

М. С. Уваров

## ВЕЧНОСТЬ И ЭКЗИСТЕНЦИЯ

Современная культурная ситуация может быть тематизирована как глобальный кризис пространства духовного опыта. Вместе с тем именно в этом пространстве только и возможно осуществление самого «феномена человека». В строении человеческого бытия-присутствия духовный, а иногда и религиозно-мистический опыт, выделенный своим онтологическим содержанием и характером, образует горизонт сферы самоосуществления человека. Утрата этого опыта влечет за собой рассогласованность всей сферы духовно-практической деятельности.

Ситуация усугубляется еще и тем, что само гуманитарное знание практически полностью утратило знание о человеке как о духовном существе, способном к самотрансценденции и к свободному творению и самого себя, и пространства собственной жизни. Образ человека оказывается порой полностью лишенным практически всех категорий человеческого; он предельно овеществлен и опредмечен. Образ человека становится непричастным целостности и расколотым на не связанные между собой структуры *сogito*, телесности, повседневности. Утрата целостного образа человека предстает закономерным явлением, отражающим духовные процессы, происходящие в культуре [см.: 4]. Между тем традиции экзистенциальной философии на протяжении всего XX в. пытались противостоять этим тенденциям.

Считается, что идея экзистенции в современном ее понимании впервые возникает в трудах Серена Кьеркегора. «Есть вещь, не поддающаяся мышлению, и это — существование, — пишет Кьеркегор. — Но что такое экзистенция? То самое дитя, плод бесконечного и конечного, вечного и временного, и потому постоянно к чему-то устремленный» [9, с. 149]. Экзистенциальная философия в XX в. стала важнейшим направлением философско-художественного, психологического и общекультурного дискурса, повернувшим учение о человеке и все, связанное с этим учением, вглубь самого человека, его фундаментальной онтологии, «свойственной природе человека» метафизики [17, с. 11]. Иными словами, экзистенциализм стал одним из ярких выражений антропологического поворота в культуре. Необходимо отличать традиционный термин «экзистенция», равносильный наличности, от его определения как присутствия, выражающего не *что* сущего, как стол, стул, но его бытие [16, с. 42]. Сущее связано с личностным бытием человека или потоком его бытия, не сводимым ни к каким внешним формам, возникающим в уме по разделению мысли от ее предмета.

Особый интерес представляет классическая проблема экзистенциальной философии, согласно которой временность экзистенции проявляется как ограниченность конечного, снимаемая в вечности через абстракцию. По Кьеркегору, сохраняя свое качество, экзистенциальная темпоральность высвечивает вечность в ее конкретности, как жизнь, укорененную в веках. Но здесь сказывается недостаточность темпорального анализа экзистенции, поскольку даже «укорененная в веках» жизнь не есть вечность. Эта проблема и будет предметом обсуждения в данной статье.

Первоначальные определения не раскрывают одну из существенных черт экзистенции, которую предчувствовал сам Кьеркегор. Речь идет о сущности вечности как про-

типоволоженной временности и одновременно той целостности, перед которой предстает человек в своем «экзистенциальном порыве».

Таким образом, суть проблемы «вечность и экзистенция» заключается в определении того, каким образом идея времени связывает между собой эти два понятия, или, другими словами, можем ли мы полагать, что неизбежная темпоральность бытия является необходимым условием предстания экзистенции перед вечностью.

Как это ни парадоксально, проблеме взаимосвязи экзистенции и вечности посвящено не так много работ. 27 июля 1915 г., выступая со своей первой публичной лекцией «Понятие времени в исторической науке», молодой М. Хайдеггер в качестве эпиграфа избрал сентенцию Мейстера Экхарта: «Время есть то, что изменяется и становится многообразным, вечность же просто существует» [13, с. 100]. А в своем докладе 8 мая 1953 г. Хайдеггер приводит такие рассуждения по поводу «Заратустры» Ф. Ницше: «Три слова “Сегодня”, “Прежде” и “Когда-нибудь” написаны с большой буквы и стоят в кавычках. Они именуют основные черты времени. Способ, каким Заратустра их проговаривает, намекает на то, что сам Заратустра должен впредь говорить себе в глубине своей души. И что же это? Что “Когда-нибудь” и “Прежде”, будущее и прошлое есть так же, как и “Сегодня”. А сегодня есть как прошедшее и грядущее. Все три фазы времени сводятся к одному и тому же как то же самое [das Gleiche] в некоем единственном настоящем, в постоянном теперь. Метафизика называет непрерывное теперь; вечность. Ницше тоже мыслит три фазы времени из вечности как постоянного теперь...» [18, с. 53]. Между этими двумя датами — почти все основные вехи творческого пути Хайдеггера, но вряд ли можно сказать, что тема вечности была одной из основных тем его философии. Собственно, этот исторический эпизод полностью соответствует философскому отношению к проблеме вечности в XX в.

Современные отечественные издания, так или иначе затрагивающие проблему экзистенции, иногда вообще обходят идею вечности молчанием [см.: 7]. И дело здесь не в отдаленности предмета исследования от вечности, а в принципиальной установке на корреляцию экзистенции с тем или иным пониманием времени (временности).

Есть и другие примеры, когда автор не только последовательно развивает проблематику связи времени, вечности и экзистенции, но и представляет точку зрения, согласно которой эволюция представлений о времени и вечности неизбежно приводит к рассогласованности вечности и экзистенции. Так, по мнению П. П. Гайдено, в XIX–XX вв., когда возобладал дух секуляризма и на первый план вышли различные формы эволюционизма, историцизма, психологизма, философии жизни и экзистенциализма, время объявляется последней онтологической реальностью, утрачивая свою укорененность в вечности. Наиболее ярко эта тенденция выражена Хайдеггером, создателем «онтологии времени» [см.: 5]. Трудно, на первый взгляд, не согласиться с таким выводом. Однако можно ли считать решенной эту проблему, если уповать только на процессы секуляризации, «физикализации» человеческого бытия, и нельзя ли выявить другие закономерности, связывающие между собой вечность и экзистенцию? «Вечное, — писал Кьеркегор, — это непрерывность движения, но движение не затрагивает абстрактной вечности, а приоткрывает конкретное вечное в том, кто существует, в тот момент, когда он достигает вершин страсти. Всякая возвышенная страсть предвосхищает вечное в экзистенции, чтобы существующий продолжал свое существование; вечность же абстрактная достигается ценой отворачивания от экзистенции... Предвосхищение вечного в страсти не является абсолютной непрерывностью, но открывается как возможность приближения к той единственно истинной непрерывности, которая только и дается существующему» [8, с. 174].

Трудность, с которой сталкиваются почти все представители экзистенциально-антропологической философии, сводится к тому, что, с одной стороны, специфически человеческое бытие осознается нами как некий непреложный факт («ведь это мы сами!»), но, с другой стороны, сама «данность» нам нашего бытия весьма своеобразна, поскольку не может быть схвачена как таковая. Так, Э. Гуссерль, например, отмечает, что феноменологические описания сознания всегда фиксируют последнее как «уже бывшее», т. е. фактически ушедшее из-под понятийной фиксации (поскольку условием фиксации является фактическое функционирование сознания) [6, с. 284–292]. Хайдеггер, говоря о человеческом бытии, подчеркивает, что оно есть самое «близкое», но в то же время и самое «далекое». Именно бытие не дано нам охватить: мы всегда лишь где-то вблизи бытия, в некотором «просвете» его... И, тем не менее, по Хайдеггеру, философия при описании человеческого бытия, должна быть весьма строгой в своем последовательном «отслеживании» специфики человеческого бытия (превышая при этом в точности описания даже науку). Собственно, это одна из основных идей главного труда Хайдеггера «Бытие и время» [см.: 19].

В связи с этим происходит ограничение собственно теоретических изысканий, которым изначально поставлен предел в форме принципиальной необъективируемости предмета исследования. Задача философии понимается как задача прояснения вопроса о специфике человеческого бытия, причем вся философия Хайдеггера, одного из последних экзистенциалистов-«классиков», направлена именно на прояснение этого вопроса. Философия становится средством прояснения смысла — и индивидуального бытия, и эпохи, и истории. Совершается принципиальный отказ от поиска и декларации общезначимой истины как основы личной и социальной жизни. Само понятие истины «заплетается», понятием смысла, из которого не следует никакого нормативно-практического «давления». Истины как некоторой объективной общезначимости нет, а есть лишь «человеческая ситуация», относительно которой можно говорить только о ее смысле (либо бессмыслице). Смысл не является при этом нормой-истиной, с которой должно человеку соотнобразивать свою деятельность, хотя, конечно, речь может идти об одном и том же смысле в ряде социокультурных и исторических условий. В философии проблема времени всегда занимала весьма почетное место в связи с проблемой человеческого существования. Количество трудов, специально посвященных этой теме, исчисляется сотнями, если не тысячами, не говоря уже о том, что почти каждый крупный философ так или иначе ее затрагивал (обзор такого рода исследований, в особенности западных, приведен в фундаментальной монографии А. В. Поняева [см.: 12]).

Как правило, философы говорили о двух типах, точнее, образах времени. В европейской традиции четкое различие двух образов времени было впервые введено Платоном, хотя он сам при этом ссылаясь на «древних и священных философов». Для обозначения этих образов он использовал два термина — «эон» и «хронос», которые в русских переводах традиционно звучат как «вечность» и «время». Платон утверждал, что бог «замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности; устрояя небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем» (Тимей 37d–e).

Развернутое обсуждение различий между «эоном» и «хроносом» содержится в 7-й главе третьей Эннеады Плотина. Там, в частности, сформулирована использованная позднее бл. Августином идея о том, что «время есть жизнь души, пребывающая в переходном движении от одного жизненного проявления к другому... Существующее

до него есть вечность, не сопровождающая его в течении и не сораспространяющаяся с ним» (Эннеады III, 7, 10).

Дальнейшая история определения времени чрезвычайно запутана и интересна. Останемся только на отдельных моментах. Ранневизантийские представления о времени-«хроносе», его сущности и структуре, вместили в себя богатую палитру предшествующих описаний темпоральных форм. В VI в. ученик Аммония неоплатоник Олимпиадор Александрийский (ок. 500 — после 564/5 г.), прославившийся прежде всего схолиями к Платону и Аристотелю [см.: 2], составил и объемные толкования к Экклезиасту — ветхозаветной книге, в которой проблема времени поставлена во вполне экзистенциальном ключе. Категорией времени посвящены рассуждения Олимпиадора относительно известных слов Экклезиаста, которые в русском переводе звучат так: «Всему свое время, и время всякой вещи под небом». И далее: «Время рождаться, и время умирать; время насаждать, и время вырывать посаженное; время убивать и время врачевать; время разрушать, и время строить; время плакать, и время смеяться; время сетовать, и время плясать; время разбрасывать камни, и время собирать камни; время обнимать, и время уклоняться от объятий; время искать, и время терять; время сберегать, и время бросать; время разбирать, и время шивать; время молчать, и время говорить; время любить, и время ненавидеть; время войне, и время миру» (Еккл. 3: 1–8). Перевод скрадывает существеннейшую разницу между двумя выдвигаемыми категориями — *χρονος*, т. е. «время» вообще (лат. *tempus*), и *καιρος* — «момент, удобный случай». За исключением первого стиха рассматриваемой главы Экклезиаста, где сначала значится *χρονος* а затем *καιρος*, весь библейский текст строится на рефрене понятия *καιρος*, что принципиально отличается от общего темпорального термина. Олимпиадор это чутко улавливает и с самого начала останавливается на сходстве и различии данных понятий. В рассматриваемом комментарии он сосредоточивается на последнем: «Речь идет о том, что есть под солнцем, то есть подчинено времени (“хроносу”), ибо имевшее начало от времени (“хроноса”) возникло в надлежащий момент (“кайрос”)» [см. об этом: 3, с. 78–85].

Не менее удивителен пассаж, содержащий размышления бл. Августина о «земном времени». Как мы знаем, христианский мыслитель по существу предвосхитил философскую концепцию времени, приобретшую популярность в XX в.: «... совершенно ясно теперь одно: ни будущего, ни прошлого нет, и неправильно говорить о существовании трех времен — прошедшего, настоящего и будущего. Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три времени — настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Некие три времени эти существуют в нашей душе, и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего — это память; настоящее настоящего — его непосредственное созерцание; настоящее будущего — его ожидание» (Исповедь. 11, XX, 26). Бл. Августин продолжил и развил традицию интерпретации идеи смерти как неизбежной, доминантной фигуры европейского типа мыслительного дискурса. Он как бы завершает ту работу, которую проделали до него Фалес, Гераклит, Платон, Лукиан. Попытка объяснить глубинные смыслы онтологии смерти вытекают у Августина из стремления постигнуть архитеконику и антитетику жизни. Поэтому тема смерти не существует у него сама по себе, в качестве единственно необходимой точки отсчета в его духовном поиске: она представляет собой вполне экзистенциальную попытку связывания идеи смерти и со временем, и с вечностью. Идеи смерти-как-временности приходят к Августину сквозь призму бессмертия — как вопрос о том, каким образом уменьшается или исчезает будущее, которого еще нет, и прошлое, которого уже нет. Для иллюстрации глубины августиновской трактовки времени любо-

пытно сравнить это высказывание со следующей мыслью Хайдеггера: «Времени нет, но есть сиоинутность, порождающая время. . . Во все времена, когда философия обращалась к проблеме времени, возникал вопрос о том, какова его природа. То, что философы прежде всего имели в виду, было время, подсчитываемое. . . суммой моментов настоящего. . . Однако не существует времени без человека» [16, с. 56].

Идея смерти у бл. Августина возникает из последовательного прочтения существа времени, поскольку его знаменитые рассуждения об отсутствии момента непосредственного перехода «в смерть» (бытие «до» смерти и «после» смерти не означают собственно смерти) прямо связаны с интерпретацией идей вечности и временности. И они очень близки отечественной философско-религиозной традиции. Можно, например, вспомнить исследования П. А. Флоренского, касающиеся природы мнимых чисел, в которых показано, что язык последних может быть использован для выражения связи между реальностью чувственной (эмпирической) и сверхчувственной (трансцендентной), т. е. речь идет о едином Божественном универсуме, в котором нуль-переход интерпретируется как математическое выражение идеи «скачка» из жизни земной в бессмертие [15, с. 11–12, 47–69].

Заметим, что хотя внешне в центре христианских теологических дебатов постоянно находилась проблема соотношения Божественного времени (вечности) и земного времени, на протяжении Средневековья трактовка этой оппозиции постепенно изменялась. В частности, если бл. Августин и С. Боэций в основном интересовались проблемой времени, то начиная с XII в. в центр теологических изысканий выдвинулась проблема вечности. Вечность оставалась исключительной характеристикой Бога, ниже располагались ангелы, души, небесные тела и Церковь, существование которых предполагалось неизменным и определялось идеей «века». Самый нижний уровень иерархии занимали бренные тела, подверженные процессам развития и разрушения (*Фома Аквинский. Сумма теологий. I, q 10, 5 с*).

По мнению Н. О. Лосского, «слово “вечность” означает. . . не бесконечную длительность, которая все же была бы течением во времени, а нечто более своеобразное: полную свободу от временных определений (краткость, продолжительность, предшествование чему-либо, следование за чем-то и т. п.), неприменимость к “я” в такой же мере, как, например, числу десять не присущи цвета. Субстанция не только находится вне времени, но еще и господствует над ним, что и означается словом сверхвременность» [10, с. 10]. Эта «неприменимость к “я”», видимо, и может означать необходимость экзистенциального пути к вечности, не измеримого ни одним из проявлений временности. Вместе с тем «вечность — атрибут, под которым мы постигаем бесконечное существование Бога, напротив, длительность — атрибут, под которым мы постигаем существование отдельных вещей так, как они пребывают в длительности» [14, с. 278–279]. Именно эту тонкую грань перехода экзистенции от времени к вечности уловил А. Майцена. Время, с его точки зрения, «делается состоянием осуществляющейся экзистенции. Но так как человеческая экзистенция сущностно есть осуществление, то она также сущностно связана со временем. Время для человека не является чем-то случайным; сама его экзистенция есть время, ибо она есть осуществление и деятельность. . . Время — это выражение конечности человека. То, что бывает во времени и через время, заканчивается само собой. . . Подлинно и нормально человек существует только в вечности» [11, с. 253].

И в заключение несколько слов о судьбе так называемого религиозного экзистенциализма, который многие полагают сегодня завершенным этапом развития философии. Опыт «светской» версии экзистенциальной философии показал, по нашему мнению, либо противоречивую безысходность экзистенциальных построений (в том числе в ва-

рианте Ж.-П. Сартра), либо неизбежную обращенность к теологическим аргументам (в версии М. Хайдеггера). Парадоксальные aberrации теологических аргументов мы встречаем также в поздних работах Ж. Деррида, следующего по пути деконструкции вслед за хайдеггеровской деструкцией. Так, Деррида видит в апофатической теологии своего рода смелость, вызов действительности. Этому, в частности, посвящен его текст «Post-Scriptum (Кроме имени)», впервые опубликованный в 1992 г. в сборнике, посвященном проблемам негативной теологии, а также другие его работы [см.: 1]. Вместе с тем опыт религиозного экзистенциализма имеет по меньшей мере одну позитивную грань: он показывает невозможность решения проблемы человека в рамках философии, лишенной идеи теологического.

Наш анализ приводит к выводу, согласно которому вопрос о соотношении вечности и экзистенции не может быть решен в рамках «чистого разума». Впрочем, вывод этот полностью соответствует кантовской методологии. История проблемы демонстрирует, что без привлечения сферы трансцендентного нельзя понять не только природу вечности, но и смысл экзистенции. Интерпретации трансцендентного могут быть разными, однако наиболее понятным представляется путь, предложенный в христианской онтологии времени и вечности. Во всяком случае, большинство подходов, позволяющих рассматривать экзистенцию в ее сопричастности с вечностью, логически приводят нас к осмыслению религиозных трактовок вечности. Следовательно, для объективного и комплексного рассмотрения этой проблемы необходимо внимательным образом отнестись к христианской богословской традиции в ее тщательном сопоставлении с традицией философской.

## Литература

1. *Derrida J. The Gift of Death (Religion and Postmodernism)*. Chicago, 1995; (рус. пер.: *Деррида Ж. Эссе об имени*. СПб., 1998).
2. *Olympiadorus in Aristotelis Categoriae: Commentaria in Aristotelem Graeca* / Ed. by A. Busse. Berlin, 1902. Bd XII, 1; *Olympiadorus in Aristotelis Meteora* / Ed. by G. Stueve: Commentaria in Aristotelem Graeca. Berlin, 1900. Bd XII, 2.
3. *Бибиков М. Средневековый хронос как время бытия: эманации времени // Вестник гуманитарной науки*. 2006. № 2 (86).
4. *Бубнова М. Ю., Уваров М. С. Структуры жизненного мира: «человек виртуальный» // Новый человек: радость и печаль существования*. Ростов н/Д, 2005.
5. *Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность*. М., 2006.
6. *Гуссерль Э. Философия как строгая наука*. Новочеркасск, 1994.
7. *Докучаев И. И. Ценность и экзистенция: основоположения исторической аксиологии культуры*. СПб., 2009.
8. *Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам»: Что значит существовать. Действительность // Логос*. 1997. № 10.
9. *Кьеркегор С. Повторение*. М., 1997.
10. *Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция*. М., 1995.
11. *Майцена А. Драма Иова*. СПб., 2000.
12. *Полетаев А. В. История и время: в поисках утраченного*. М., 1997.
13. *Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время*. М., 2005.
14. *Спиноза Б. Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом. Приложение, содержащее метафизические мысли // Спиноза Б. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1*. М., 1957.
15. *Флоренский П. А. Мнимости в геометрии: Расширение области двумерных образов геометрии*. М., 1991.

16. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.
17. *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. М., 1997.
18. *Хайдеггер М.* Кто такой Заратустра у Ницше? // *Топос.* 2000. № 1.
19. *Черняков А. Г.* Онтология времени: Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб., 2001.

Статья поступила в редакцию 18 июня 2009 г.