот факт, что из всего потока воспоминаний будет выбираться только то, что значимо для решения практической задачи. В этом есть известная заинтересованность. Однако теперь она приобретает специфические черты. Мы заинтересованы в наличии прошлого как своеобразного пространства для выделения опытов. Мы заинтересованы в выборе фрагментов прошлого. Но, как мы уже отметили, внутри выделенного отрезка прошлого сама цель призывает к минимизации фантазии. Ведь иначе мы можем ошибиться при использовании полученного знания. Важно то, что мы можем конкретизировать еще более понятие “прошлое”, т. к. теперь к таким его признакам как событийность, завершенность, индивидуальность прибавляется признак “быть опытом”»⁴³². «Прошлое» — это, *помимо прочего*, опыт. Опыт же — это всякий раз *опыт какой-то деятельности*. Деятельность, в свою очередь, — это *деятельность по достижению какой-то цели*. Опыт *сопутствует* всякой деятельности, опыт *необходим* для деятельности. Так, «прошлое» связывается с целенаправленной, целедостигающей деятельностью. Поскольку деятельность мыслится именно как целенаправленная и целедостигающая, *прошлое как опыт становится необходимым*.

⁴³¹ Сыров В. Н. Сущность и значение исторического знания в современном мире в контексте образовательной ситуации // Сибирь. Философия. Образование. 1.(0).1997. С. 46.

⁴³² Там же.

В. Н. Сыров так и пишет: «прошлое становится для нас необходимым»⁴³³. И далее поясняет: «Если бы ответы были известны заранее, мы нуждались бы в прошлом лишь для подтверждения того, что нам и так известно. Но... нам требуется не просто прошлое, но прошлое, организованное особым способом. Оно снова должно быть нам в некотором отношении чуждо. Эта чуждость состоит в том, что мы намеренно ищем различия. Суть не в том, что факты подтасовываются в пользу очередной идеи. Наоборот, потребность в чуждости диалектически связана с единством. Мировая история конституирована универсальностью вопросов, которые делают прошлое понятным нам. А вот теперь структура вопрошания заставляет строить исторические миры в их целостности и завершенности. Они близки нам тем, что отвечают на вопрос, мучающий нас, но чужды тем, что отвечают на него иначе. Эта чуждость является понятной нам, позволяет тем самым открыть историю и включить ее в наш горизонт»⁴³⁴. Тот факт, что прошлое как накопленный опыт какой-то деятельности необходимо для достижения цели, исключает возможность того, что «факты прошлого будут подтасовываться в пользу определённой идеи. Мы стремимся к достижению цели, а потому будем стараться к *достоверному знанию о прошлом*.

«В чем же преимущества идеи опыта?», — спрашивает В. Н. Сыров. И отвечает: в том, что он «снимает проблемы, связанные с противопоставлением действительности и фантазии»⁴³⁵. И действительно, знание об историческом прошлом в контексте такой трактовки *становится неотделимой, неотъемлемой частью самого опыта*. Мы *обращаемся к* прошлому с целью воспользоваться опытом, которое оно в себе несёт, которым оно *является*. Прошлое *конституируется* как «наш опыт» только тогда, когда мы *знаем* о нём. Именно историческое познание конституирует прошлое в качестве «накопленного опыта» какой-то деятельности. Или, быть может, пра-

⁴³³ Сыров В. Н. Значение герменевтики для исторического познания // Comprehensio. Четвертые Шпетовские чтения. Творческое наследие Г. Г. Шпета в контексте философских проблем формирования историко-культурного сознания (междисциплинарный аспект) : матер. науч. конф. Томск, 14-17 ноября 2002 г. / отв. ред. О. Г. Мазаева. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2003. С. 422.

⁴³⁴ Там же.

⁴³⁵ Сыров В. Н. Сущность и значение исторического знания в современном мире в контексте образовательной ситуации // Сибирь. Философия. Образование. 1.(0).1997. С. 49.

вильнее было бы сказать: историческое познание *высвечивает (обнаруживает) прошлое как опыт?*⁴³⁶

Такая трактовка исторического знания как момента исторического опыта позволяет ответить на основной вопрос нарративной историософии. Напомним, что этот вопрос формулируется так: на каком основании мы в ходе исторического исследования отбираем те или иные исторические события, те или иные исторические факты? «Идея опыта, — пишет В. Н. Сыров, — решает вопрос о необходимости в выборе индивидуальностей как и проблеме значения самой индивидуальности. Ведь, во-первых, сама цель определяет необходимость выбора той или иной индивидуальности, во-вторых, индивидуальность самой ситуации, т.е. именно поступления, индивидуализирует и выбор свойств изучаемого объекта»⁴³⁷. Так, Сыров даёт ответ на вопрос, как происходит «выбор интриги», «выбор сюжета» исторического повествования, исторического исследования. Он говорит: этот выбор не произволен, он вытекает из цели, которую ставит перед собой историограф, из цели, которую он стремится достичь. Так, если моя цель — «помочь другу поступить в университет», я буду артикулировать, воспроизводить собственный опыт поступления в университет. При этом сама структура моей деятельности по достижению цели *будет требовать от меня, чтобы моё «воспроизведение» собственного опыта было максимально «достоверным».*

Такое решение проблемы основания «отбора» исторических событий и исторических фактов — это, несомненно, шаг вперёд по сравнению с концепцией Фуко-Вена, так как в ней этот вопрос не только не был решён, но даже не был чётко артикулирован. Этот отбор определяется не произвольным выбором «интриги» или «сюжета», но сама «интрига» или «сюжет» вытекает из целеполагающей и целедостигающей деятельности. Чтобы некая наша деятельность была возможна, нам нужен опыт. Опыт же, как выяснилось, — это не что иное, как сама история. Нужен опыт, но опыт этот как таковой

⁴³⁶ Сама эта оппозиция «конституирования — обнаружения» снимается предложенной нами интерпретацией хайдеггеровской экзистенциальной аналитики историчности. Верно, что «историография» (как *один из* модулов удержания-в-памяти прошлого/былого) конститутивна для историчности исторического. Неверно, однако, утверждать, что «историческое прошлое» — это «конструкт историографа».

⁴³⁷ *Сыров В. Н.* Сущность и значение исторического знания в современном мире в контексте образовательной ситуации.

всякий раз дан «в форме» знания. В историческом знании, в знании об историческом прошлом открывается «накопленный» опыт.

История, понятая как опыт (какой-то деятельности), — и это особенно нужно подчеркнуть — предполагает *не просто знание*, но знание *достоверное*, нарративное знание, *знание, выраженное в историческом нарративе*: «Опыт, — замечает В. Н. Сыров, — предполагает описание, а не выведение из общих принципов. В современной литературе принято называть его термином “нарратив”. Но такое описание не является хроникой, т. е. простым перечислением событий, связанных в лучшем случае хронологией. Ведь опыт предполагает завершенность, а она требует начала, середины и окончания. В основе опыта лежит единство замысла, поэтому из всего многообразия событий выбираются лишь те, что могут служить его отражением. Замысел воплощается автором, т. е. историком, который хочет представить серию событий как опыт»⁴³⁸. Только те исторические события, которые описаны в историческом нарративе (рассказе), представляют собой «опыт», могут выступать и «функционализировать» в качестве опыта. Исторический нарратив конститутивен для исторического опыта как *опыта*.

Таким образом, концепция истории как опыта⁴³⁹, в которой осуществляется синтез нарративной историософии и философской герменевтики, как будто справляется с основными проблемами, возникающими в контексте трактовки исторического познания как нарративного историописания. Тезис «история есть исторический опыт и традиция», во-первых, показывает, что «прошлое» не есть что-то принципиально чуждое «современности», но неразрывно связано с «современностью», во-вторых, сохраняет сущностную инаковость прошлого, делая тем самым *необходимым* обращение к ней, то есть *нарративное историческое познание*.

Обратим, однако, внимание на следующие тезисы В. Н. Сырова:

- «историческое познание *необходимо* для конституирования исторического опыта»;
- исторический опыт *необходим* для целедостигающей деятельности.

Слово «необходимость» используется в приведённых тезисах в двух принципиально различных смыслах. В первом случае речь

⁴³⁸ Там же.

⁴³⁹ Близким по значению является понятие «традиции». Понятие «исторического опыта» в концепции В. Н. Сырова играет примерно ту же роль, что и понятие «традиции» в философской герменевтике Г.-Г. Гадамера.

идёт об *онтологической* («структурной») необходимости, о *не-обходимости*; во втором тезисе речь идёт о необходимости *онтической*, о *необходимости-для-чего-то*. В первом тезисе речь идёт о том, что «исторический опыт» (сама история) *немыслим* без и вне «исторического рассказа», «исторического нарратива». Суть второго тезиса сводится к тому, что мы не можем «успешно действовать», если у нас не будет опыта деятельности, если мы не обратимся к «опыту прошлого», точнее, *к прошлому как к опыту*. Не случайно что, В. Н. Сыров говорит, что «необходимость истории есть в первую очередь необходимость обращения к ней»⁴⁴⁰.

Возможность достоверного исторического знания в концепции В. Н. Сырова, по сути, основывается на *нашем стремлении* «действовать успешно», на нашем стремлении достичь цели, которую мы поставили. *Возможность достоверного исторического знания привязывается к целям субъекта*. Иными словами, в концепции В. Н. Сырова мы имеем *онтическое* («прагматическое»), а не *онтологическое* обоснование исторического познания.

Концепция В. Н. Сырова, по сути, сводится к следующим тезисам:

- чтобы «успешно действовать», необходим «опыт деятельности»;
- прошлое открывается/конституируется как опыт в историческом нарративе;
- коль скоро мы стремимся «успешно действовать», *мы заинтересованы в том, чтобы знание о прошлом, которое «запечатлевается» в историческом нарративе, было максимально достоверным.*

Можно ли на этой «нашей заинтересованности» основать *научное историческое знание*? На наш взгляд, нет. Согласно В.Н. Сырову, мы должны максимально достоверно «воспроизвести прошлое», чтобы наша деятельность «в настоящем» могла быть «успешной». «Достоверность» и «научность» исторического познания, однако, не может быть основано на (онтической) *потребности субъекта* в «научном» и «достоверном» знании о прошлом⁴⁴¹.

Чтобы *онтологически* обосновать возможность и необходимость достоверного исторического познания (а не просто показать его *значимость для чего-то*), необходимо «привязать» его не к субъекту,

⁴⁴⁰ Сыров В. Н. Современные перспективы философии истории: поворот к нарративу. URL: http://siterium.trecom.tomsk.su/syrov/Syrov_8.htm (дата обращения: 01.12.11)

⁴⁴¹ Пусть даже сама эта «потребность» и укоренена в структуре человеческой деятельности.

полагающему и достигающему свои цели, но к тому, что предшествует самому различению субъекта и объекта. Мы должны, следовательно, обратиться к тому, что предшествует опыту как *опыту-деятельности*. Этим предшествующим выступает *сама история как структурный момент бытия-в-мире*. Только благодаря тому, что история исходно есть структурный момент бытия-в-мире, она может быть истолкована как опыт какой-то деятельности, который «представляет интерес» и «имеет значение» для преследующего свои цели субъекта. Понимание истории как момента бытия-в-мире, в любом случае, является исходным по отношению к пониманию истории как опыта, которое имеет место в рамках концепции В. Н. Сырова.

В том, что в концепции В. Н. Сырова возможность достоверного нарративного исторического познания если и не ставится в зависимость, то, по крайней мере, привязывается к целеполагающей и целедостигающей деятельности субъекта, мы видим остаток «субъективизма», который должен быть преодолен в рамках онтологического (экзистенциально-герменевтического) обоснования исторического познания. Это обоснование должно проводиться в горизонте герменевтической феноменологии, а не философской герменевтики.

Заключение

В ходе проведённого исследования была показана возможность и необходимость интерпретации (переинтерпретации) философии истории как региональной онтологии. Также было показано, в каком философском контексте должна проводиться эта интерпретация и прояснён сам этот контекст.

Вопрос о соотношении, различении, разграничении фундаментальной онтологии и региональной онтологии в этой связи приобрёл решающее значение. Путеводной нитью для решения этого вопроса стало различие нерегонального⁴⁴² (дорегонального) и регионального (квазирегонального). Нерегональное (дорегональное) является «темой» фундаментальной онтологии как герменевтической феноменологии. Нерегональное является «фундаментальным» в том смысле, что оно не локализуется в том или ином «отдельном» регионе, но представляет собой структуру и исходную характеристику бытия как такового. В качестве нерегонального (дорегонального) обнаруживают себя такие бытийные феномены как «язык» («речь»), «понимание», «история» и др.

В горизонте фундаментальной онтологии как экзистенциальной аналитики Dasein эксплицируются исходно-онтологические структуры языка («языковости»), истории (историчности) и др. В этом смысле можно говорить о «фундаментальной онтологии языка» и «фундаментальной онтологии истории».

Чем является региональная онтология по отношению к онтологии фундаментальной и в каком смысле «история» является темой региональной онтологии? Региональную онтологию мы определили как разъяснение и конкретизацию фундаментальной онтологии. Региональная онтология имеет дело не бытием-в-мире как таковым, но с каким-либо модусом бытия-в-мире и с разомкнутым в этом модусе бытийным регионом (бытийным измерением) сущего. Под бытийным регионом (бытийным регионом сущего) при этом понимается не какая-либо область «наличного бытия»; скорее уж, само «наличное» следует рассматривать как специфический бытийный регион (бытийный регион науки). Бытийный регион сущего — это *ещё не* «предметная область» той или иной позитивной науки, а региональная онтология — это *ещё не* «критика науки». Точнее, бытийный регион сущего — это *в том числе и* (производным обра-

зом) предметная область той или иной позитивной науки, а региональная онтология — это *в том числе и* (производным образом) критика науки. Исходно и первоначально региональная онтология — это *донаучная* тематизация того или иного бытийного региона.

Каким же образом «история», будучи исходной и фундаментальной (темпоральной) структурой сущности темпорального бытия-в-мире, конституируется в качестве *бытийного региона*? Ответ на этот вопрос содержится в самой экзистенциальной аналитике историчности Dasein, которая различает исходную и собственную историчность Dasein и производную историчность неприсутствие-размерного сущего, «миро-историчность».

То или иное (неприсутствие-размерное) сущее конституируется как *историческое* благодаря и посредством своей принадлежности к миру теперь-уже-сбывшегося Dasein. Прошлое конституируется как *историческое* прошлое благодаря и посредством своей принадлежности к *бывшему, сбывшемуся, отбывшему* Dasein. «*Уже сбывшееся* Dasein» совсем не обязательно означает «фактично умершее». Нет никакой однозначной корреляции между *онтическим* фактом так называемой «физической смерти» и *экзистенциально-онтологической* характеристикой Dasein как «уже сбывшегося». «Умереть» в онтическом смысле ещё не означает «сбыться» в экзистенциально-онтологическом смысле. И наоборот, «сбыться» — вовсе не обязательно означает: «умереть».

Исходная и собственная историчность сущего — это вовсе не «историческая изменчивость» («процессуальность»), но сущностная *событийность*. Именно здесь и обретается собственная тема философии истории как *региональной* онтологии, именно здесь история (историческое) предстает как особый бытийный *регион*. Ещё раз подчеркнём: историческое есть именно *бытийный* регион (квазирегон), а не регион *наличного* сущего. *Априори* нельзя сказать, какое *именно* сущее будет (и должно) числиться по ведомству «философии истории», а какое — по ведомству «философии природы». «Природа» также обнаруживает себя в своей сущностной историчности, коль скоро она берётся в её соотносённости (опять-таки не *случайной*, а *сущностностной*) с миром сбывшегося Dasein. В этом случае «природа» именуется «историческим ландшафтом».

Ключевое положение экзистенциальной аналитики историчности Dasein, позволяющее рассматривать герменевтическую феноменологию как продуктивную альтернативу как историческому «объективизму» («реализму»), так и «конструктивизму» («нарративизму», «постструктурализму»), заключается в том, что история, будучи исходной и фундаментальной структурой бытия-в-мире, так или

⁴⁴² Медиальное или трансцендентально-медиальное, в терминологии И. Инишева.

иначе всегда уже *понятна* нам и всякий раз уже *осмыслена* нами. Мы так или иначе всякий раз уже *обращены* к «своему быломu», всегда уже выступая в качестве «на-следников» и «по-следователей». «Прошлое» всякий раз так или иначе уже *удерживается* нами в памяти. История в исходно-онтологическом смысле – это и есть (первичная) *память*. Поскольку историческое открывается не иначе, как в горизонте бытийной понятности, мы говорим о том, что «прошлое» (историческое как историческое) всякий раз уже удерживается нами в памяти. «Бытийная понятность истории», наша всякий раз уже имеющая место *обращённость* к «своему быломu» может осуществляться в *различных* модусах, различными *способами*. Одним из таких модусов (способов) является (научная) историография. Конститутивным для историчности исторического выступает не историография (историописание), но бытийная (изначальная) понятность истории, одним из (возможных) модусов осуществления (точнее, *удержания* и *поддержания*) которой выступает *историография*. Такую интерпретацию соотношения истории и историографии, историчности и историографичности можно, помимо прочего, рассматривать как адекватный (то есть подлинно «асимметричный») ответ на «вызов постмодернизма» в философии истории.

Историописания есть один из модусов обращённости к «своему быломu» и одна из фактических экзистентных *возможностей* теперь-экзистирующего Dasein. Историописание как и всякая другая фактическая возможность Dasein может осуществляться либо в собственном, либо в несобственном модусе. В основании различения собственной и несобственной историографии лежит различие собственной и несобственной историчности (собственного и несобственного *понимания* историчности) теперь-экзистирующего Dasein.

В собственном модусе экзистирования Dasein обращено к «своему быломu» как к своей фактической экзистентной возможности-быть. В собственном модусе Dasein выступает в качестве на-следника и по-следователя. В несобственном же экзистировании Dasein есть «субъект исторического действия», более или менее важный «фактор» так называемого «исторического процесса». «Исторический процесс» и коррелятивная историческому процессу историческая реальность, осмысленная как реальность «объективная», – это, таким образом, не просто и не всего лишь «заблуждения» метафизической историософии; эти феномены имеют своё экзистенциально-онтологическое основания, они укоренены в несобственном экзистировании Dasein. Исходно и собственно (понимаемое) историческое сущее *событийно*, несобственно понимаемое историческое

сущее *«процессуально»*. Различие между «событием» и «процессом» в контексте нашей интерпретации играет ключевую роль. Это различие коррелирует с различием собственного и несобственного модусов экзистирования Dasein, конкретизирует это различие применительно к проблематике историчности.

Но ведь наука не занимается «событиями» (в приведённом выше смысле этого слова), она изучает «процессы». Может ли историография выйти за пределы расхожего (несобственного) понимания истории как «исторического процесса» (как «развития во времени»)? Точнее, может ли философия истории как онтология исторического *вывести* историографию за пределы этого расхожего понимания к исходной и собственной историчности? Или же историография *как познание и наука* обречена на всегдашнее пребывание в «несобственном» модусе? Предложенная нами интерпретация экзистенциальной аналитики историчности Dasein и экспликация философии истории как региональной онтологии исторического как раз и позволяет обсуждать вопрос о возможности собственной историографии. Понять, как возможна собственная историография, – значит ответить на вопрос о сущностной специфике и собственном предмете историографии как науки. Понимание этой сущностной специфики, в свою очередь, может быть обречено лишь в горизонте философии истории как региональной онтологии. Но это уже вполне самостоятельная проблема, заслуживающая специального рассмотрения.

Коль скоро историография претендует на статус науки и познания, конститутивным для неё является *научный метод*. Дисциплина, в рамках которой обсуждается вопрос о методе (методах) историографии, именуется методологией исторического познания. Философия истории как региональная онтология не совпадает с методологией исторического познания, но она предваряет методологию и выступает в качестве её основания. Выводы и положения философии истории как региональной онтологии имеют значение не только для «научной историографии», но и для *всякого иного* модуса «репрезентации» исторического прошлого. Философия истории как региональная онтология исторического необходима для методологии исторического познания. Но одной лишь философии истории недостаточно для разработки адекватной методологии исторического познания. Методология исторического познания (поскольку речь идёт именно о *научном* познании) в не меньшей степени, чем от философии истории, зависит и от *философии науки*.

На основании сказанного схема «знания об истории» как буд-то является четырёхуровневой: 1. Фундаментальная онтология ис-

тории (экзистенциальная аналитика историчности Dasein); 2. Философии истории как региональная онтология; 3. Методология исторического познания; 4. Историография («историческая наука»). Однако, по сути, здесь не четыре, но только два «уровня»: онтологический, на котором история открывается как структура и регион *бытия* (бытийный регион) и онтический, на котором история (историческое) открывается как *сущее* в его фактическом многообразии.

Дальнейшие перспективы исследования связаны с разработкой собственных проблем философии истории как региональной онтологии и пересмотре на этом основании методологии исторического познания. Однако предложенная интерпретация открывает и более широкие перспективы. Фундаментальная онтология М. Хайдеггера может рассматриваться как релевантный контекст для обсуждения вопроса об основаниях выделения (конституирования) философских дисциплин, о соотношении различных философских дисциплин, о компетенции той или иной дисциплины. Обсуждение этих вопросов предполагает дальнейшую разработку самой фундаментальной онтологии, прояснение и интерпретацию её основных положений.

Список литературы

1. *Абдуллин, А. Р.* Философская герменевтика: исходные принципы и онтологические основания. — Уфа : Изд-во Башкирского ун-та, 2000. — 60 с.
2. *Андреева, А. А.* Взаимосвязь исторического прошлого и настоящего как предмет философского анализа : дис. ... канд. филос. наук. — Красноярск, 2004. — 157 с.
3. *Анисов, А. М.* Направленность и обратимость времени // Логические исследования. Вып. 6. — М. : РОССПЭН, 1999. — С. 195–217.
4. *Анисов, А. М.* Проблема истины и ценностей в историческом познании // CREDO NEW. Теоретический журнал. — 2002. — № 2.
5. *Анисов, А. М.* Проблема познания прошлого // Философия науки. — Вып. I. — М., 1995.
6. *Анисов, А. М.* Свойства времени // Логические исследования. — Вып. 8. — М. : Наука, 2001. — 320 с.
7. *Анисов, А. М.* Современная логика. — М. : ИФРАН, 2002. — 273 с.
8. *Анисов, А. М.* Темпоральный универсум и его познание. — М. : ИФРАН, 2000. — 208 с.
9. *Анисов, А. М.* Феномен Времени. URL: http://www.i-u.ru/biblio/archive/anisov_time_phenomen/ (дата обращения: 01.12.11).
10. *Анкерсмит, Ф. Р.* Возвышенный исторический опыт / пер. с англ. А. А. Олейникова, И. Б. Борисовой, Е. Э. Ляминой и др. — М. : Европа, 2007. — 612 с.

11. *Анкерсмит, Ф.-Р.* История и тропология: взлет и падение метафоры / пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Катаева. — М. : Прогресс-Традиция, 2003. — 496 с.

12. *Анкерсмит, Ф.-Р.* Нарративная логика. Семантический анализ языка историков / пер. с англ. О. Гавришиной, А. Олейникова. — М. : Идея-Пресс, 2003. — 360 с.

13. *Апель, К. О.* Трансформация философии / пер. с нем. В. Куренной, Б. Скуратов. — М. : Логос, 2001. — 344 с.

14. *Ахутин, А. В.* Поворотные времена. — СПб. : Наука, 2005. — 743 с.

15. *Ахутин, А. В.* Тяжба о бытии : сб. филос. работ. — М. : Русское феноменологическое общество, 1996. — 304 с.

16. *Баскаков, Я.* Методология научного исследования : учеб. пособие / Я. Баскаков, Н. В. Туленков. — 2-е изд., испр. — К. : МАУП, 2004. — 216 с.

17. *Бибихин, В. В.* Язык философии. — 3-е изд., стер. — СПб. : Наука, 2007. — 389 с.

18. *Больнов, О.* Философия экзистенциализма / пер. С. Э. Никулина. — СПб. : Лань, 1999. — 222 с.

19. *Борисов, Е.* Практический поворот в постметафизической философии. Т. 1. / Е. Борисов, И. Инишев, В. Фурс. — Вильнюс : ЕГУ, 2008. — 212 с.

20. *Бродель, Ф.* Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II. Часть 1. Роль среды. — М. : Языки славянской культуры, 2002. — 426 с.

21. *Брюсова, Н. З.* Теологические аспекты философии истории М. Хайдеггера. — Белгород : Изд-во БелГУ, 2005. — 188 с.

22. *Будко, В. В.* Философия науки : учеб. пособие. — Харьков : Консум, 2005. — 268 с.

23. *Вдовина, И. С.* Феноменология во Франции. — М. : Канон+, 2009. — 399 с.

24. *Вен, П.* Как пишут историю. Опыт эпистемологии / пер. Л. А. Торчинского. — М. : Научн. мир, 2003. — 391 с.

25. *Веселовская, И. А.* Историческая реальность и вымысел : дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2003. — 150 с.

26. *Визгин, В.* Генеалогический проект Мишеля Фуко: онтологические основания // Мишель Фуко и Россия : сб. ст. / под ред. О. Хархордина. — СПб. ; М. : Европейский университет в Санкт-Петербурге : Летний сад, 2001. — 349 с.

27. *Виноградов, А. И.* Философские модели истории: опыт классификации философско-исторических концепций. — Мурманск : Мурманский государственный институт, 2003. — 140 с.

28. *Гадамер, Г.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. — М. : Прогресс, 1988. — 704 с.

29. *Гайденок, П. П.* Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. — М. : Прогресс-Традиция, 2006. — 464 с.

30. *Гайденок, П. П.* Научная рациональность и философский разум. — М. : Прогресс-Традиция, 2003. — 528 с.
31. *Гартман, Н.* К основоположению онтологии / пер. с нем. Ю. В. Медведева. — СПб. : Наука, 2003. — 639 с.
32. *Гобозов, И. А.* Введение в философию истории. — М. : Наука, 1999. — 363 с.
33. *Голенков, С. И.* О месте феномена «событие» в основоустройстве Dasein // Вестник СамГУ. Гуманитарная серия. — 2000. — № 1(15).
34. *Грищенко, Н. В.* Историческое время в социально-философском контексте : дис. ... канд. филос. наук. — Таганрог, 2004. — 156 с.
35. *Губина, М. В.* Память в структуре исторического познания : дис. ... канд. филос. наук. — М., 2005. — 133 с.
36. *Гурьянова, А. В.* Историческая эпистемология: проблемное поле и эволюция представлений. — Самара : СамЛюксПринт, 2009. — 238 с.
37. *Гурьянова, А. В.* Ключевые парадигмы современной эпистемологии истории: классика, опыт неклассической рефлексии и ситуация «пост-». — Самара : СамЛюксПринт, 2008. — 344 с.
38. *Гурьянова, А. В.* Философско-методологические основания синтеза ключевых парадигм современной эпистемологии истории : автореф. дис. ... докт. филос. наук. — Чебоксары, 2009.
39. *Гуссерль, Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / пер. с нем. Д. В. Складнева. — СПб. : Владимир Даль, 2004. — 398 с.
40. *Гуссерль, Э.* Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени / пер. с нем. В. И. Молчанова. — М. : Гнозис, 1994. — 164 с.
41. *Данто, А.* Аналитическая философия истории / пер. с англ. А. Л. Никифорова, О. В. Гавришиной. — М. : Идея-Пресс, 2002. — 289 с.
42. *Делез, Ж.* Переговоры / пер. с фр. В. Ю. Быстрова. — СПб. : Наука, 2004. — 234 с.
43. *Делез, Ж.* Различие и повторение / пер. с фр. Н. Б. Маньковской и Э. П. Юровской. — СПб. : Петрополис, 1998. — 384 с.
44. *Демин, И. В.* «Вызов постмодернизма» как общефилософская проблема // Философия, общество, культура : сб. науч. статей, посвящ. 70-летию проф. В. А. Конева. — Самара, 2007. — 392 с.
45. *Дильтей, В.* Введение в науки о духе. Сила поэтического воображения. Начала поэтики // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX веков. Трактаты, статьи, эссе. — М., 1987. — С. 108–142.
46. *Дильтей, В.* Наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. — 1988. — № 4. — С. 135–152.
47. *Дорофеев, Д. Ю.* Ретроспектива и перспектива в историческом и временном опыте человека // Метафизические исследования. Вып. 2. История. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ. — СПб. : Изд-во СПбГУ, 1997. — С. 129–142.
48. *Достал, Р.* Время и феноменология у Гуссерля и Хайдеггера. URL: http://anthropology.rchgi.spb.ru/haidegger/haidger_i4.htm (дата обращения: 01.12.11).
49. *Дугин, А. Г.* Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. — М. : Академический Проект : Фонд «Мир», 2010. — 389 с.
50. *Зиммель, Г.* Проблема исторического времени // Избранное. В 2 т. : пер. с нем. Т. 1. — М. : Юрист, 1996. — С. 517–529.
51. *Иванов, Н. Б.* Что такое история? // Метафизические исследования. Вып. 3. История. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ. — СПб., 1997. — С. 69–82.
52. *Ивин, А. А.* Современная философия науки. — М. : Высш. шк., 2005. — 592 с.
53. *Ивин, А. А.* Философия истории. — М. : Гардарика, 2000. — 516 с.
54. *Ингарден, Р.* Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля / пер. с норвеж. А. Денежкина, В. Куренного. — М. : Дом интеллектуал. кн., 1999. — 224 с.
55. *Инишев, И. Н.* Комплементарность феноменологической и аналитической перспектив в контексте проблемы соотношения мира и языка // Ежегодник по феноменологии и феноменологической философии. — 2010. — № 2. — С. 172–184.
56. *Инишев, И. Н.* Понятие мира в трансцендентальной и герменевтической феноменологии // Вестник Томского государственного педагогического университета. — 2007. — № 11. — С. 5–10.
57. *Инишев, И. Н.* Феноменология как экзистенциальная практика: об одном мотиве в философии Хайдеггера // Ежегодник по феноменологической философии РГГУ. — 2008. — № 1.
58. *Инишев, И. Н.* Хайдеггер и философия языка // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. — 2008. — № 7/08. — С. 62–79.
59. *Инишев, И. Н.* Чтение и дискурс: трансформации герменевтики. — Вильнюс : ЕГУ, 2007. — 168 с.
60. Исторические типы рациональности / отв. ред. В. А. Лекторский. — Т. 1. — М., 1995. — 350 с.
61. История философии : энциклопедия. — Минск : Интерпрессервис : Книжный Дом, 2002. — 1376 с.
62. *Каравашкин, А. В.* Опыт исторической феноменологии: Трудный путь к очевидности / А. В. Каравашкин, А. Л. Юрганов. — М. : РГГУ, 2003. — 385 с.
63. *Касавин, И. Т.* Традиции и интерпретации: Фрагменты исторической эпистемологии. — М. : «Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института», 2000. — 320 с.
64. *Кастель, Р.* «Проблематизация» как способ прочтения истории // Мишель Фуко и Россия : сб. ст. / под ред. О. Хархордина. — СПб. ; М. : Европейский университет в Санкт-Петербурге : Летний сад, 2001. — 349 с.

65. *Ковалев, С. Н.* Феномен времени и его интерпретация / С. Н. Ковалев, А. В. Гижа. — Харьков : Коллегиум, 2004. — 428 с
66. *Ковальченко, И. Д.* Методы исторического исследования. — М. : Наука, 1987. — 440 с.
67. *Ковальчук, С. А.* Историческое время, спонтанность и порядок как гносеологические категории : дис. ... канд. филос. наук. — Пермь, 2004. — 112 с.
68. *Коломийцев, В. Ф.* Методология истории (От источника к исследованию). — М. : РОССПЭН, 2001. — 191 с.
69. *Коначева, С. А.* Феноменология и теология в ранних работах Хайдеггера // Ежегодник по феноменологической философии. — 2008. — № 1. — С. 80–103.
70. *Коначева, С. А.* Фундаментальная и региональная онтология: соотношение философии и теологии в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // Вестник РГГУ. Сер. «Философия». — 2009. — № 12/09 (сентябрь). — С. 136–148.
71. Конев В.А. Критика способности быть: (Семинар по «Бытию и времени» Мартина Хайдеггера). - Самара: СамГУ, 2000. — 274 с.
72. *Конев, В. А.* Онтологические особенности мира человека. — Самара : Изд-во «Самарский университет», 2003. — 70 с.
73. *Конев, В. А.* Рецетивизм, или время и бытие // Вестник СамГУ. — 1997. — № 1.
74. *Копосов, Н. Е.* Как думают историки. — М. : Новое лит. обозрение, 2001. — 326 с.
75. *Короновский, Н. В.* Историческая геология / Н. В. Короновский, В. Е. Хаин, Н. А. Ясаманов. — М. : Изд-во МГУ, 1997. — 448 с.
76. *Кохановский, В. П.* Философия и методология науки : учебник для высших учебных заведений. — Ростов н/Д. : Феникс, 1999. — 576 с.
77. *Краевская, О. А.* Онтологический статус времени: способы тематизации времени в онтологии : дис. ... канд. филос. наук. — Томск, 2003. — 177 с.
78. *Кукарцева, М. А.* Философия истории: проблемы определения // Философский альманах. — 1998. — № 1-2. — С. 126–133.
79. *Кукарцева, М. А.* Онтологическая модель философии истории: проблема формирования / М. А. Кукарцева, Е. Н. Коломеец // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7: Философия. — 1998. — № 4. — С. 33–41.
80. *Лапто-Данилевский, А. С.* Методология истории. — М. : Издательский дом «Территория будущего», 2006. — 472 с.
81. *Лекторский, В.* Реализм, анти-реализм, конструктивизм и конструктивный реализм в современной эпистемологии и науке URL: http://www.philosophy.ru/library/philsci/lectorsky_realizm-anti-realizm-konstruktivizm.html (дата обращения: 01.12.11).
82. *Лехциер, В. Л.* Феноменология «пере»: введение в экзистенциальную аналитику переходности. — Самара : Изд-во «Самарский университет», 2007. — 332 с.
83. *Лотман, Ю. М.* Память культуры. История и семиотика // Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история / Ю. М. Лотман. — М., 1996. — С. 358–368.
84. *Мамардашвили, М. К.* Как я понимаю философию / сост. и общ. ред. Ю. П. Сенокосова. — 2-ое изд., изм. и доп. — М. : Изд. группа «Прогресс», 1992. — 368 с.
85. *Марков, Б. В.* Герменевтика Dasein и деструкция онтологии у Мартина Хайдеггера // Герменевтика и деконструкция / под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б. Маркова. — СПб., 1999. — С. 10–33.
86. *Марков, Б. В.* Знаки бытия. — СПб. : Наука, 2001. — 566 с.
87. *Марков, Б. В.* Разум и история // Метафизические исследования. Выпуск 3. История. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ. СПб., 1997. — С. 9–27.
88. *Марков, Б. В.* Антропология и генеалогия истории // Клио. — 2003. — № 1(20). — С. 5–15
89. *Маркова, Л. А.* Философия из хаоса. Ж. Делез и постмодернизм в философии, науке, религии. — М. : Канон+, 2004. — 384 с.
90. *Мегилл, А.* Историческая эпистемология : науч. монография / пер. с англ. М. Кукарцевой, В. Катаева, В. Тимонина. — М. : Канон+ : РООИ «Реабилитация», 2007. — 480 с.
91. *Мерло-Понти, М.* Временность // Историко-философский ежегодник. — М., 1991. — С. 267–294.
92. *Мерло-Понти, М.* Феноменология восприятия / пер. с фр. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. — СПб. : Наука, 1999. — 606 с.
93. *Микешина, Л. А.* Философия науки: Современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования : учеб. пособие. — М. : Прогресс-Традиция: МПСИ : Флинта, 2005. — 464 с.
94. *Михайлов, И. А.* Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. — М. : Прогресс-Традиция : Дом интеллектуальной книги, 1999. — 284 с.
95. Мишель Фуко и Россия : сб. статей / под ред. М. О. Хархордина. — СПб. ; М. : Европейский университет в Санкт-Петербурге : Летний сад, 2001. — 349 с.
96. *Молчанов, В. И.* Время и сознание: критика феноменологической философии. — М. : Высш. шк., 1988. — 144 с.
97. *Молчанов, В. И.* Исследования по феноменологии сознания. — М. : Издательский дом «Территория будущего», 2007. — 456 с.
98. *Молчанов, В. И.* Понятие рефлексии в контексте феноменологического учения о времени // Критика феноменологического направления современной буржуазной философии. — Рига, 1981. — С. 120–140.
99. *Молчанов, В. И.* Философия М. Хайдеггера и проблема сознания // Философия Мартина Хайдеггера и современность. — М., 1991. — С. 154–161.
100. *Неретина, С. С.* Реабилитация вещи / С. С. Неретина, А. П. Огурцов. — СПб. : Издательский дом «Мирь», 2010. — 800 с.

101. *Нестеров, А. Ю.* Семиотическая схема познания и коммуникации. — Самара : Самар. гуманитар. акад., 2008. — 193 с.
102. Ничто и порядок. Самарские семинары по французской философии : кол. монография. — Самара : Универс-груп, 2004. — 312 с.
103. Новейший философский словарь. — 3-е изд., исправл. — Минск : Книжный Дом, 2003.
104. *Ойзерман, Т. И.* Философия как история философии (Философы России XX века). М., 1999. — 448 с.
105. *Паткуль, А. Б.* Абсолютный идеализм и фундаментальная онтология как образцы классической и неклассической философской рефлексии о бытии // Современная философия как феномен культуры: исследовательские традиции и новации : матер. науч. конф. Серия “Symposium”, выпуск 7. СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2001.
106. *Паткуль, А. Б.* Понятие региона в феноменологии Э. Гуссерля и М. Хайдеггера // Логос. — 2010. — № 5(78). — С. 77–88.
107. *Паткуль, А. Б.* Предмет философии и понятие науки в онтологии Хайдеггера // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Вып. 2. — СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та. 2006.
108. *Паткуль, А. Б.* Проблема научности философской рациональности в феноменологии // Рациональность и свобода : сб. ст. по материалам международ. науч. конф. Том II. — СПб., 2006.
109. *Паткуль, А. Б.* Проблема соотношения философии и науки в контексте философии науки как дисциплины // Мысль. — 2007. — № 7. — С. 98–110.
110. *Паткуль, А. Б.* Фундаментальная онтология как способ концептуализации бытия. URL: <http://anthropology.ru/ru/texts/patkul/ontology.html> (дата обращения: 01.12.11).
111. *Паткуль, А. Б.* Человек, субъект, Dasein // Топос. Философско-культурологический журнал. — 2007. — № 3. — С. 46–60.
112. *Пашковская, Т. В.* Фактор темпоральности в конструировании исторической реальности : дис. ... канд. филос. наук. — Таганрог, 2005. — 154 с.
113. *Перов, Ю. В.* Возможна ли в XXI веке философия истории? // Философия на рубеже веков. — СПб., 1996. — С. 27–33.
114. *Перов, Ю. В.* Историчность и историческая реальность. Серия «Мыслители» Выпуск 2. — СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2000. — 144 с.
115. *Перов, Ю. В.* Как возможна сегодня универсальная философия истории // Макс Вебер, прочитанный сегодня. — СПб., 1997. — С. 156–171.
116. *Перов, Ю. В.* Проблематика «смысла истории» на рубеже веков // Философия и вызов XXI века : матер. конф. — СПб. : Изд-во С-Петербур. гос. ун-та, 1996. — С. 76–81.
117. *Перов, Ю. В.* Проект философской истории философии // Всемирная история философии / К. Ясперс. — СПб. : Наука, 2000. — С. 5–52.
118. *Перов, Ю. В.* Бытие-как-история: (Наброски к соврем. философии истории) / Ю. В. Перов, К. А. Сергеев // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 6, философия, политология, социология, психология, право. — 1995. — Вып. 3. — С. 3–13.
119. *Подлипский, В. В.* Основы метафизики истории // Метафизические исследования. Вып. 2. История. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ. — СПб., 1997. — С. 108–128.
120. *Прехтль, П.* Введение в феноменологию Гуссерля. — Томск : Водолей, 1999. — 95 с.
121. *Разеев, Д. Н.* Система и история // Метафизические исследования. Выпуск 3. История. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ. — СПб., 1997. — С. 62–68.
122. *Разинов, Ю. А.* Понятия категории и экзистенциала в философии М. Хайдеггера // Вестник Самарского государственного университета. — 1999. — № 1(11). — С. 57–67.
123. *Рикёр, П.* Время и рассказ : пер. с фр. — М. ; СПб. : Унив. кн., 2000. — Т. 1. — 313 с.
124. *Рикёр, П.* Историописание и репрезентация прошлого: памяти Франсуа Фюре // Анналы на рубеже веков: Антология. — М., 2002. — С. 23–41
125. *Рикёр, П.* История и истина / пер. с фр. И. С. Вдовина, А. И. Мачульская. — СПб. : Алетейя, 2002. — 399 с.
126. *Рикёр, П.* Память, история, забвение / пер. с фр. И. И. Блауберг, И. С. Вдовина, О. И. Мачульская, Г. М. Тавризян. — М. : Наука, 2004. — 612 с.
127. *Риккерт, Г.* Философия истории / пер. Г. Шпета, С. Гессена и др. // Философия жизни / Г. Риккерт. — Киев : Ника-Центр, 1998. — 512 с.
128. *Розин, В. М.* Наука: происхождение, развитие, типология, новая концептуализация : учеб. пособие. — М. : Издательство Московского психолого-социального института ; Воронеж : МОДЭК, 2008. — 600 с.
129. *Розов, Н. С.* Подход к проблеме смысла истории // Гуманит. науки в Сибири. Сер.: Философия. — 2004. — № 1. — С. 53–58.
130. *Розов, Н. С.* Теоретическая история — место в социальном познании, принципы и проблематика // Время мира. — 1998. — Вып. 1. — С. 138-175.
131. *Розов, Н. С.* Теоретическая история как исследовательская программа: фундаментальные понятия и принципы // Проблемы исторического познания. — М., 1999. — С. 71–84.
132. *Розов, Н. С.* Философия и теория истории. Кн. 1. Прологомены. — М. : Логос, 2002. — 656 с.
133. *Русакова, О. Ф.* Историсофия: структура предмета и дискурса // Вопросы философии. — 2004. — № 7. — С. 48–59.
134. *Русакова, О. Ф.* Историсофия: толкование предмета и типология // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. — 2002. — Вып. 3. — С. 3–28.

135. *Русакова, О. Ф.* Предмет философии и методологии истории // Философия и общество = Philosophy a. society. — 2001. — № 4. — С. 70–89.
136. *Савельева, И. М.* История и время: в поисках утраченного прошлого / И. М. Савельева, А. В. Полетаев. — М. : Языки русской культуры, 1997. — 800 с.
137. *Савин, А. Э.* Жизненный мир и измерения его историчности в трансцендентальной феноменологии // Вестник Самарского государственного университета. — 2006. — № 10/1 (50). — С. 15–22.
138. *Савин, А. Э.* Концепция историчности жизненного мира в трансцендентальной феноменологии Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. — 2008. — № 5. — С. 127–139.
139. *Савин, А. Э.* Методология истории и трансцендентальная философия: постановка проблемы // Вестник Томского государственного университета. — 2007. — № 300 (I) (июль 2007). — Сер. философская. — С. 64–68.
140. *Савин, А. Э.* Способ периодизации исторического процесса у Гуссерля // Вопросы философии. — 2008. — № 1. — С. 141–151.
141. *Савин, А. Э.* Становление трансцендентально-феноменологической концепции истории Эдмунда Гуссерля : дис. ... докт. филос. наук. — М., 2009. — 319 с.
142. *Савин, А. Э.* Трансцендентализм и историчность в феноменологии Гуссерля. — Ханты-Мансийск : РИЦ ЮГУ, 2008. — 210 с.
143. *Сартр, Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. — М. : Республика, 2002. — 639 с.
144. *Смоленский, Н. И.* Теория и методология истории : учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. — 2-е изд., стер. — М. : Издательский центр «Академия», 2008. — 272 с.
145. *Соколова, Л. Ю.* Французская историческая эпистемология : дис. ... докт. филос. наук. — СПб., 2006. — 354 с.
146. *Соловьева, С. В.* Индивидуальная форма историчности. — Самара : Изд-во «Самарский университет», 2002. — 177 с.
147. *Стёпин, В. С.* Теоретическое знание. — М., 2003. — 744 с.
148. *Стёпин, В. С.* Философия науки. Общие проблемы: учебник для аспирантов и соискателей ученой степени кандидата наук. — М. : Гардарики, 2006. — 384 с.
149. *Сыров, В. Н.* Введение в философию истории: своеобразие исторической мысли. — М. : Водолей Publishers, 2006. — 246 с.
150. *Сыров, В. Н.* Значение герменевтики для исторического познания // Comprehensio. Четвертые Шпетовские чтения. Творческое наследие Г. Г. Шпета в контексте философских проблем формирования историко-культурного сознания (междисциплинарный аспект) : матер. науч. конф. Томск, 14-17 ноября 2002 г. / отв. ред. О. Г. Мазаева. — Томск : Изд-во Том. ун-та, 2003. — С. 17–23.
151. *Сыров, В. Н.* Нарративное производство и современное социальное познание // Социальное знание в поисках идентичности. — Томск, 1999. — С. 20–26.
152. *Сыров, В. Н.* Нарративность и толерантность // Дискурс-Пи = Discourse-P. — 2003. — Вып. 3. — С. 51–54.
153. *Сыров, В. Н.* Обречены ли исторические нарративы быть мифами? // Век памяти, память века: Опыт обращения с прошлым в XX столетии. — Челябинск, 2004. — С. 85–99.
154. *Сыров, В. Н.* Расцвет и закат европейской философии истории (От Бэкона к Шпенглеру). — Томск, 1997. — 395 с.
155. *Сыров, В. Н.* Тема нарратива в современной западноевропейской философии истории // Вестн. Том. гос. пед. ун-та. Сер.: философия, история. — 2000. — Вып. 7. — С. 14–18.
156. *Сыров, В. Н.* Философия эпохи постмодерна: всерьез и надолго? // Философская и правовая мысль. — Саратов ; СПб., 2001. — Вып. 2. — С. 188–203.
157. *Сыров, В. Н.* Философский статус концепта «нарратив» // Философские дискрипты. — Барнаул, 2001. — С. 217–224.
158. *Сыров, В. Н.* Что может сказать текст историка? // Человек — текст — эпоха : сб. науч. ст. и матер. / под ред. В. П. Зиновьева, Е. Е. Дутчак. — Томск : Изд-во Том. ун-та, 2004. — С. 35–40.
159. *Трофимцева, С. Ю.* История, философия и методология истории: к конкретизации понятий // Мировоззренческая парадигма в философии: философия как теоретическое мировоззрение : сб. тр. II общерос. межвуз. науч. конф. — Н. Новгород, 2004. — С. 64–70.
160. *Трофимцева, С. Ю.* Классическая парадигма западноевропейской философии истории и причины её кризиса // Дело философии в постклассическую эпоху : матер. науч. конф. Самара, 26-27 сентября 2002 г. — Самара : Самар. гуманитар. акад., 2002. — С. 23–33.
161. *Уайт, Х.* Метаистория: Ист. воображение в Европе XIX века / пер. с англ., под общ. ред. Е. Г. Трубиной, В. В. Харитоновой. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2002. — 527 с.
162. *Успенский, Б. А.* Избранные труды. Том I. Семиотика истории. Семиотика культуры. — 2-е изд., испр. и доп. — М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. — 608 с.
163. *Ушаков, Е. В.* Введение в философию и методологию науки : учебник. — М. : Экзамен, 2005. — 528 с.
164. *Фаритов, В. Т.* Динамика науки в свете современных философских концепций // Образование. Наука. Культура. — Ульяновск : УлГТУ, 2009. — С. 55–75.
165. *Фаритов, В. Т.* Классическая и неклассическая наука: онтологический аспект исследования // Вестник Поволжской академии государственной службы. — 2009. — № 4. — С. 201–205.

166. *Фаритов, В. Т.* Место и роль трансцендентной объективности в онтологическом основании науки // Известия Саратовского государственного университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. — 2009. — № 4. — С. 35–38.
167. *Фаритов, В. Т.* На пути к интегральной реальности. Онтология научного дискурса. — Ульяновск : УлГТУ, 2008. — 136 с.
168. *Фаритов, В. Т.* Наука как модус бытия: феноменолого-онтологический подход : автореф. дис. ... канд. филос. наук. — М., 2010. — 139 с.
169. *Фаритов, В. Т.* Новый подход к феноменологическому осмыслению науки (тезисы). URL: http://www.portalus.ru/modules/philosophy/rus_readme.php?subaction=showfull&id=1204711052&archive=&start_from=&ucat=& (дата обращения: 01.12.11).
170. *Филатов, В. П.* История, историософия и методология истории // Наука глазами гуманитария. — М. : Прогресс-Традиция, 2005. — С. 443–500.
171. *Франк, С. Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. URL: <http://www.vehi.net/frank/nepost/06.html> (дата обращения: 01.12.11).
172. *Франк, С. Л.* Предмет знания. Душа человека. — СПб., 1995. — 632 с.
173. *Фуко, М.* История безумия в классическую эпоху / пер. с фр. И. К. Стаф. — СПб. : Университетская книга, 1997. — 576 с.
174. *Фуко, М.* Ницше, генеалогия и история // Философия эпохи пост-модерна : сб. переводов и рефератов. — Минск : Красико-принт, 1996. — С. 74–97.
175. *Фуко, М.* Ницше, Фрейд, Маркс. URL: <http://www.nietzsche.ru/look/xxb/niet-freid-marks/> (дата обращения: 01.12.11).
176. *Фуко, М.* Порядок дискурса // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. — М. : Касталь, 1994. — С. 49–96.
177. *Хабермас, Ю.* Философия как «местоблюститель» и «интерпретатор» // Моральное сознание и коммуникативное действие. — СПб. : Наука, 2006. — С. 7–33.
178. *Хайдеггер, М.* Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. — Харьков : Фолио, 2003. — 510 с.
179. *Хайдеггер, М.* Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. — М. : «Ad Marginem», 1997. — 452 с.
180. *Хайдеггер, М.* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе // Вопросы философии. — 1995. — № 11. — С. 119–145.
181. *Хайдеггер, М.* Кант и проблема метафизики / пер. с нем., послесл. О. В. Никифорова. — М. : Русское феноменологическое общество, 1997. — 176 с.
182. *Хайдеггер, М.* Основные проблемы феноменологии / пер. с нем. А. Г. Чернякова. — СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001. — 446 с.
183. *Хайдеггер, М.* Письмо о гуманизме. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Heidegg/_Gumanizm.php (дата обращения: 01.12.11).
184. *Хайдеггер, М.* Положение об основании / пер. с нем. О. А. Коваль. — СПб. : Алетейя, 1999. — 289 с.
185. *Хайдеггер, М.* Прологомены к истории понятия времени / пер. с нем. Е. В. Борисова. — Томск : Водолей, 1998. — 383 с.
186. *Хвостова, К. В.* Некоторые гуманитарные аспекты проблемы уточнения исторического знания // Проблемы исторического познания. — М. : ИВН РАН, 2002. — С. 19–28.
187. *Херрманн, Ф.-В. фон.* Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / пер. с нем. И. Н. Инишева. — Томск : Водолей, 1997. — 96 с.
188. *Херрманн, Фр.-В. фон.* Фундаментальная онтология языка / пер. с нем. И. Н. Инишева. — Минск : ЕГУ : Пропилей, 2001. — 168 с.
189. *Черняков, А. Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. — СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001. — 460 с.
190. *Шевицов, К. П.* Темпоральность субъекта и природа памяти : дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2003. — 232 с.
191. *Шильман, М.* Онтологическое многообразие прошлого // Науковий вісник Чернівецького університету. Вип. 350–351. Філософія. — Чернівці : Рута, 2007. — С. 83–89.
192. *Шпигельберг, Г.* Феноменологическое движение. Историческое введение / пер. с англ. группы авторов под ред. М. Лебедева, О. Никифорова (Ч. 3). — М. : Логос, 2002. — 680 с.

