

АНДРЕЙ ТИХОНОВ

«Время» как причина интерпретационных различий философского текста (Платон и Хайдеггер)

Известно, что время, как предмет мысли, как содержание рассуждения является объектом философского анализа; проблематика определения времени может являться фрагментом философского текста. Но также можно говорить и о том, что время, его описание и связанный с ним круг вопросов становится и причиной различных интерпретаций этого же текста. Время, представленное в философском тексте, прочитывается и понимается по-разному. Но разве различие интерпретаций не относится к любой другой философской категории? Разве не справедливо применять это положение и к философскому описанию человека, бытия, самой философии? Конечно, справедливо. Ведь философская мысль живет именно в осмыслении интерпретационных различий. Но в данном случае важно показать эпистемологическую гибкость именно «времени», важно показать, что, казалось бы, четко выраженные в тексте значение и природа времени также могут приобретать разное понимание.

Дело в том, что понятие времени, как и понятие пространства, являются главенствующими понятиями естественнонаучной картины мира, что в некоторых случаях приводит к приданию им определенных устойчивых, бытийных, неизменных, объективистских характеристик, которые возникают при попытке систематизации философских представлений этих понятий. Осознание понятия «время» в определенных случаях приводит исследователя к представлению о некоторой устойчивой характеристике объекта, что уже не предполагает значимость интерпретационных деталей, допустимых для более «философских» понятий. В данной статье делается попытка рассмотрения разных смысловых оценок содержания того рассуждения, где появляется слово «время»; в настоящем случае я обращаюсь к анализу одного из возможных типов интерпретации проблемы времени у Платона.

В диалоге «Парменид» важными местами, где встречается слово «время», являются следующие: «единое не причастно времени и не существует ни в каком времени»¹ и «если только единое причастно бытию, оно причастно и

¹ Платон. Парменид, 142d. // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 368.

времени»². Явное противоречие в описании природы взаимоотношений «единого», «бытия» и «времени» подводит нас к вопросу определения того, что представляет собой вообще «диалектика единого и многого», представленная в диалоге «Парменид».

Существует несколько подходов к решению этого вопроса. Можно выделить две крайние позиции. С одной стороны можно обозначить точку зрения Р. Скуна, автора статьи «“Парменид” Платона»³, который считает, что логико-диалектическая часть содержания «Парменида» есть учение не о «идеях» (так как «идеи» должны быть связаны с вещами, а эта связь описана Платоном в диалоге до того, как начинается «диалектика единого и многого»), о которых хочет рассказать Платон, а об абстрактных понятиях, не имеющих ничего общего с действительным содержанием бытия; и поэтому Платон, с точки зрения Скуна, как раз критикует эту «диалектику». С другой стороны, если мы обратимся к ранним комментариям философии Платона (например, к «Платоновской теологии» Прокла), то мы увидим, что Прокл прямо заявляет, что диалог «Парменид» есть исследование, «относящееся к сущему», только «сущее» необходимо видеть как связь «единого» и всего производного от него. Современный исследователь Д. Бугай, анализируя диалог «Парменид», приходит к выводу, что Платон в нем формирует свое учение об идеях, и можно даже говорить об «основных тезисах теории идей»⁴. Такой подход к содержанию диалога «Парменид» предполагает, что в целом этот диалог посвящен описанию устройства целого бытия. Платон описывает разные виды идей, существующие «сами по себе», к которым «причастны» вещи, и благодаря которым вещи получают те качества, которые они имеют.

В пользу взгляда на содержание «Парменида», позволяющего видеть в «едином» чистую идеальную природу, а во всей «диалектике» — рассуждение о бытии, говорит и тот факт, что и в «Филебе», и в других диалогах идеальное несёт в себе такие же характеристики, что и в «Пармениде». Всеохватывающий характер «единого», представленный в диалоге «Парменид» (который можно кратко выразить следующим образом: без «единого» не может ничего существовать), тождественен творящей активности Демиурга в диалоге «Тимей», «единое — это причина, гипостазирующая и спасающая все сущее»⁵.

Итак, можно предположить, что «диалектика» «Парменида» есть содержательное учение о соотношении сущего и его начала. Сущее, описанное в «Пармениде», это такое сущее, где «единое» «лежит в основе всего»⁶. Здесь происходит описание принципа организации вещей, относящихся к сущему. Есть начало сущего («единое»), есть само сущее («многое»), есть идеальный мир-посредник, к которому относятся организующее сущее «идеи» — «подобия», «движения», «предела» и другие. Вещи сущего не существуют сами по себе, они организованы; сущее крепится «идеями». В рамках такого описа-

² Платон. Парменид, 152a // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 387.

³ Scoon R. Plato's Parmenides // Mind. New Series, Vol. 51, Issue 202, 1942.

⁴ Бугай Д.В. Критика теории идей в «Пармениде» Платона // Вопросы философии. 1997. № 4. С. 136.

⁵ Прокл. Платоновская теология. СПб., 2001. С. 45.

⁶ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 2000. С. 279.

ния соотношения бытия и его причины, и именно в рамках рассуждения об устройстве и организации бытия, мы и сталкиваемся с понятием «время».

После того, как мы выдвинули предположение о контексте употребления слова «время», встает следующий вопрос: почему Платон представляет такое явное противоречие в определении соотношения «единого» и «времени»? Какое из этих двух описаний (142d и 152a) надо считать выражающим действительную сущность «времени»? Можно ли вообще говорить о выделении одного из них как истинного, или необходимо говорить о возможности их совмещения? Платон показывает, что вообще существует два способа описания «единого»: есть «предположение “единое едино”»⁷, что исключает из природы «единого» все, что относится каким-либо образом ко вторичному сущему (в том числе и «время») и подчеркивает исключительность и абсолютизм «единого», и есть «предположение “единое существует”». Второе «предположение» представляет сущее, бытие, как продолжение «единого» (и поэтому «время» и соотносится с «единым» в этом случае), как результат «смещения» чистого «единого» с другим образованием, подвергающимся воздействию «единого». В сущем «единое» скрыто, но выступает его основанием и организатором. Мы видим, что в обоих случаях «единое» выступает причиной бытия, различается только способ описания «единого».

Обращение к космологии Платона показывает, что вся идеальная область, «умозрительный космос» обладает двумя видами своего выражения: первый — чистый космический (в котором описывается «умозрительный космос» сам по себе, без бытия), а второй — бытийно-сущностный (где «умозрительный космос» «растворен» в бытии, где речь идет о «гармонии» бытия). Соответственно этому мы находим в диалогах Платона разные описания начала бытия. Описание сотворения мира (в «Тимее»), состава Вселенной (в «Филебе»), представлены таким образом, что можно говорить о двух видах описания начала бытия. Эта двойственность не относится только к описанию начала, она относится вообще к «идеальному» бытию, к истинному миру Платона. Вероятно, соединение этих двух разных природ в одном и является главной характеристикой истинного бытия; и философия, для Платона, выступает возможностью его правильного видения. Содержательный философский подход заключен в умении применить и соединить оба типа речи.

Это подтверждает и М. Хайдеггер, фиксирующий факт явной двойственности значения слова «идея»: в диалоге «Государство» (миф о «пещере»), по его мнению, говорится о том, что Платон, описывая «идеи» как мир истины, говорил о них как о виде этой истины, и, одновременно, как о природе истины. С одной стороны, «идея» видится за предметом; это и есть тот вид, который истина принимает для познающего человека. В этом случае, по Хайдеггеру, Платон говорит о соотношении первоначального «света» с миром, где существует человек. Другой смысл слова «идея» заключен в том, что она «не всего лишь позволяет чему-то иному самооявляться (за ней), она сама есть то

⁷ Платон. Парменид, 142d. // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 369.

сияющее, которому единственно принадлежит она в сиянии себя самой»⁸. Идея в своем высшем значении при этом остается не просто некоторой замкнутой областью, а именно является тем, что «совершает присутствие... того, что есть сущее»; то есть является основанием и истинным содержимым сущего. Таким пониманием философии Платона объясняются разные определения идеального бытия Платона, данные Хайдеггером: «идея» – это и «презентация» «истинно сущего», и «сущее каждого сущего», то есть то, что видится за предметом, но и «осуществляет» этот предмет. Выделяя главное в этих определениях, можно говорить о следующих характеристиках «идей» в этой интерпретации: это их всецелость (универсальность их наличия, обладание способностью хранить все сотворенное сущее в порядке, в состоянии непротиворечия основе), также их заключенность («душа») в человеческом существе («свет» познается «светом»), возможность их познать.

Можно предположить, что идеальное бытие в «Пармениде» также представлено Платоном подобным образом. Онтологическое основание, описанное в «Пармениде», имеет два вида выражения; в связи с этим и соотношение «единого» и «времени» двояко. Что касается первого соотношения, соотношения чистого «единого» и «времени», Платон утверждает следующее. Такому абсолютному «единому» не присущи ни «части», ни «центр», ни «движение», ничего из того, что можно назвать атрибутами бытия (или вслед за Платоном – «идеями»), его неотъемлемыми конституирующими компонентами. Этому «единому» не присуще и «время», так как ему не присуще «равенство» и «подобие», которые не только выражают внешний вид «времени», но и составляют, по Платону, его внутреннюю жизнь. Если бы «единое» имело отношение к «равенству» или «неравенству», оно уже бы не было «единым», так как предполагало бы уже в себе некоторое различие. Не допуская в себе никакого различия, «единое» тем самым не имеет ничего общего с тем, что вообще относится к «бытию». Платон фактически показывает, что то, что различает «единое» и «время», тождественно тому, что различает «единое» и «бытие». Любой предмет, не являющийся «единым», существует во времени, и, следовательно, – существует в «бытии». Где есть «время», там есть «бытие»: «если единое никак не причастно никакому времени, то оно не стало, не становилось и не было прежде, оно не настало, не настанет и не есть теперь и, наконец, оно не будет становиться, не станет и не будет впоследствии»⁹. Если что-то есть, было или будет – то это что-то бытийствует, что невозможно для абсолютного «единого». Выходит, что «время» сопровождает «бытие», имеет с ним одну общую природу. Это положение является идеологическим основанием проблемы времени в философии Платона, и оно присутствует не только в диалоге «Парменид». В начале шестой книги диалога «Государство», где Платон провозглашает бытийную ценность философа, которая является следствием анализа состава души человека и рассуждения о «началах», говорится следующее: философу «свойственны возвышенные помыслы и охват мыслен-

⁸ Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Историко – философский ежегодник `86. М., 1986. С. 266.

⁹ Платон. Парменид, 141e. // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 368.

ным взором целокупного времени и бытия»¹⁰. Здесь, конечно, главным элементом высказывания выступает утверждение возможности постижения всего целого бытия через соотнесение всех его проявлений с его началом, которой обладает философ. Но здесь же и подразумевается другое утверждение: если постигается «бытие», то постигается и «время». Сделать такое утверждение дает повод употребляемая Платоном в этой фразе несклоняемая связка μέν δέ, которая подразумевает связь между теми словами, которые к ней относятся: «Θεωρία μὲν χρόνου δέ οὐσίᾳ» («созерцание как времени так и бытия»). Философ, обладающий возможностью рассматривать все бытие содержательно, рассматривает и время.

Теперь посмотрим на «единое», связанное с «бытием», то есть на «единое» творящее, предполагающее «бытие»; посмотрим на «единое» как на основу «бытия», проглядывающую сквозь него (то есть на второй тип его описания, представленный в «Пармениде»). Исходным положением этого второго способа рассмотрения «единого» является следующее утверждение: «если только единое существует, ему, конечно, как-то присуще бытие»¹¹. «Единое», имеющее свое продолжение в «бытии», бытийствующее «единое», находится во времени. Разбирая то, что происходит при этом с «единым», Платон раскрывает тем самым саму природу времени. Можно заметить, что это позволяет говорить о наличии «временной» проблематики в философии Платона, а не только о наличии утверждения о присутствии времени. Итак, если «единое» (еще раз необходимо отметить следующее: речь здесь идет не о «чистом» абсолютном «едином», а о «едином», которое понимается более как лучшая часть всего «бытия») находится во времени, то оно «всегда становится старше себя самого»¹². Но это значит, что «единое» становится и «моложе» себя самого, ведь если оно становится «старше», то оно становится таким относительно более «младшей» своей внутренней части. Если что-то уходит вперед, то остающееся сзади тоже актуализируется, оно никуда не исчезает, а составляет вместе с уходящей вперед частью единое целое. Где происходит соотношение «старшего» и того, что «моложе»? Только в точке настоящего происходит процесс становления «старения» и «омоложения»; только в один и тот же «настоящий момент» «единое» становится и «старше себя самого», и младше. Настоящее для Платона является точкой совпадения времен. Но при этом настоящее («теперь») «имеет один и тот же возраст»¹³. То есть настоящее, если посмотреть на него как на собственное образование, строго определено своим «возрастом»; настоящее не «старее» и «не молодеет». При таком взгляде настоящее выступает границей совмещения прошлого и будущего; такой границей, которая сама не имеет отношения ни к одной из разделенных ею сторон. Платон заключает в точке «теперь» соединение времен (прошлого и будущего), но при этом само это соединение есть только настоящее. Все эти рассуждения Платон относит не только к «единому», а ко всему, что существует во времени.

¹⁰ Платон. Государство, 486a. // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 264.

¹¹ Платон. Парменид, 151e. // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 387.

¹² Платон. Парменид, 152a. // Там же. С. 387.

¹³ Платон. Парменид, 152e. // Там же. С. 388.

Итак, исходя из диалога «Парменид», можно сделать следующий вывод о «времени» Платона: «время» однородно «бытию», и они вторичны по отношению к «единому» (хотя необходимо учитывать, что существуют и другие интерпретации платоновского «времени», например: «время находится на границе чувственного и идеального миров — и составляет ее»¹⁴). Неотрывность «времени» от «бытия» четко обнаруживается в обоих рассуждениях о соотношении «единого» и «времени». Если мы обратимся к диалогу «Тимей», то мы увидим, что о «времени» говорится в той части диалога, где в описании творения «видимого космоса» началом выступает Демиург, о котором Платон говорит как о «творце и родителе Вселенной»¹⁵, подчёркивая его сакральную природу, рассматривая его как всемогущее существо, действия которого не имеют никаких ограничений. О «времени» говорится в той части диалога, которая выражает абсолютный, супранатуральный, чистый взгляд на творящую причину, постоянно подчеркивающий противопоставление этой причины и всего «видимого космоса». Такой взгляд на причину Вселенной повторяет уже рассмотренный нами первый тип описания «единого» в «Пармениде». Более того, описанное в «Тимее» соотношение причины и «времени» и «бытия» («Тимей», 37d-38b) повторяет то соотношение, которое представлено в первом рассуждении в «Пармениде» («Парменид», 139e-141e): в «Тимее» состояния «было» и «будет» не относятся к причине («вечной сущности», пребывающей в состоянии постоянного творения), так как она «тождественна» и «неподвижна». Найденная в «Пармениде» нераздельность «времени» и «бытия» как образований, зависящих от «единого» и инициированных им, еще ярче выражена в «Тимее»: Демиург творит и одно, и второе как «образец» своего совершенства, как копии (не полные копии, идентичные копируемому, а лишь отражающие сущностные черты копируемого) своего существа. Но только «время» как подобие начала творится специально для «бытия», так как «время» — копия «вечности» (что составляет одну из характеристик природы начала), а саму «вечность» нельзя «передать ничему рожденному»¹⁶, поэтому к «бытию» было добавлено в творении «время». «Бытие» и «время» — две сотворенные копии одного начала, воспроизводящие разные его стороны.

О «времени» Платона иногда говорят как об «имитации»: «время есть подвижная имитация вечности, оно производится и измеряется движением звезд»¹⁷. Но, скорее всего, «время» не выступает у Платона простой «имитацией». У Платона важным является не только то, что «время» имитирует «вечность», а еще и то, что в этой «имитации» должна проступать природа начала. В «копиях» всегда должна главенствовать природа начала. Это мы и наблюдаем во всей философии Платона: в учении о познании, в учении о государстве, о роли философии, в разборе внутреннего мира человека. Если Платон требует от человека как от бытийной части усилия, направленного

¹⁴ Светлов Р. В. Платон и идея круговорота времен // АКАДНМЕІА. Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 3. СПб., 2000. С. 441.

¹⁵ Платон. Тимей, 28с. // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 432.

¹⁶ Платон. Тимей, 37d. // Там же. С. 439.

¹⁷ Каратини Р. Введение в философию. М., 2003. С. 147.

на восприятие гармоничности, благости «бытия», ведущего к познанию самого начала, то «время» тогда тоже должно иметь отношение к человеку. Оно должно восприниматься не автоматически, а с усилием: человек должен видеть во «времени» «вечность». «Время» такой же образ начала, как и само «бытие». Поэтому их можно назвать соотносенными частями одного творения, равными по значимости.

Получается, что Платон утверждает, что в случае наличия соотношения «единого» и «бытия», существует и соотношение «единого» и «времени». В диалоге «Парменид» Платон говорит об этом соотношении как о «причастности» «единого» «бытию» и «времени», а в диалоге «Тимей» — как о «сотворении» Демиургом «неба» и «времени». Выходит, что в данном случае употребляемые Платоном в отношении связи начала бытия и бытия и времени глаголы μετέχω (в «Пармениде») и γεννάω (в «Тимее») выражают один и тот же смысл. Когда мы говорим об общей природе бытия и времени, мы имели в виду их соотносенную сотворенность, они созданы параллельно, они «одновременно рожденные»¹⁸.

Теперь посмотрим, в каком виде предстает проблема времени у Платона в докладе Хайдеггера «Время и бытие». Начинает Хайдеггер с того, что определяет еще раз уникальность занятия философией: только философия в состоянии выразить сокровенное основание всего существующего, только в рамках философского разговора можно говорить «об опыте мышления бытия»¹⁹, причем сам этот доклад является моментом общего преподношения истины, «говорением» бытия о себе, выражением бытийной мысли. В этом докладе Хайдеггер говорит сразу о «бытии», без обращения к «сущему».

Раскрытие «бытия», описание того, что есть «бытие», приводит, по Хайдеггеру, к раскрытию того, что есть «время». Поставив вопрос о правоте понимания взаимосоотношенности «бытия» и «времени», Хайдеггер настаивает на правоте такого понимания «бытия». «Бытие» и «время» соотносены, они являются элементами одного общего образования, составленного из их взаимоотношения. Неразделимость связки «бытия» и «времени» мы уже встретили у Платона, в диалогах «Парменид» и «Тимей». Для Платона, как мы выяснили выше, «время» также сопутствует «бытию». Учитывая отношение Хайдеггера к Платону, а также сам характер философии Хайдеггера, можно предположить, что Хайдеггер достаточно серьезно воспринял следующее положение Платона: когда что-то «есть», когда что-то обладает бытием, то это означает причастность его бытия настоящему времени: «разве “есть” означает что-либо другое, а не причастность бытия настоящему времени?»²⁰. Слово «есть», которое обозначает наличие чего-либо (в каком бы времени оно ни было) у Хайдеггера тоже включено в смысловую связь «бытия» и «времени». Это становится ясно из того, что Хайдеггер говорит о «присутствии» как о явлении, необходимом для понимания «бытия». Если что-то бытийствует, оно присутствует; а это уже значит, что оно определено временем. Также и у Платона: если мы говорим, что что-то есть, то мы имеем в виду бытий-

¹⁸ Платон. Тимей, 38b. // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 440.

¹⁹ Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 391.

²⁰ Платон. Парменид, 151d. // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 387.

ствование этого «что-то» во времени. Эта мысль выражается у Хайдеггера в словах: «бытие как присутствие определяется временем»²¹.

Необходимо еще глубже понять природу этого «определения» бытия временем. Совершенно очевидно, что времени принадлежат все вещи, все, что есть «сущее». «Бытие» не «сущее». Следовательно, оно не должно быть «определено временем». Но «бытие» — это «присутствие», как отмечалось выше, что и позволяет говорить об «определяемости» (как о связи) «бытия» «временем». На этом описание Хайдеггером природы связи «времени» и «бытия» в данном эпизоде не заканчивается. «Время» «протекает», оно не обладает той онтологической неподвижностью, которой обладает «бытие». Это «протекание» постоянно: «но при том что время постоянно проходит, оно остается в качестве времени». Если время постоянно «остается» временем, то ему свойственно «присутствие». А «присутствие» — это характеристика бытия. Следовательно, не только «бытие» определено «временем» (в силу того, что оно есть «присутствие»), но и «время» определено «бытием» (в силу того, что оно «постоянно»). Хайдеггер говорит о взаимоопределении «бытия» и «времени», критикуя простое совмещение этих двух онтологических образований в отвлеченном от их внутренней природы рассуждении.

Хайдеггер полагает, что взаимоопределение «бытия» и «времени» нельзя понимать как некоторое застывшее соотношение, как схематическую условную соотнесенность, которая, в таком понимании, далека от выражения действительного существа этого соотношения. Точно так же, как само «бытие» неправильно представлять как простую основу «сущего», так и нельзя представить взаимоопределение «бытия» и «времени» как простое взаимодействие. Это взаимоопределение предполагает в себе внутреннее движение, что соответствует природе «бытия» и «времени», которая постигается в том случае, если видеть в них нечто, что имеет «место». Но далее поднимается следующий вопрос: что значит иметь «место»? Ответить на него чрезвычайно важно, поскольку знание о «бытии» и «времени», как об образованиях, имеющих «места» — это есть знание об их существе, и такое знание приводит нас к тому, что соотношение «бытия» и «времени» подвижное и продолжающееся.

Что значит «бытие» как «присутствие»? Это значит, что «бытие» есть «впускание присутствия», постоянное предложение чему-либо быть. Это предполагает вывод чего-либо из «потаенности», из «скрытого». Но когда в бытие что-то входит, то это предполагает имение «места». Нельзя представить себе это описание как описание чего-то ставшего, как будто когда-то «бытие» впустило в себя некоторый предмет. Хайдеггер подчеркивает, что «впускание присутствия», «уместность» есть постоянный процесс; даже не процесс, а скорее сущностная черта самого «бытия». Здесь происходит описание жизни «бытия»: бытие «имеет место»; «место» всегда предполагается в «бытии», поскольку оно есть природа «бытия», это и есть «впускание присутствия», которое не может быть без «места». «Имение места» также относится и к природе «времени»; то, что «время» имеет место, объясняется «протяжением» времени. Только определение природы «времени» не предполагает

²¹ Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 392.

линейный вопрос «где» оно находится, поскольку в этом случае «время» превращается в чуждую настоящему «бытию» конструкцию. Действительное соотношение («взаимопринадлежность») «бытия» и «времени» Хайдеггер определяет словом «событие», событие как взаимововлечение.

Итак, для Хайдеггера, так же как и для Платона, «время» неотделимо от «бытия». Но в отличие от той равнозначности «времени» и «бытия», как составляющих частей единого целого сотворенного, что было у Платона, у Хайдеггера представлен другой характер этой связи. У Хайдеггера «время» не является параллельным «бытию» «образом» трансцендентного, оно вживлено в «бытие». «Время» относится к содержанию «бытия», их неразрывность обеспечивается тем, что само «бытие» временно, так же как и «времени» присуща бытийность. Такое соотношение «времени» и «бытия» у Хайдеггера в специализированной современной отечественной литературе обозначается следующим образом: бытие обладает «темпоральной структурой»²²; «время не есть сущее среди сущих, но — фундаментальная структура бытия Dasein, бытия, понимающего бытие»²³. То, что «время» структурирует «бытие», это обозначает в первую очередь то, что «бытие» не является некоторым неподвижным отвлеченным образованием. «Бытие» не застывшее образование, оно себя «понимает». Происходит внутреннее движение «бытия», которое выглядит как движение «бытия» к самому себе («бытие, понимающее бытие»). Необходимое для существующего человека представление о бытии заключено в «постоянном требовании поддерживать понимание бытия»²⁴. Для него бытие представлено не бессодержательным словом, а выражено стремлением к вступлению в него же, открытием его истины; есть «взаимная соотношенность бытия и спрашивания о бытии»²⁵. Реализация бытия создаёт ситуацию того, что «душа истинствует» в творчестве и поступке»²⁶. Представленное им различие бытия и сущего может быть выражено таким образом, что «бытие», лежащее в основе всего, должно быть человеком заслужено. Реализация бытия (имеющее вид для человека «содержательного выступления в истину бытия»²⁷) инициирована бытием и целью имеет своё свершение.

Наличием этой онтологической установки объясняется то значение, которым Хайдеггер наделяет философию Платона. Учение о «идеях» и о «бытии» Платона выступает элементом общей реализации «бытия». Представления Платона о «бытии» есть «слова бытия как ответы на тот вызов, который звучит в утаивающем себя посылающем вещении, в “бытие имеет место”»²⁸. Учение Платона предполагается внутренней жизнью бытия, специфической чертой которого является «имение места» (что можно назвать условием связи «времени» и «бытия»). «Время» Платона есть «приоткрывание» мысли

²² Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1988. С. 143.

²³ Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб., 2001. С. 17.

²⁴ Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1998. С. 282.

²⁵ Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1988. С. 93.

²⁶ Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1998. С. 81.

²⁷ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 314.

²⁸ Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 396.

бытия, оно является лишь элементом самовыражения бытия, а не окончательной его характеристикой. Для Хайдеггера обращение к проблеме «времени» и «бытия» не является обычным рядовым философским рассуждением, это обращение – свидетельство вовлеченности в «бытие», участия в судьбе бытия. Поэтому в понимании проблемы «времени», в некотором смысле, Хайдеггер надстоит над Платоном. «Время» для Хайдеггера не является простым объектом философского анализа, в его философии происходит «совпадение переживания и объекта исследования»²⁹, что предполагает особое отношение к «объекту исследования»: в то время, пока «объект» анализируется, он действует. Поэтому рассмотрение проблемы «времени» и «бытия» невозможно без рассмотрения «специфики человеческого существования», без учета того, что соотношение «времени», «бытия» и человека есть «особый вид опыта»³⁰.

Этот же критический элемент со стороны Хайдеггера по отношению к другим описаниям «бытия» и «времени» мы также находим и в другой его работе – «Проблема онтологического различия». Нельзя сказать, что Платон исключает человека из «бытия». Напротив, в философии Платона провозглашается скрытое тождество человека и начала бытия. Человек выступает соучастником бесконечного процесса творения сущего, сам обладая природой начала. Но для Хайдеггера такой взгляд на соотношение бытия и человека есть выражение такой позиции, которая, в конечном счете, представляет очевидность, присутствие, наличие «бытия» и «времени», их равнозначность человеку, что исключает временной характер раскрытия «бытия» для человека. По Хайдеггеру, устремленность человека к началу бытия, о которой говорит Платон, не обладает временным переживанием, «сбыванием», что является условием открытия «бытия» для человека.

В философии Хайдеггера выражено стремление к бытию, которое исходит из самого бытия же. Есть «поворот к бытию»³¹, который является при этом и «точкой самоотражения бытия». Это стремление, установленное самим «бытием», как раз предполагает временность. Само «бытие» предполагает свою временную организацию. Но существует носитель бытийного стремления – человек, его «экзистенция» является реализацией соединения «бытия» с собой. Поэтому Хайдеггер говорит о «временности бытия человека», о временной природе «экзистенции». «Время» не связано ни с чем в сущем, оно связано только с тем, что имеет отношение к «бытию». Выходом к «бытию» и является «экзистенция» человека. Такое видение «времени» не предполагает линейную смену прошлого, настоящего и будущего, поскольку они актуализируются в случае переживания, связи с бытием, ухода от его «забвения». «Бытийная история»³² принципиально не может быть подогнана к простой схеме последовательной смены временных состояний. «Сбывающийся» человек «принадлежит к событию»³³.

²⁹ Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1988. С. 143.

³⁰ Там же. С. 91.

³¹ Там же. С. 105.

³² Хайдеггер М. Время и бытие. // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 396.

³³ Там же. С. 405.

Итак, возникает возможность произвести некоторое сравнение взглядов на природу времени Платона и Хайдеггера. Оба философа не мыслят «время» без его связи с «бытием». Только у Платона «время» и «бытие» выступают двумя равнозначными «образами» начала бытия. При этом эти «образы» могут быть рассмотрены и как продолжение, следствие этого начала, и как совершенно не смешиваемые с началом образования. В обоих случаях и «время», и «бытие» творится единым началом всей Вселенной. Как показывает анализ диалога «Тимей», в частности, а также учение Платона о душе в целом, акт творения постоянен, он не прекращается. Начало бытия требует от своих локализованных в сущем частей возвращения к себе. Хайдеггер не говорит о каком-то определенном начале всего сущего. Бытие (как и время) не являются чем-то вторичным по отношению к чему-то более высшему. У Хайдеггера роль трансцендентного сакрального основания выполняет само бытие. Действие бытия, его требование быть проговоренным, продуманным, пережитым также постоянно. Нераздельность бытия и времени у Хайдеггера выражает природу трансцендентного основания сущего. При этом саму их нераздельность нельзя понимать просто как связь или взаимовлияние, эту связь надо понимать как модальную связь, действующую, ждущую связь, постоянно открывающуюся для реализации. Именно здесь необходимо представить себе «событие» («имение места») как общий момент для времени и бытия. Ответ на вопрос о событийности человека бытию предполагает обращение к его временным переживаниям. Для Хайдеггера «время» есть нечто гораздо большее, чем сопровождающее сотворенное вторичное бытие такое же сотворенное образование. Вопрос о «времени», по Хайдеггеру, приводит к вопросу «о бытии сущего, о действительности действительного, о реальности реального»³⁴.

В данной статье была предпринята попытка показать, что наличие слова «время» в философском тексте («Парменид» Платона), а также наличие интерпретационного обращения к этому слову, становятся причинами разного понимания этого текста: с одной стороны, этот текст может пониматься как рассмотрение зависящего от своего начала бытия, которое предполагает двустороннее описание, а с другой — как происходящая от Бытия попытка самоосмысления. Различие понимания слова «время» есть главное свидетельство тому, что слово «время» в первую очередь является философской категорией.

³⁴ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 12.