

[належним чином]» [2, с. 36]. Ця максима може розглядатися як паскалівський принцип подолання суперечності людської природи і встановлення її внутрішньої єдності. Таке рішення виглядає цілком логічним і для Паскаля-християнина, і для Паскаля — представника новоєвропейської раціональності, і для мислителя, який незаперечно промовляє: «Хто ж може мати сумнів у істині, яка стверджує, що у світ ми приходимо виключно заради любові?» [2, с. 33].

ЛІТЕРАТУРА:

1. Паскаль Б. *Мысли*. — М.: REFL-book, 1994.
2. Паскаль Б. *Рассуждение о страстях любви // Паскаль Б. Трактаты. Полемические сочинения. Письма*. — К.: Port-Royal, 1997.

Заиченко Г. (Днепропетровск)

ЗАБОТА О «МЫСЛЯЩЕМ ТРОСТНИКЕ». ПЕРЕКЛИЧКА ЭПОХ: Б.ПАСКАЛЬ И М.ХАЙДЕГГЕР

1) Провидческий характер постановки и решения коренных философских проблем Б. Паскалем особенно отчетливо видны при сопоставлении его взглядов и мучительных поисков философией XX в. целостного образа природы и человека. Паскаль в контексте этих сопоставлений — отнюдь не только «памятная страница» прошлого истории науки и философии, а наш реальный современник, поскольку то, над чем билось его гениальный пытливый разум и бескомпромиссное нравственное требование постижения правды жизни, в предельной актуальности обнажилось в коллизиях и исканиях XX в.

Б. Паскаль поднялся на голову выше гносеологического противостояния рационализма и сенсуализма (эмпиризма) *Нового времени* и расширил горизонты философского вопрошания о сущности природы, человека, познания. И это нашло выражение в формулировке им положений об антиномичности единства и противоположностей *природы и человека*, сущностных характеристик *самой природы, самого человека, жизни и смерти, разума и веры, истины и правды*. В чем следует искать глубинную философскую подоплеку положений Паскаля о единстве и противоположности таких атрибутов природы, как *конечность и бесконечность*, о том, что атрибутами человека являются не только его *природная «составляющая», но и интеллектуальная, а также эмоционально-нравственная, божественная «составляющие»?* Их подоплекой являются не только констатация трагизма человеческого существования, но и поиск интегральных, синтетических ответов-прогнозов на вопрос: как дальше жить, чтобы быть достойным

высокого звания подлинного человека? Мысли и вопрошания Паскаля были услышаны многими, в том числе одним из наиболее глубоких философов XX в. М. Хайдеггером.

2) Положения Паскаля об отношении человека к природе («Вечное молчание этих бесконечных пространств ужасает меня»), о зыбкости, ненадежности существования человека, «мыслящего тростника», по причине «расколотости», дисгармонии природы самого человека («величие и ничтожество человека»), о том, что разрешение этих антиномий возможно только на основе гармоничного сочетания интеллекта, разума, науки, с одной стороны, и эмоционально-нравственного (в терминах философии XX в. — экзистенциально-антропологического) переживания и постижения мира, с другой («сколько бы разум ни кричал, он не может сам оценивать вещи»; «у сердца свои законы, которых разум не знает»), — получают в герменевтической концепции *онтологии человеческого бытия* Хайдеггера самобытную интерпретацию. Сущность человека, подчеркивает он, покоится на том, что она требуется *Бытием*, и вне требования *Бытия* мы никогда не являемся такими, какими мы суть. Но каким бы настоящим ни был призыв, голос *Бытия* (органического сплава той части природы, которая вовлечена в человеческую деятельность, и самой этой деятельности), обращенный к человеку, он в поле своего повседневного *Вот-бытия* (*Dasein*) открыт разным — адекватным и неадекватным — возможностям выбора себя. Неподлинный, отчужденный человек снимает с себя ответственность за судьбу *Бытия в целом* и за свою собственную судьбу как подлинной личности и становится марионеткой для манипулирования им. И эта ситуация соответствует паскалевскому понятию «ничтожества человека». А когда реализуется необходимость не только в том, чтобы мы ощутили существо *Бытия* как обращенное к нашей мысли, но и в том, чтобы мы испытали на опыте, в какой мере мы призваны протопить хотя бы тропинку для опыта *Бытия* через бывшее бездорожье, когда открывается реальная перспектива для подлинного человека, тогда мы имеем ситуацию, соответствующую паскалевскому понятию «величие человека».

Хайдеггер показал, что то, что в XVII в. Паскаль характеризовал как угрозу подлинному бытию по преимуществу отдельных людей и слоев общества, в XX в. переросло в реальную угрозу самому существованию всего человечества, его истории. Он подчеркивал, что атомный век — это выпущенный на свободу джин всевластия рационалистически-сциентистски понятий разума, науки, техники, «неистовства считающего мышления». Но путь к спасению есть. И тропинки к нему прокладывают экзистенциально продуманная и в этом смысле ответственная онтология человеческого

бытия, а также наука, нашедшая обоснование в гуманистических ориентациях этой онтологии. Философский голос Паскаля в XX в. гармонично перекликается с философским голосом Хайдеггера.

3) Своеобразие прочтения паскалевских идей Хайдеггером бросается в глаза уже при сопоставлении их взглядов на Бытие человека и мира. С одной стороны, совершенно очевидно совпадение некоторых ключевых их идей! Вот некоторые из них. Паскаль: «[...] Вселенная безмолвна, а человек лишен света, предоставлен самому себе, как бы заблудился в этом уголке мира, не зная, кто и для чего его привел сюда и что с ним будет по смерти» [2, с. 306]; Хайдеггер аналогично Паскалю вопрошает: «что такое мир, конечность, уединение? Что такое человек?»; «не случайно ли мы забрели однажды во вселенную?». В чем же сходство и в чем отличие ответов Паскаля и Хайдеггера на поставленные выше вопросы? Сходство ответов состоит в том, что у обоих при постижении человека и мира «логика разума» без «логики сердца» недостаточна. В этом смысле оба в «онтологию человека и мира» «погружают» и область эмоционально-волевого переживания мира человеком и человечеством. Но не только способы такого «погружения», но и характер их ответов на поставленные выше вопросы различны, в частности, по определению роли религии, Бога, в получении ответов.

Полагаем, что в отношении позиции Паскаля адекватную оценку дает В. В. Соколов: «Человек как покоритель природы, что с такой силой было подчеркнуто Бэконом, да и Декартом, у Паскаля превращается только в просителя, падающего ниц перед Богом. “От людского взора скрыто непроницаемой тайной начало и конец мироздания [...] он улавливает лишь видимость явлений, ибо не способен познать ни их начало, ни их конец [...] Постигание этого чуда под силу только его творцу”» [3, с. 323]. В отличие от Паскаля, Хайдеггер конечную онтологическую основу мира и человека находит не в религии, не в Боге, а в бытии: «Но бытие — что такое бытие? Оно есть Оно само. Испытать и высказать это должно научиться будущее мышление. «Бытие» — это не Бог и не основа мира. Бытие шире, чем все сущее, и все равно оно ближе человеку, чем любое сущее, будь то скала, зверь, художественное произведение, машина, будь то ангел или Бог» [5, с. 329].

При всей аналогичности поставленных Паскалем и Хайдеггером проблем нельзя не видеть и своеобразия пафоса хайдеггеровских *философских, метафизических*, исканий. При решении этих проблем Паскаль делает ставку не столько на возможности философа, сколько на возможности религии, Бога, а Хайдеггер — на возможности философии. В чем же своеобразие пафоса исканий Хайдеггера?

Если философия сегодня безмолвствует, равнодушно с позиций «научной объективности» проходит мимо драматических тупиков отчужденного человека, то надо дать честный ответ на вопрос: есть ли виды на обретение человеком самого себя? И М. Хайдеггер не просто дает положительный ответ на этот вопрос, а утверждает: «Поскольку понимание и философствование не рядовое занятие в числе других, но совершается в основании человеческого бытия, то настроения, из которых вырастают философская значимость и хватка философских понятий, с необходимостью и всегда суть основные настроения нашего бытия, такие, которые постоянно и сущностно пронизывают своей мелодией человека [...] Философия осуществляется всегда в некоем фундаментальном настроении» [4, с. 331]. И далее: «Философия задета сущим во всяком случае не меньше, на деле больше науки, но пытается дать слово как раз тому, что не вмещается в предметные рамки» [4, с. 332].

Для Хайдеггера язык как «дом бытия», язык как мудрый хранитель глубинных основ, ключевых экзистенциалов человеческого существования — источник преодоления одностороннего, неподлинного, отчужденного бытия современной цивилизации. Эта цивилизация ориентирована на саентистски понятую науку, на утилитаристски понятую пользу. «Идет ли речь здесь, — спрашивает он, — о переменах в употреблении языка? Нет, дело совсем в другом. Ни в чем ином, как в радикальном изменении положения человека по отношению к сущему. То, что произошло это изменение понимания бытия, явилось предпосылкой к тому, что мы ныне существуем в научно-технизированном мире. Ницше однажды сказал: «Мысли, приходящие на глиняных ногах, правят миром» [...] К тому, о чем Ницше говорит здесь, сегодняшний человек совсем потерял слух. Сейчас слышат лишь то, что шумит. И, равно, считают за сущее то, что приносит пользу» [7, с. 85—86].

Путь М. Хайдеггера — это путь постижения, понимания, а не познания, в том числе научного, которое при всей его значимости само по себе односторонне. Картина мира и человека в науке — результат однобокого и в этом смысле ущербного мышления. Но научное мышление, очищенное от деформаций односторонности, — не антипод ни пониманию, ни мышлению в более широком хайдеггеровском смысле: «Основные понятия тут — не обобщения, не формулы всеобщих свойств некоторой предметной области (животное, язык), но понятия особого рода. Они схватывают каждый раз целое, они — предельные смыслы, вбирающие понятия. Но они — охватывающие понятия еще и во втором, равно существенном и связанном с первым смысле: они всегда захватывают заодно и понимающего человека, и его бытие — не задним числом, а

так, что первого нет без второго, и наоборот. Нет никакого схватывания целого без захваченности философствующей экзистенцией. Метафизическая мысль есть мышление охватывающими понятиями в этом двояком значении: мысль, нацеленная на целое и захватывающую экзистенцию» [4, с. 333].

То, что в парадигмах саентистски понятой науки для М. Хайдеггера чужеродно, абстрактно-безжизненно, — объективированная природа, математически вычислимый, «калькулируемый» способ движения познающей мысли и т. д., — в адекватно переистолкованном контексте понимающего мышления находит свое законное место. «Имеются вещи, — подчеркивает он, — которые я вовсе не схватываю, когда делаю их предметом понятийного представления. Трепет или страх — не предметы. Самое большое — я могу их сделать темой. Следовательно, строгости науки свойственно, что она в своем проекте и методе примерена к вещи. Но не каждая строгая наука необходимо является точной наукой. Точность — лишь определенная форма строгости науки, так как точность имеется лишь там, где предмет заранее предположен как нечто исчислимое. Если же имеются реалии, которые по своей природе противятся исчисляемости, то всякая попытка приспособить их определение к методу точной науки окажется нереальной «*unsachlich*» [4, с. 96—97].

Но если понятийность науки, очищенная от неадекватной и навязываемой ей претенциозности универсального законодателя и познания, и понимания мира, находит свое законное место в общей, но разнокачественной по своим составляющим системе постижения мира, то о каком иррационализме онтологии бытия, философской герменевтики М. Хайдеггера может идти речь? Мы полагаем, что в свете приведенной выше аргументации признание его иррационалистом — плод недоразумения. Вопреки доминирующему ныне философскому хору инвектив в адрес Хайдеггера нам представляется оправданной позиция Н. В. Мотрошиловой: «Вся эта символика “бытия”, его “свечения”, “дома бытия”, действительно, довольно долго казалась интерпретаторам Хайдеггера лишь этико-метафизическим, а порою чисто мистическим украшательством. Надо было, видимо, дойти до предела, когда само существование человека в “доме бытия” оказалось поставленным под угрозу, чтобы понять, нет, приблизиться к пониманию: истекло время “господского”, завоевательского отношения к бытию, “обстрела” его из обособленных домиков-бастионов» [8, с. 165].

Согласно Хайдеггеру, философия именно как «*Метафизика есть основное событие в человеческом Бытии*». Она и есть само человеческое Бытие. Из-за того, что метафизика обитает в этом бездонном основании, своим ближайшим соседом она имеет посто-

янно подстерегающую ее возможность глубочайшей ошибки. Поэтому до серьезности метафизики науке со всей ее строгостью еще очень далеко. Философию никогда нельзя мерить на масштаб идеи науки» [6, с. 43; выделено мной — Г.З.].

Как же, согласно Хайдеггеру, отзывается на посыл судьбы Бытия человеку не только само бытие человека, но и (как видно из последних определений) почти синоним его, метафизика? В отличие от традиционных классических онтологий, которые как правило рассматривают *Бытие* как объективный, независимый от сознания человека мир, Хайдеггер идет другим путем. Человеческое *Бытие*, согласно ему, — это слав той части объективного бытия, которая вовлечена в человеческую деятельность, и самой этой деятельности. В этом смысле исходная онтологическая категория, *Бытие*, исключает правомерность гносеологического сравнения «объекта» и «субъекта» именно в связи с органической (а не механической) «вмонтированностью» того, что традиционно называют «объектом» в бытие человека. У человеческого бытия нет двух ликов. Оно, согласно Хайдеггеру, нераздельная конкретность, которая *переживается* человеком, о которой он заботится, которую он и от ее имени и от своего собственного *вопрошает* о ее смысле.

Столь радикальное не просто размежевание, а противопоставление *метафизики* и науки, выразившееся в тезисе «философию *никогда* нельзя мерить на масштаб идеи науки», многое проясняет в специфике хайдеггеровской методологии постижения *Бытия* вообще, бытия человека (*Вот-бытия*) и *Свободы*. «Отлучение» науки от права вынесения от имени не только науки, но и философии науки, суждений о компетентности или некомпетентности положений подлинной, серьезной философии, метафизики, — явилось у Хайдеггера выражением не только антисциентизма, но и формой обоснования своего варианта методологии герменевтики. Хайдеггер ставит и в определенной мере обоснованно решает реальную проблему необходимости выявления и доказательства законности таких форм постижения *Бытия* и человека, которые не относятся к компетенции рационального, в том числе и научного, знания: форм эмоциональных, подсознательно волевых, интуиции. Постигание мира он обосновывает в соответствии не с моделью рационально-гносеологического познания, а с моделью герменевтической, с ключевым для нее способом духовного постижения мира — *пониманием*. Понимание — это существенно эмоционально-нравственное, во многом интуитивное постижение, которое хотя и не отказывает рационалистически истолкованному разуму и науке в правах на их формы постижения мира, но, во-первых, не сводится к ним и, во-вторых, определяет их подчиненную роль по отношению к целостной онтологически-герменевтической мето-

дологии *понимания* мира.

Подчеркивая своеобразие методологии герменевтики Хайдеггера, Р. Палмер отмечает: «[...] Герменевтика в этом контексте относится и не к науке, или правилам интерпретации текста, и не к методологии *наук о духе*, а к ее феноменологической экспликации самого человеческого существования. Хайдеггеровские анализы указывают на то, что “понимание” и “интерпретация” являются фундаментальными способами человеческого бытия. Таким образом, хайдеггеровская герменевтика *Dasein* (Вот-бытия) оказывается, особенно в той степени, в какой она обнаруживает онтологию понимания, также герменевтикой; его исследование было герменевтическим как по содержанию, так и по методу» [9, с. 42]. Это значит, что понимание онтологически включено не только в «бытие-человека-в-мире», но и своеобразно укоренено в содержании широкой онтологической категории Хайдеггера, в содержании категории *Бытие*. Ведь, обращенность голоса *Бытия* к человеку, требование быть его хранителем, предполагает изоморфизм адекватно понятой «истины *Бытия*» в «бытии человека-в-мире» и содержания требования «посыла судьбы бытия» человеку.

Антиномичность фундаментальной онтологической сущности, *Бытия*, свойства *самораскрываться* и *самоскрываться* в посыле судьбы *Бытия* человеку, предопределяет парадоксальные свойства постижения в «Вот-бытии» (*Dasein*) истины Бытия. Парадоксальность эта состоит в том, что в «Вот-бытии» реализуются возможности постижения *онтического*, сущего как предметно-чувственного мира, и *онтологического*, т.е. того, что характеризует глубинный порядок *Бытия*. Именно потому что в «Вот-бытии» только и может быть поставлен вопрос о смысле *Бытия*, это человеческое бытие является и предпосылкой и условием *бытийных событий*, своеобразных звездных часов человечества, таких озарений в мыслях, чувствах и деяниях людей, даже отдельных эпох, когда в них, по выражению Хайдеггера, «*Бытие бытийствует*». Тогда, подчеркивает он, «совершается прыжок из положения об основании как из высочайшего основоположения о сущем в положение об основании как некое сказывание о бытии [...] Прыжок остается свободной возможностью мышления; и это так несомненно, что *только вместе с областью прыжка впервые открывается край обитания сущности свободы*; [...] Поскольку посыл судьбы бытия обращается к мыслящему существу исторического человека с судьбоносным требованием, история мышления покоится в посыле судьбы бытия» [7, с. 159; выделено мной — Г.З.).

Таковы лишь некоторые новаторские философские находки Хайдеггера по истолкованию глубоких идей, впервые высказанных Паскалем. А вообще Паскаль производит на меня впечатление волшебника, который в XVII в. зажег на философском небе

«россыпь» ярких звезд, которые с изумлением и восторгом стремятся постигнуть человечество.

ЛИТЕРАТУРА

1. Мотрошилова Н. В. *Зачем нужен Гегель? (К вопросу о толковании Хайдеггером гегелевской философии)* // *Философия Мартина Хайдеггера и современность*. — М.: Наука, 1991.
2. Паскаль Б. *Мысли* // *Антология мировой философии*: В 4 т. — М.: Мысль, Т. 2, 1970.
3. Соколов В. В. *Европейская философия XV-XVII веков*. — М.: Высш. школа, 1984.
4. Хайдеггер М. *Время и бытие*. — М.: Республика, 1993.
5. Хайдеггер М. *Письмо о гуманизме* // *Проблема человека в западной философии*. — М.: Прогресс, 1988.
6. Хайдеггер М. *Поворот* // *Новая технологическая волна на Западе*. — М.: Прогресс, 1986.
7. Хайдеггер М. *Положение об основании*. — Спб.: Алетейя, 1999.
8. Хайдеггер М. *Цолликонеровские семинары* // *Логос*, 1992, № 3.
9. Palmer R. E. *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schliermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. — Evanson, 1969.

Окороков В. (Днепропетровск)

К ОНТОЛОГИИ «ПЫЛАЮЩИХ ПРОСТРАНСТВ» БЛЕЗА ПАСКАЛЯ (РАЗУМ, ВЕРА И ЭКЗИСТЕНЦИЯ)

Если вдуматься в смысл наших представлений об истории, то окажется, что его в большей степени могут характеризовать «персоналии», которые разворачивают свою активность в том или ином пространственно-временном поле смыслов и бытия социума. Иначе говоря, исторический период может быть охарактеризован одной или несколькими личностями, создавшими его парадигму мышления или онтологию. Дальнейшая мысль данной исторической эпохи разворачивается в поле territorизированного ими пространства. «Каждый новый философ составляет новый план имманенции, приносит новую материю бытия и создает новый образ мысли» [3, с. 68]. Образ мышления современной эпохи задан несколькими мыслителями Нового времени, среди них можно выделить таких философов, как Р. Декарт, Б. Спиноза, которые «нормировали» пространство рациональной онтологии и задали инварианты рационального модуса обоснования. Ведь и кантовская трансцендентальная философия и гегелевский абсолютный дух все еще развиваются в поле картезианской онтологии (и априорные формы познания, и саморазвивающаяся абсолютная идея все еще могут быть редуцированы — с учетом конкретных особенностей и «чистоты» созна-