**Бурий Андрій Романович**

(м. Дрогобич, Україна)

**ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ**

(Історія філософії)

**ПРОСТІР І ЧАС**

**У КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ В ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМІ**

Простір і час постають апріорними характеристиками людського існування. Саме так тлумачить їх М. Гайдеґґер. Простір як апріорна конститутивна особливість «буття-у-світі» окреслюється так: «Простір не перебуває в суб’єкті, і суб’єкт не розглядає світ, як наче б він перебував у просторі, але онтологічно розглядуваний «суб’єкт», людське буття, – є просторовими» [10, с. 111]. Інакше кажучи, основа поняття простору – це «просторовість» (*Räumlichkeit*) людського буття. Просторові відношення, що визначаються людським буттям і визначаються ним, М. Гайдеґґер означає поняттям «віддаленості» (*Entfernung*), тобто онтологічним поняттям, яке протистоїть «онтичній» дистанції – у тому розумінні, що об’єктивно найкоротша дистанція, яка є «важким шляхом», може виявитись нескінченно далекою в сенсі «віддалення». Так само розглядає філософ і час. Вульгарне розуміння часу, вважає він, вбачає у часі міру просторового руху, яку фіксує годинник, рух його стрілок. Час же, який стосується людського існування, є «часовість»: людське існування часове. З одного боку, мислитель хоче вказати на той загальновідомий психологічний факт, що сприймання часу залежить від суб’єкта, від його налаштованості: час, який безпристрасно відраховує секундомір судді змагання, тягнеться безконечно для гравців команди, яка виграє з незначною перевагою, і летить нестримно для команди-супротивника; з іншого боку, М. Гайдеґґер відрізняється від філософів, які перетворювали час на «світовий» час, на «тривалість», що належить світові в цілому, зокрема, А.Берґсона – і ця часовість означає скінченність нашого існування[[1]](#footnote-1).

У цих рядках сходяться традиційні для екзистенціалізму питання, пов’язані з пошуком людиною власного призначення, пошуком втраченого або прихованого від нас Бога, пошуком людиною сенсу свого абсурдного життя у служінні людству, а все це разом суголосне з екзистенціалом турботи, вперше введеним М. Гайдеґґером. «Формально-екзистенційна цілість онтологічного структурного цілого присутності має бути охоплена в наступній структурі: буття присутності означає: попереду-себе-уже-буття-у-(світі) як буття-при (внутрішньосвітньому зустрічному сущому). Цим буттям заповнюється значення титулу *турбота*, використовуваного чисто онтологічно-екзистенційно. Вилученою із цього значення залишається будь-яка онтично взята буттєва тенденція…» [10, с. 192]. Так ця ускладнена словесна структура висловлює основну онтологічну структуру людського буття – себто турботу; одначе ж екзистенціал «турбота» вживається М. Гайдеґґером не у звичному, побутовому (онтичному) сенсі (онтичне вираження турботи – «уся земна, повсякденна стурбованість людини (тривоги, смутку, клопоту)» [3, с. 83]) – онтологічно вона виражає буттєву визначеність людини, причому таке розуміння турботи виникло на підставі інтерпретації августинівської антропології з урахуванням основних моментів Аристотеля, але вже у міфології, за М. Гайдеґґером, відображено буттєвий сенс турботи, звідки він перейшов до християнства (філософ посилається на стародавній міф, використаний Й.-В. Ґете у «Фаусті», де «Турбота» створила людину[[2]](#footnote-2)).

Щоправда, Гайдеґґерові дефініції буття не отримують всезагального прийняття у середовищі екзистенціалістів. Наведемо слова православного екзистенціаліста М. Бердяєва, котрий у Гайдеґґеровому баченні проблеми буття знаходить одне із джерел рабства особистості. У пізніх текстах М. Бердяєва однією з провідних тем розмірковувань постає тема протилежності свободи й буття: «я», особистість, свобода протистоїть тепер не просто об’єктивації, не лише «світові феноменальному» – свобода протистоїть буттю як такому. «Саме буттю тепер оголошується війна в ім’я свободи» [4, с. 462]. Остання непідвладна не лише природній чи соціальній необхідності, не лише світові об’єктивації, але й самому Богові, бо вона коріниться в «ніщо», у «безодні», яка передує буттю в небутті. А «Бог всемогутній стосовно буття, але це незастосовне щодо небуття» [1, с. 494]. Бунт проти всього, що не «я», набуває форми знаменитого афоризму: «Рабство у буття і є первинне рабство людини» [1, с. 498] – не випадково «Екзистенційна діалектика божественного й людського» відкривається словами М. Штірнера: «Макс Штірнер сказав: «*Ich habe meine Sache auf Nichts gestellt*» – я заснував свою справу на ніщо. Я скажу: я заснував свою справу на свободі. Свобода є ніщо у сенсі реальностей природного світу, не є щось» [2, с. 341]. Понад те, свобода не просто «раніше» всього дійсного, актуального, оформленого, свобода на лише передує буттю, вона визначає собою і шлях буття. «Філософія, яка кладе в основу поняття буття, є натуралістичною метафізикою. Мислити дух як буття – значить мислити його натуралістично, як природу, як об’єкт, але дух не є об’єкт, не є природа, не є буття, дух є суб’єкт, є акт, є свобода. Первинний акт не є буття, буття – застиглий акт. містики глибоко й правильно навчали, що Бог не є буття, що до Бога незастосовне обмежене поняття буття. Бог є, але не є буттям. «Я є сущий» – головний наголос на «я», а не на «сущому». «Я», особистість, первин ніше від «буття», яке постає результатом категоріального мислення. *Особистість передує буттю*. Це основа персоналізму. Буття – продукт відстороненої думки, а ось цей мій улюблений кіт існує. Буття не має існування. … Онтологічне зваблення, зваблення буття стало одним із джерел рабства людини. Людину визнано рабом буття, що її повністю детермінує, вона не свобідна стосовно буття, сама її свобода породжена буттям. Онтологія може бути поневоленням людини» [1, с. 494].

М. Гайдеґґер намагався осягнути «сенс буття» через розгляд буття конкретної людини, позаяк, на його думку, справжнє буття «відкрите» лише і тільки людині. Однак він одразу ж застерігає від абсолютизації людського чинника. «Якщо метафізика є істиною про суще в цілому, то до сущого в цілому належить і людина. Можна навіть визнати, що людина у метафізиці бере на себе особливу роль остільки, оскільки вона шукає метафізичного пізнання, розгортає його, обґрунтовує й зберігає, передає через традицію – і також спотворює. Попри те це ще ніяк не дає права вважати людину мірою усіх речей, виокремити її як осереддя всього сущого й поставити її паном над усім сущим. Хтось подумає, що той вислів грецького мислителя Протагора про людину як міру всіх речей, те вчення Декарта про людину як «суб’єкт» будь-якої об’єктивності й та думка Ніцше про людину як «творця і власника» всього сущого є, мабуть, лише перебільшеннями й крайнощами часткових метафізичних позицій, а не справжнім знанням, відміряним і виваженим. Відповідно не потрібно робити із цих виняткових випадків правилом для визначення сутності метафізики та її історії» [12, с. 174][[3]](#footnote-3).

Німецький філософ відкидав усталене для західної традиції, починаючи ще від часів античності, розуміння «справжнього» буття як чогось позачасового, що перебуває у сфері Вічності. Онтологічну основу людського існування складає, за М. Гайдеґґером, його скінченність. «Скінченність – не властивість, надана нам, а фундаментальний спосіб нашого буття. Якщо ми бажаємо стати тим, що ми є, ми не можемо відкинути цю скінченність чи обманути себе на її рахунок... Скінченність існує лише в істинній спрямованості до кінця» [13, с. 120][[4]](#footnote-4). Ствердження скінченності як справжньої буттєвої основи людського існування концептуально означає спростування ідеї безсмертя індивідуальної душі – і тим самим глибокий внутрішній розрив з християнською традицією [16, с. 264]. Тим не менш, у філософській системі М. Гайдеґґера це ще не означає повного відкидання виміру Вічності й Нескінченності у внутрішньому світі людини. «Те, що здійснюється в цій зумовленості кінцем, є останнім усамітненням людини, коли кожен за себе як єдиний стоїть перед цілим» [16, с. 254]. Оте «ціле» – не що інше, як Буття, яке, розкриваючи себе в людині, водночас аж ніяк не зводиться до людського існування. М. Гайдеґґер не дає однозначної дефініції Буття. Буття за суттю своєю – таємниця. Про Буття можна дати уявлення головним чином через негативні визначення, тобто прояснивши те, чим воно не є. Буття – не суще загалом, тобто «буття – це ніяка не річ» [11, с. 82], не сукупність предметів, конкретних речей світу. «Тому ми спочатку спробуємо мислити буття як буття. Це означає: *не пояснювати більше буття за допомогою чогось сущого*» [15, с. 120]. Можливо, під цим поняттям приховується божественне начало? Однак філософ не залишає в цьому плані жодних сумнівів: «Буття – це не Бог і не основа світу» [14, с. 329]. За М. Гайдеґґером, Буття є чимось безособовим і позаособовим; це таємниче начало визначає людину, виявляючись у ній. Та й саму суть філософування німецький мислитель розглядав як «захоплення» людини Буттям; людина наче закинута у світ. Справді, наша екзистенція – це буття свідомих істот, які не лише існують, але й мають певний стосунок до власного існування, однак людина не має жодного впливу на те, як народиться та буде існувати, – її ніби вкинуто в існування. Тож постулат про те, що екзистенція передує есенції, є тим, що об’єднує філософії, які зазвичай означаються як екзистенціалістські[[5]](#footnote-5).

Ми не маємо впливу не те, як народимося і будемо існувати, нас просто вкинуто в існування, людина може своє життя лише визнати чи засудити. «...Філософське охоплююче поняття є захоплення людини, і саме людини в цілому, – вигнаної з повсякденності й загнаної в основу речей» [16, с. 255], – каже М. Гайдеґґер, вводячи до філософського обігу категорію присутності (*Dasein*). «Життя не вибирає світ» [7, с. 39], – повторює Х. Ортеґа-і-Ґасет. Корисним для тлумачення цієї тези може бути звернення до ідей Ґ. Марселя (до речі, католика – це важливо, позаяк нагадує про відмінності між різними екзистенціалізмами). Аналізуючи їх, Ф. Коплстон, зокрема, зауважує: якщо він (Ґ. Марсель) і підкреслює первинність екзистенціального, то має на увазі, що «моя включеність у світ через моє тіло чи моя участь в бутті через «втілення» є екзистенціальною й життєвою включеністю до того, як я об’єктивую певні концепти «еґо» й тіла, тому помилковим є починати з ідеї чи «сутності», скажімо, тіла і потім намагатись теоретично довести, що їй щось відповідає, так ніби без такого доведення питання було б сумнівним» [6, с. 150] – що дає «обхідне» тлумачення проблеми екзистенції: «я» присутній у світі як «втілений». Це не означає, що моє тіло звичайний інструмент, з допомогою якого я отримую послання (відчуття) з чужого для мене світу. Моє тіло не є інструментом, яким я володію в тому ж сенсі, що й окулярами. Дійсно, я можу сказати: «Я володію тілом», одначе ж мій зв'язок з моїм тілом не відображається адекватно словом «володіння». Він не відображається адекватно і фразою «Я є моє тіло». Ні те, ні інше відображення не адекватне. Моє ставлення до тіла «таємниче». цей зв'язок не редукований, *sui generis*: він не може бути описаний у термінах типу «володіння», взятих зі світу об’єктів. Однак у будь-якому разі через «втілення» я беру участь в Бутті, передовсім у просторово-часовому світі» [6, с. 197–198].

**Література**

1. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Н.А.Бердяев. Опыт парадоксальной этики. – М. : ООО «Издательство АСТ» ; Х. : «Фолио», 2003. – С. 425–696.
2. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Н.А.Бердяев. Диалектика божественного и человеческого. – М. : ООО «Издательство АСТ» ; Х. : «Фолио», 2003. – С. 341–498.
3. Габитова Р. Человек и общество в немецком экзистенциализме / Р.М. Габитова. – М. : Наука, 1972. – 224 с.
4. Гайденко П.П. Проблема свободы в экзистенциальной философии Н.А. Бердяева // П.П. Гайденко. Прорыв к трансцендентному: новая онтология ХХ века. – М. : Республика, 1997. – С. 448–467.
5. Камю А. Праведники // Альбер Камю. Сочинения : в 5 т. Т.3 / Альбер Камю ; [пер. с фр. Ю. Гинзбург]. – Х. : Фолио, 1998. – С. 5–58. – (Вершины).
6. Коплстон Ф. История философии. ХХ век / Фредерик Коплстон ; [пер. с англ. П.А. Сафронов]. – М. : Центрполиграф, 2002. – 269 с.
7. Ортеґа-і-Ґасет Х. Бунт мас // Хосе Ортеґа-і-Ґасет. Вибрані твори / Хосе Ортеґа-і-Ґасет ; [пер. з ісп. В. Бурггардт]. – К. : Основи, 1994. – С. 15–139.
8. Пазолини П.-П. Теорема / Пьер-Паоло Пазолини ; [пер. с ит. Л. Мельвиль] // Искусство кино. – 1992. − № 3. – С. 34−47.
9. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Жан-Поль Сартр ; [пер. с фр. А.А. Санин] // Сумерки богов. – М. : Политиздат, 1990. − С. 319−344.
10. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В.В. Бибихин]. – М. : Ad Marginem, 1997. – 452 с.
11. Хайдеггер М. Время и бытие // Мартин Хайдеггер. Разговор на просёлочной дороге; [пер. с нем. А. Солодовникова]. – М.: Выс. школа, 1991. – С. 80–101.
12. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Мартин Хайдеггер. Ницше и пустота; [пер. с нем. В.В.Бибихин]. – М. : Алгоритм ; Эксмо. − С. 79–297.
13. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. В. Бибихин, А. Ахутин] // Вопросы философии. – 1989. − № 9. – С. 116−157.
14. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В. Бибихин] // Проблема человека в западной философии. − М. : Прогресс, 1988. – С. 314−356.
15. Хайдеггер М. Положение об основании / Мартин Хайдеггер. Положение об основании; [пер. с нем. О. Коваль]. – СПб. : Лаборатория метафиз. исследований филос. факульт. СПбГУ; Алетейя, 1999. – С. 17–213.
16. Шемякин Я. История мировых религий / Я.Г. Шемякин. – М. : «РИПОЛ Классик», 2005. – 432 с.

1. У контексті цих міркувань одразу ж згадується один з найперших фільмів італійського режисера Б. Бертолуччі «Перед революцією» (1964), герой якого промовляє у запалі максималістичного теоретизування, що «час не існує», а через майже сорок літ, наче мудрий старець, режисер підведе підсумок: його новела «Історія про воду», знята для збірки «На десять хвилин старший: Віолончель» (2002), відображає на сучасний манер і з сучасними персонажами давню індуську притчу: мандруючи пустелею, Бог попросив людину принести йому води із ближнього села; прийшовши до села, чоловік тут оселяється, заводить родину, але одного разу під час грози втрачає її й знову опиняється в пустелі, де знову стрічає Бога. Бог дивується: чому так багато часу знадобилось, щоб принести води? Справді, час відносний і, тим не менш, дорогоцінний. Тому-то молодий режисер внутрішнім монологом свого героя зазначає: «У мене хвороба – ностальгія за теперішнім: я відчуваю, як спливають миттєвості, які я проживаю... Я не можу змінити теперішнє – я приймаю його таким, як воно є». У підсумку, майже усі герої цього режисера прагнуть повернутись у дитинство, де можна почати все спочатку, або поводяться по-дитячому навіть на порозі небуття. Час рухається вільно в обидва боки, даючи ілюзію, що існує безсмертя. «Романтична» версія проблеми часу, пов’язана з Богом, є й у А. Камю:

   «*Каляєв*. … Ти знаєш легенду про святого Дмитрія?

   *Фока*. Ні.

   *Каляєв*. Йому було призначено в степу побачення із самим Богом, і він квапився, але зустрів селянина, у якого фіра застрягла в багні. І святий Дмитрій йому допоміг. Багно було густе, вибоїна глибока. Довелося протлумитись цілу годину. А коли все було зроблено, святий Дмитрій поспішив до Бога. Але Бога там вже не було.

   *Фока*. До чого це?

   *Каляєв*. До того, що є такі, що завжди спізнюються на побачення, бо надто багато фір загрузає в багні й надто багатьом братам потрібна допомога» [5, с. 40]. [↑](#footnote-ref-1)
2. Повний текст латиною і в рос. перекладі див.: [10, с. 197–198]. [↑](#footnote-ref-2)
3. Свій відповідник знаходимо й у роздумах Ж.-П. Сартра: «Екзистенціалізм ніколи не розглядає людину як мету, адже людина завжди незвершена. Й тому ми не зобов’язані думати, що є якесь людство, якому можна поклонятись на кшталт Оґюста Конта. Культ людства приводить до замкнутого гуманізму Конта і – варто сказати – до фашизму» [9, с. 343]. [↑](#footnote-ref-3)
4. Скінченність – це в принципі те саме, що й тимчасовість, тому у М. Гайдеґґера час постає найсуттєвішою характеристикою буття, а переживання тимчасовості призводить до висунення на передній план роздумів таких понять, як турбота, страх, рішучість, совість та ін., з допомогою яких і провадиться опис структури екзистенції. [↑](#footnote-ref-4)
5. Ці постулати цікаво відображаються у творчості італійського кінорежисера П.-П.Пазоліні, що підкреслюється фінальним епізодом з його «Теореми» (1968), коли один з героїв – Паоло (мабуть, це ім’я режисер дає своєму героєві також не заради розваги: тут прочитується алюзія біблійного порядку – перегук з одним із апостолів) – прийшовши до радикального рішення позбутися власності (він дарує свою фабрику робітникам), ніби зазнає переродження (за режисерською концепцією, після спілкування з таємничим Гостем, який втілює персоніфіковане божество, Паоло осягає святість (так зване «розслідування святості», до якого вдається П.-П.Пазоліні у цьому фільмі, як і в однойменній повісті, є предметом окремого аналізу), переосмислює пройдений життєвий шлях, який не витримує жодної критичної перевірки, перестає бути буржуа – усе це підкреслюється метафоричною сценою на залізничному вокзалі, де він скидає з себе весь одяг, ніби символізуючи переродження, оновлення, початок нової екзистенції, яка знову передуватиме новій есенції – і потім ми бачимо його оголеного в пустелі, він блукає серед пісків і пагорбів, а потім видає із себе несамовитий крик. Паоло ніби опиняється в іншому вимірі – екзистенційність такої метаморфози героя не викликає жодного сумніву, адже в просторах нового буття він знову опиниться перед тими ж проблемами, дилемами й таємницями (і як тут не згадати слова інтуїтивіста А. Бергсона – прямого провісника екзистенціалізму – про крик новонародженого, яким нова людина висловлює неусвідомлене, але рішуче невдоволення світом, в який прийшла), які йому наче вдалось вирішити в попередньому житті не без допомоги всесильного Гостя. Невипадковим, отже, виглядає тепер останній верлібр з повісті «Теорема»:

   *Этот вопль – чтобы воззвать к вниманию*

   *кого-нибудь*

   *или к его помощи, но, может быть, также*

   *и чтобы обругать его.*

   *Этот вопль, который возвещает*

   *в этом безлюдном месте, что я существую,*

   *или же, что не только существую,*

   *но что я есть. Это вопль,*

   *у которого в глубине тоски*

   *слышится какой-то малодушный*

   *признак надежды,*

   *или это вопль уверенности, совершенно абсурдной,*

   *на которую откликается полная безнадёжность*[8, с. 47]. [↑](#footnote-ref-5)