

научно-
образовательный
журнал

№ 1 (25)
январь - июнь 2012

Философское Образование

Вестник Межвузовского Центра
по русской философии и культуре
Минобрнауки России

СОДЕРЖАНИЕ

ПРИГЛАШЕНИЕ К ТВОРЧЕСКОМУ ДИАЛОГУ

- М. А. Маслин (МГУ).** Зарубежная историография русской философии3
Мариз Дэни. Темпоральность и эсхатология в России на примере Николая Бердяева12
С.А. Нижников (РУДН). Позднее творчество А.И. Герцена в оценках Исаяи Берлина37
В. В. Грановский (МАИ). Трудности философского воспитания46

ПРОГРАММЫ ОБЩИХ И СПЕЦИАЛЬНЫХ КУРСОВ ПО ФИЛОСОФИИ

- В.М. Найдыш (РУДН).** О программе магистратуры по философии науки52

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

- А.П. Глазков (АГУ, Астр.госуниверситет).** Рецензия на монографию Нижникова С. А. «Мораль и политика в контексте духовных и интеллектуальных традиций»71
Л.Е. Моторина (МАИ). Рецензия на рукопись учебного пособия Кишлаковой Н.М. «Историко-философское введение (в помощь для самостоятельной работы студента — бакалавра экономики)75

ИНФОРМАЦИЯ

Информационное письмо	77
Международная конференция	78
Информационное сообщение	79
Книги, присланные в Центр	81
Наши авторы	82

Редколлегия:

Л.Е. Моторина (гл. редактор), **С.А. Нижников** (зам. гл. редактора),

Б.В. Емельянов (Екатеринбург), **Ю.В. Крянев**, **М.В. Максимов** (Иваново),
М.А. Маслин, **М.И. Ненашев** (Киров), **Т.А. Попова**.

По вопросам приобретения журнала обращайтесь к Ожиговой Л.И.:
109507, Москва, ул. Ферганская, 28/7 – 41. Тел.: (495) 376–42–70.

E-mail: lubov – motorina@yandex.ru

Адрес редакции:

Россия, 125871 г. Москва, Волоколамское шоссе, дом 4. МАИ. Центр по
русской философии и культуре. Тел.: (499) 158–47–91.

Адрес редакции:

Россия, 125993, Москва А-80 ГСП-3, Волоколамское ш., 4. МАИ.

Центр по русской философии и культуре. Тел.: 158-47-91

E- mail: Lubov – Motorina@yandex.ru

© Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет), 2012

© Межвузовский центр гуманитарного образования по содержанию и методике преподавания философии (МЦ по русской философии и культуре), 2012

Maryse Dennes*

(Universite de Bordeaux, France)

TEMPORALITE ET ESCHATOLOGIE EN RUSSIE L'EXEMPLE DE NICOLAS BERDIAEV

“Reconnaitre chaque fois les conditions de realisation d’une histoire enracinee dans l’experience humaine et dans la capacite humaine de donner sens, tel est le destin commun de l’Occident et de la Russie. Au sein de leur difference les deux s’interpellent. Ils se necessitent meme dans leur complementarite comme une condition essentielle, a notre epoque, du maintien de l’homme dans l’horizon de l’etre.”

N. Berdiaev “Essai de metaphysique eschatologique”

La question de la temporalite est une problematique philosophique qui a ete particulierement developpee au cours du vingtieme siecle, et, plus particulierement, dans le contexte de la phenomenologie, sur la base d’une interpretation critique de l’idealisme allemand. Le philosophe le plus representatif d’une telle demarche est Martin Heidegger. C’est sur lui que nous nous appuierons tout d’abord pour montrer comment on a pu parler d’une temporalite specifique de l’histoire de l’Occident et comment, sur des bases ontologiques analogues, faisant intervenir un certain rapport de l’etre et de l’etant, peut etre pense un mode de “*temporalisation*” qui serait pose comme specifique de la Russie. L’exemple de Nicolas Berdiaev nous permettra de montrer ensuite et de facon privilegiee comment l’exercice de la pensee peut lui-meme engendrer un mode specifique de la totalisation de l’etant et peut se trouver ainsi en correspondance avec un mode de temporalite inherent a l’histoire dont cette pensee participe.

***Мари́з Дэ́нн** — профессор университета им. Мишеля Монтеня, Бордо, Франция; директор Центра по изучению славянских цивилизаций (CERCS — Centre d’Etudes et de Recherches sur les Civilisations Slaves). Представляет лабораторию ЕЕЕ (Европа, Европейскость, Европеизация = Europe Europ’eanit’e Europ’eanisation), Национальный центр научных исследований (CNRS — Centre National de la Recherche Scientifique), отделение славистики (D’epartement d’Etudes Slaves).

Dans nombre de ses écrits – a commencer par *Etre et temps* /1/ et jusqu’à *Temps et Etre* /2/, qui fait subir un renversement de perspective à l’histoire de l’Etre – M. Heidegger se réfère aux représentants de l’idéalisme allemand pour montrer comment apparaît, à partir de leur époque, un rapport spécifique à l’histoire, fondé sur l’idée que la Raison est, par elle-même, susceptible de rassembler tous les éléments du monde extérieur et donc de leur donner sens. C’est cette donation de sens qui est révélatrice d’un mode d’organisation des événements dans le temps. Elle les “temporalise” /3/ ; elle est, de ce fait, constitutive d’une “temporalité” /4/ ainsi que d’un mode d’être dans l’histoire qui est nommé “historialité” /5/.

C’est dans son article intitulé “Identité et différence” /6/ que les bases de cette démarche se trouvent clairement exposées. Par l’intermédiaire de Hegel, M. Heidegger renvoie à Parménide afin de mettre en valeur cette identité de l’acte et de l’objet de la pensée, à partir de laquelle peut être engagée une interprétation de l’histoire. “Il a fallu, écrit-il, à la pensée plus de deux mille pour dégager et comprendre une relation aussi simple que la médiation intérieure à l’identité” /7/. La “médiation”, c’est précisément cette aptitude qu’à la pensée elle-même – à partir de son identité à l’être – de se rapporter aux éléments extérieurs, aux faits et aux événements, pour les rassembler, pour leur permettre de signifier; c’est aussi cette façon qu’elle a de renouveler cet acte de rassemblement selon des paradigmes nouveaux et de déterminer ainsi plusieurs étapes dans l’histoire de son propre devenir. “La pensée (*das Denken*), nous dit-il, parce qu’elle fait corps avec l’être – vise l’être comme fond (*Grund*)”; or le “fond”, c’est le “*Logos*”, entendu comme ce qui rassemble et laisse étendu-devant: l’“*En Panta*” /8/. Nous sommes ici placés dans la perspective d’une logique de l’être, dont la fonction est de déceler le mode fondamental du rassemblement de l’étant et les différentes étapes de la manifestation de ce mode de rassemblement. “Hegel, nous dit-il encore, fidèle à la tradition, découvre le propos de la pensée dans l’étant comme tel et dans son tout, dans le mouvement de la pensée qui la conduit de sa vacuité à l’épanouissement de sa plénitude” /9/. Pour résumer, nous pouvons dire : une Histoire prend forme parce qu’elle se trouve fondée, en l’homme, la possibilité de signifier, la possibilité de rassembler et de projeter, la possibilité aussi de passer de l’une à l’autre des formes possibles du rassemblement et d’engendrer ainsi un devenir propre à l’homme – ce que nous pouvons nommer, avec M. Heidegger, une “temporalisation de la temporalité” /10/.

Or, le but de notre travail est de montrer que c’est en plusieurs modes que peut se “temporaliser” la temporalité, que c’est en diverses façons que peut être pensé le rapport du Un au Tout, et que, dans le surgissement de l’être par l’identité à soi de la pensée, il y a plusieurs façons possibles de rapporter toute

chose a cette identite ; en un mot : qu'il y a, pour l'homme, plusieurs modalites d'etre au monde et dans l'histoire /11/.

Pour cela, a cote de M. Heidegger, nous prendrons en compte une autre reflexion sur l'histoire, qui se trouve developpee a la meme epoque. En 1923, N. Berdiaev ecrit, dans *Le sens de l'histoire*: "Il faut que non seulement l'objet soit historique, mais que le sujet le soit aussi pour que celui qui recherche la connaissance historique sente en soi et decouvre en soi *ce qui est historique*" /12/. Pour l'un comme pour l'autre, pour N. Berdiaev comme pour M. Heidegger, l'histoire doit etre envisagee dans le rapport qu'elle entretient avec le sujet qui la pense. C'est le sujet qui donne a l'histoire son mode de developpement. C'est lui qui est le revelateur et le 'eproducteur du mode selon lequel se deploie la temporalite.

Dans l'un et l'autre cas, il y a reference (implicite ou non) au principe parmenideen de l'identite de l'etre et de la pensee. Dans l'un et l'autre cas, ce principe est pose comme la condition du rassemblement de l'etant. Cependant, N. Berdiaev temoigne simultanement d'une autre tradition culturelle, d'un autre mode d'exercice de la pensee et donc, sans aucun doute, d'une autre facon de se rapporter a l'etant et de le totaliser. Pour le comprendre, il faut tout d'abord nous attacher a expliquer comment, il peut y avoir une forme de temporalite ou les elements du monde exterieur - faits ou evenements, par exemple - se trouvent rassembles non point en vue de connaitre, de maitrise ou de dominer, mais, independamment de la volonte de l'homme, du fait simplement qu'il y a visee - et tentative de nommer - ce qui essentiellement n'est pas "du monde". Il s'ensuivra une prise en compte du rapport que le temps entretient avec l'eschatologie, et cela nous apparaitra comme specifique d'un mode de temporalite.

A un niveau theorique et en adoptant l'attitude phenomenologique de la description des *essences*, nous partons du fait que l'etant peut etre rassemble de facons differentes selon que le regard de l'homme - sujet transcendantal - enrachine dans l'identite de l'etre et de la pensee, prend ou non en compte la realite qui lui est opposee. Si cette realite est principalement ignoree, nous admettons l'existence d'un regard originellement tourne vers ce qui n'est d'aucun monde - attitude primordiale de l'experience ascetique qui implique neanmoins, mais secondairement, un type de rapport au monde, et donc une logique, dont les donnees fondamentales peuvent etre constitutive d'une temporalite.

Nous ne retiendrons ici que les points essentiels permettant d'avancer vers la constitution d'une telle temporalite:

D'une part, du fait que nous sommes places sous le signe de l'identite, ce qui se trouve vise et qui est en soi indicible, infini, illimite, definissable uniquement apophatiquement, se trouve, du fait meme de la visee, rassemble

sous une forme qui equivaut necessairement a la totalisation complete de tous les elements du monde exterieur, disons, de facon plus philosophique: a la totalite de tout etant possible. Vivre et dire cette experience, c'est donc la fixer en ce qu'elle n'est pas, en son contraire absolu. C'est poser une realite qui s'oppose totalement a ce qui l'a initialement provoquee.

C'est experimenter une “epreuve du tout”; c'est constater un “dualisme absolu”; c'est installer un monde absolument totalise ; ce n'est pourtant pas encore s'installer dans une temporalite, ni dans le mode temporalite qui a ete releve par Heidegger comme caracteristique de l'histoire de l'Occident, ni d'ailleurs dans un autre mode de temporalite, puisque, d'une part, ce rassemblement est immediatement le plus important qui puisse etre pense et qu'il ne peut donc en aucune facon faire place a une forme qui lui serait differente ou superieure, et puisque, d'autre part, le phenomene qui est ici constate est celui d'une fixation et non point d'une ouverture permettant une mise en mouvement. Nous pouvons dire qu'ici se produit un passage de l'experience vecue a sa fixation mondaine, mais que, sur cette base, il n'y a, pour l'instant, aucun changement pensable et donc apparemment aucun fondement possible de temporalite.

Pourtant si, a ce niveau theorique et eidetique, nous ajoutons une situation particuliere, celle d'une confrontation de ce regard initial avec un autre qui se trouve principalement dirige vers ce qui lui est ou peut lui etre oppose, alors ce regard voisin, proche du premier du fait de son enracinement dans la meme identite de l'etre et de la pensee, mais different de lui neanmoins par sa direction initiale - ne retient et ne connait du premier que ce qui a pris (ou prend) forme dans le monde. C'est la presence de ce point de vue qui provoque, au sein de l'experience originelle que nous avons tout d'abord decrite, une reaction, disons : une “remise en mouvement”.

A cause de cet “autre” dorenavant present au sein de l'experience decrite, un changement d'attitude se trouve necessite : une tentative de dire de nouveau sa realite, face a un regard qui naturellement la fausse parce qu'il n'en voit qu'un cote, qu'un aspect ; une tentative de justifier son mode de presence au monde en prouvant sa provenance ; et finalement, devant l'inefficacite de toutes les preuves qui, en fait, ne font que maintenir a l'ecart de l'experience originale, la necessite de preserver son authenticite et d'experimenter de nouveau l'initial. Abandonner la demonstration pour en venir a la description et, a travers ce dire, se retrouver renvoie, de l'interieur du monde, a une experience qui nie le monde objective, a une adhesion a soi originelle - telle est la base phenomenologique qui nous permet de parler d'un fondement de temporalite.

En effet, nous accedons ici a un mouvement de fond qui peut etre pense comme sous-jacent a une histoire de l'homme. D'une part, du fait de l'experience

initialement vecue, a cause du dire inherent a cette experience, la totalite du monde se trouve projete, objectivee, mais d'autre part, a cause de l'inefficacite des preuves, du fait de la visee de cette experience initiale, cette totalite se trouve rejete, depassee pour permettre le dire d'une experience qui la nie et la provoque simultanement. Un va-et-vient s'installe entre la "preuve" et le "dire" de l'experience originelle, entre le projet et le rejet de la totalite de l'etant. Cependant, une chose reste encore a souligner: pour "exister (*ek-sister*)" /13/ de cette facon dans le monde, pour fonder, de cette facon, une histoire, l'homme jamais ne se situe completement au sein du monde ainsi projete et objective. Le domaine de son "*ek-sistence*" /14/ n'est ni totalement hors du monde, ni totalement dans le monde. Il est plutot un "entre-deux" parcouru dans un sens et dans l'autre, une position transcendante, un espace "*existential*" /15/, susceptible de fonder une histoire, et qui se determine par l'alternance du "dire" et de la "preuve" d'une experience originelle d'adhesion a soi, par l'alternance aussi, sans cesse renouvelee, de ce que nous pouvons appeler *une forme reelle* et une *forme derivee de l'eschatologie*. Le temps proprement humain, le temps *historial* /16/, n'est alors ni totalement ouvert sur l'eternite, ni totalement absorbe par l'adhesion au monde exterieur (ou par la connaissance de ce monde). Il est la forme constante d'une oscillation entre deux domaines qui sont, chacun a leur facon, ceux d'un "*eschaton*", ceux d'une fin des temps. Mais alors que la quete d'eternite est visee d'une *eschatologie reelle*, la forme que prend le monde totalise n'est qu'une image, deteriee, de ce qui est recherche. C'est elle que nous appelons *forme derivee de l'eschatologie*, c'est-a-dire forme objectivee, secondaire d'une eschatologie plus essentielle et primordiale. En ce sens, cette forme derivee ne peut qu'etre generatrice d'illusions : illusion d'existence autant qu'illusion d'eternite.

La mise en valeur d'une telle forme de temporalite, basee sur l'oscillation entre une *forme reelle* et une *forme derivee de l'eschatologie*, et dependante aussi de deux modes differents de se rapporter a l'etre par le langage (la "preuve" et le "dire"), permet deux choses:

- D'une part, de saisir le mouvement de fond de l'histoire de la Russie et de comprendre aussi le risque inherent a cette facon d'etre dans l'histoire - ce qui, de tout temps, a menace la Russie dans son existence : la croyance millenariste en l'avenement possible d'un succedane du Royaume de Dieu sur la terre, ou bien, de facon plus generale, l'absorption d'une realite *existentielle* par la forme que peut prendre la totalite du monde ; et, a cote de cela, par moments, par reaction, le rejet brusque de toute forme etablie, l'abandon au chaos.

- D'autre part, elle permet de comprendre, d'une facon nouvelle, le sens et la portee du discours souvent antinomique des penseurs russes. Ils sont nombreux a avoir reveu, par la forme de leur pensee, le mouvement de fond

qui traverse aussi l’histoire de la Russie. Nicolas Berdiaev en est un exemple privilegie. Ressentant l’originalite de l’histoire de la Russie par rapport a celle de l’Occident, ils cherchaient a en saisir le sens, mais ne parvenaient pas a en degager les structures transcendantes. Immerges dans la realite existentielle de leur culture, ils ecrivaient a travers les evenements, la contradiction qu’ils eprouvaient fondamentalement, mais c’est plus analogiquement que logiquement qu’ils temoignaient dans leur pensee de leur adhesion a une specificite *historiale*.

Le choix du sujet ne me permet pas d’aborder en detail le premier point. Le passage du niveau theorique et eidetique au niveau purement historique est tres delicat. Il necessite d’abord, au niveau transcendantal, l’elaboration d’un systeme de categories permettant de differencier les modes possibles de totalisation de l’etant et de determiner, sur cette base, un horizon d’*historialite* different de celui de l’Occident. Il necessite aussi, a un niveau purement historique, une etude detaillee des evenements et des mouvements culturels, des influences subies aux differentes epoques et des facons de reagir a ces influences. Enfin, le rapport de l’historique a l’*historial* ne peut etre etabli qu’avec une grande prudence, en insistant sur le fait que l’objectivite du schema propose depend de son aptitude a etre confronte a d’autres schemas interpretatifs et que sa portee heuristique ne peut etre qu’a la mesure de son caractere operatoire, autant dans le domaine de la philosophie generale (*re-situation* de la question ontologique) que dans celui de la philosophie de l’histoire (recherche d’une specificite de l’histoire de la Russie par rapport a celle de l’Occident).

Ces differents aspects ont deja fait l’objet de divers travaux /17/.

Je ne me consacrerai donc ici qu’a une illustration, celle que peuvent nous fournir les ecrits de Nicolas Berdiaev. Et plus particulierement, a la lumiere de ce qui vient d’etre dit sur la temporalite et l’eschatologie, nous essaierons de comprendre la raison de son discours antinomique sur le temps.

L’antinomie peut etre relevee dans son essai intitule “5 meditations sur l’existence” /18/.

D’une part, Nicolas Berdiaev affirme :

“Tout ce qui n’est pas eternel, tout ce qui n’a pas l’eternite pour origine et pour fin est depourvu de toute valeur et destine a disparaitre” (p. 159).

Et d’autre part, il ecrit, quelques pages plus loin :

“Le destin de l’existence humaine s’accomplit dans le temps, est place sous le signe du temps” (p. 133).

Puis, il propose lui-meme une explication puis une synthese de ces deux enonces apparemment contradictoires :

“L’evolution se deploie dans le temps et est subordonnee au temps. Mais les actes premiers de l’esprit engendrent le temps lui-meme (...). Le temps est en

quelque sorte une chute hors de l'éternité et, d'autre part, le temps est intérieur à l'éternité." (p. 148)

Et il conclut finalement de la façon suivante :

"Le problème du temps devient finalement le problème de l'eschatologie." (p. 152).

A travers ces quelques exemples, nous voyons comment N. Berdiaev énonce sa pensée et comment il tente de décrire une expérience spécifique du temps.

Or, dès lors que nous avons nous-mêmes présenté les conditions du mode de temporalité susceptible de se manifester dans l'histoire de la Russie, nous avons à notre disposition une logique du devenir qui nous permet d'envisager de nouveau les énoncés de N. Berdiaev et d'en dépasser le caractère apparemment contradictoire. Dans l'exposé de N. Berdiaev, nous pouvons dès lors dégager les étapes suivantes. Tout d'abord, le penseur russe nous montre comment doit être située initialement et fondamentalement le domaine de l'expérience humaine.

A ce niveau, il ne parle pas d'une quelconque opposition entre l'homme et le monde. Ce qui importe, au contraire, pour lui, c'est de relever la situation première de l'homme par rapport à lui-même. Il écrit :

"Ce qui est premier, ce n'est pas comme le pensent beaucoup de philosophes, la conscience. C'est le moi immergé dans l'existence." (p. 94)

Mais, en un deuxième temps, comme il pense néanmoins le moi et tout ce qui constitue le moi à travers un "acte créateur synthétique" /19/, il tire certaines conséquences de son premier énoncé

- d'une part, par rapport à la totalité du monde, il écrit :

"Originellement le moi et le tout, le tout et le moi ne se distinguent pas" (p. 94).

- d'autre part, par rapport au temps qui, alors, n'est pas considéré comme le domaine de ce qui a été initialement expérimenté et de ce qui sera dorénavant constamment vécu. A ce sujet, il écrit :

"L'existence humaine n'est dans le temps qu'à la suite d'une chute, et elle doit sortir du temps." (p. 160).

Si l'on suit la pensée de N. Berdiaev sur l'être et sur le moi, il y a, dès les premiers énoncés, une incertitude et une ambiguïté. Une apparente contradiction se laisse percevoir qui oppose un monisme absolu et un dualisme radical. Lui-même, dans *Le sens de la création* /20/, énonce cette situation de la façon suivante :

"Je confesse un dualisme manichéen. Qu'il en soit ainsi. Le monde est le mal (...). Il faut sortir de ce monde, le surmonter jusqu'à la fin." (p. 36)

Et il ajoute : "Cet antinomie du dualisme et du monisme, elle m'est connue jusqu'au bout et je l'accepte comme inévitable dans la conscience" (p. 37).

Cependant, malgré ce désir si clairement exprimé, N. Berdiaev ne s'est jamais

departi de la situation de l'homme dans le monde. Nous pouvons meme dire que c'est a partir d'une telle situation qu'il envisageait tous les problemes. C'est donc qu'il prenait un point de vue deja second par rapport a l'experience originelle et fondatrice, initialement evoquee. Par son experience propre de pensee, il manifestait un mode d'etre specifique qui nous renvoie aux conditions que nous avons determines comme etant celles d'un mode, lui aussi specifique, de temporalite : d'une part, N. Berdiaev se plaçait dans la position de celui qui vise un au-dela de tout monde ; mais d'autre part, tentant de dire ce qui etait vise, il se retrouvait lui-meme toujours engage dans une epreuve qui etait celle de la presence contraignante du monde objective dans sa totalite. D'une part, il cherchait a decrir la situation primordiale du moi par rapport a lui-meme ; mais d'autre part, il ne pouvait le faire qu'a travers des enonces qui apparaissaient comme contradictoires; Finalement, N. Berdiaev se trouvait dans une situation ou, experimentant simultanement les deux faces d'une meme experience, il les disait aussi a travers une opposition qui se trouvait, a son tour, ressentie comme originelle. Cela, me semble-t-il, nous permet de comprendre le caractere antinomique de la pensee de N. Berdiaev. En tant que penseur, il experimentait, plus qu'il n'analysait, un fondement *existential* qu'il tentait de decrir, et cette description etait, a son tour, productrice d'une experience qui le mettait a distance de la situation d'origine. En fait, ce qu'il eprouvait, au niveau de son experience personnelle, par l'intermediaire de la prise de conscience qu'il tentait d'en faire, n'etait qu'une reproduction analogique, une reconnaissance par analogie, d'une modalite d'etre susceptible d'etreensee comme fondamentale pour la comprehension de l'histoire de la Russie.

C'est ainsi que, dans *Le sens de l'histoire* /21/, il ecrivait: "Aller dans la profondeur du temps, c'est aller dans la profondeur de soi-meme. Seulement dans la profondeur de soi-meme, l'homme peut trouver reellement la profondeur du temps." (p.30).

Cette experience du temps est identifiee par N. Berdiaev a l'experience chretienne. Dans un tel contexte, l'au-dela du temps est assimile au Royaume de Dieu et c'est parce qu'il y a, a partir des donnees de l'experience humaine, visee du Royaume de Dieu que cet "au-dela du temps" est pensee comme une fin des temps, comme un *eschaton*. Dans son ouvrage intitule *De l'inegalite* /22/, il declare : "L'avenement du Christ n'a pas ete l'avenement du Royaume de Dieu sur la terre, dans le monde materiel. Il n'a ete que la promesse du Royaume du Dieu. Le Christ enseignait que son Royaume n'est pas de ce monde. Et ce monde ne peut pas contenir son Royaume." (p. 229).

D'une part, il y a donc, pour le penseur russe, une vraie eschatologie, celle qui est basee sur un rejet de l'objectivation, c'est-a-dire, nous dit-il encore "de ce qui est etranger" /23/; mais d'autre part, cette vraie eschatologie est productrice d'une eschatologie derivee, d'une fausse eschatologie, celle qui

consisterait a fixer dans le monde et dans le temps ce qui est vise comme etant au-dela du monde et au-dela du temps. C'est dans cette alternance d'une vraie et d'une fausse eschatologie, dans cette possibilite de passer de l'une a l'autre, qu'un mode specifique de temporalite se concretise. Dans les *5 meditations sur l'existence* /24/, N. Berdiaev ecrit a ce sujet :

“Le temps est un changement dans deux sens differents : dans le sens de l'elevation de la vie et dans le sens de la mort.” (p. 135).

Dans son oeuvre, la creation inherente a l'activite humaine est souvent invoquee comme ce qui manifeste le mieux ce mode d'etre par rapport au temps qui est aussi fondateur d'un mode de temporalite.

“Dans l'acte createur de l'esprit, ecrit-il encore, l'homme sort de la subjectivite close par deux voies : celle de l'objectivation et celle de la transcendance. Par la voie de l'objectivation, l'acte createur s'adapte a l'etat de ce monde et n'atteint pas son etat final : il est interrompu. Par la voie de la transcendance, l'acte createur perce jusqu'a la realite noumenale et s'achemine vers la transfiguration finale du monde” /25/ .

Dans le domaine de l'art, comme dans celui de l'histoire, dans tout ce qui concerne les resultats de l'action proprement uniquement humaine, il y a, pour N. Berdiaev, risque d'echapper a l'authenticite de la realisation de l'homme, risque de sortir des conditions imparties a cette realisation. Ce qui se trouve objective - oeuvre d'art, structure sociale ou politique - a besoin d'etre spontanement nie, rejete sous cette forme, pour etre restaure dans sa signification humaine.

La fin des temps elle-meme, en tant qu'interieure a l'experience personnelle, subit, chez N. Berdiaev, cette double interpretation, cette brisure inherente a l'experience de toute realite existentielle, des lors qu'on veut exprimer cette realite et qu'on la met en rapport avec le monde objective. C'est pour cette raison que, dans cette approche du temps et de l'eschatologie, comme dans toute approche faite par N. Berdiaev, il ne faut pas retenir l'usage des antinomies comme le signe d'un manque de rigueur philosophique. Cet usage doit etre vu, au contraire, comme l'emanation d'une logique specifique de l'experience humaine - logique apte a determiner une histoire. D'un cote N. Berdiaev voit l'homme engage dans le temps, irrevocablement lie a un monde objective, et c'est pour cette raison qu'il pense alors la fin des temps comme identique a une fixation dans la totalite du monde cree. C'est pour cette raison qu'il envisage aussi cet avenement comme celui d'un troisieme age de l'humanite et qu'il developpe une forme de millenarisme. Mais d'un autre cote, N. Berdiaev voit l'homme deja transfigure, dans sa situation originelle de simple adhesion a soi, hors du monde et hors du temps, et c'est pour cette raison qu'il annonce alors l'age de la creation non plus comme une epoque a venir, mais comme un autre

niveau d'existence, perceptible par un regard qui parvient à viser l'au-delà du temps, comme un présent déjà là et éternel. Dans la perspective chrétienne qui est la sienne, l'homme est pensée, à travers l'espoir du salut, comme pouvant être toujours et simultanément encore dans le temps et déjà dans l'éternité. Nous pouvons dire qu'il est engagé dans une forme de temporalité qui a partie liée avec l'éschatologie.

Dans son ouvrage *De l'inégalité* /26/, N. Berdiaev réunit les deux positions et insiste sur leur caractère indissociable. Il écrit :

“Le plan apocalyptique auquel nous renvoyons l'avènement de la fin du monde, la solution de l'histoire universelle, ne peut être conçue ni d'une manière totalement immanente, ni complètement transcendante, ni exclusivement d'ici-bas, ni uniquement dans l'au-delà. C'est le problème de la relation entre le temps et l'éternité qui est antinomique.” (p. 230).

Finalement, comme nous l'avons pressentie à plusieurs reprises, la contradiction n'est pas dépassée, elle est réaffirmée. Le dualisme n'est pas rejeté, il est proclamé comme incontournable parce qu'inherent à un type bien précis de l'expérience humaine. La pensée de N. Berdiaev, fidèle à sa propre expérience, n'analyse pas le mode d'existence qu'elle expérimente. Elle tente seulement de le dire et, de ce fait, elle le reproduit. Elle ne dégage pas des transcendants. Pour dire l'expérience, elle la revit. Pour justifier les oppositions, elle les recrée, elle les laisse surgir de l'expérience de la vie. Mais en cela précisément nous pouvons dire que la pensée de N. Berdiaev illustre de façon privilégiée ce que nous avons tenté tout d'abord de dire sur la temporalité, l'éschatologie et la Russie.

Resume :

Face aux antinomies que développe le discours de N. Berdiaev sur le temps, nous essaierons de ne pas adopter un regard extérieur mais de comprendre ce qui motive fondamentalement un tel langage. N. Berdiaev nous apparaîtra alors comme l'exemple privilégié d'une attitude qui expérimente la temporalité sur un mode différent de celui qui caractérise l'Occident. La visée d'un au-delà du monde est productrice d'une forme réelle et d'une forme dérivée de l'éschatologie. C'est dans l'alternance de l'une et de l'autre de ces formes que réside le mouvement de fond qui régit l'histoire de la Russie. C'est dans cette alternance aussi que la pensée russe se déploie d'une façon analogique à l'histoire et à la tradition qu'elle révèle.

Ссылки

1. Martin Heidegger, *Etre et temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986; trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.

2. In Martin Heidegger, Questions IV, Paris, Gallimard, 1976, pp. 9-106.
3. Sur l'emploi de ce terme, cf. Etre et temps, trad. E. Martineau, op. cit., Deuxieme section : Dasein et temporalite, et, en particulier, chapitre V : Temporalite et historialite., p. 295.
4. Ibid.
5. Ibid.
6. publie in Questions I, Paris, Gallimard, 1968, pp. 253-310.
7. Ibid., p.275.
8. Ibid., p. 291-292.
9. Ibid., p. 291.
10. Cf. Etre et temps, trad. E. Martineau, p.. 295.
11. Cette problematique constitue le theme principal de ma these "Dualisme et principe de totalite. Recherche d'un fondement de la difference entre Russie et Occident", T. I, II, soutenue a l'Universite de Paris X - Nanterre en 1990, enregistree au fichier central des theses sous le numero 8503341L . A ce sujet, cf. aussi Maryse Dennes, Russie - Occident, philosophie d'une difference, Paris, Menthath, 1991.
12. Nicolas Berdiaev, Smysl istorii - Opyt filosofii neloveceskoj sud'by, Ymca Press, Paris, 1969 (Traduction francaise : Le sens de l'histoire - Essai d'une philosophie de la destinee humaine, trad. Jankelevitch, Paris, Aubier, 1949), p. 30.
13. Sur l'emploi de ce terme, cf. M. Heidegger, Lettre sur l'humanisme, trad. R. Munier, in Questions III, Paris, Gallimard, 1966, pp. 71-157, et, en particulier, p. 92-93, lorsque M. Heidegger commente la phrase de Sein und Zeit (Etre et temps), "L'essence de l'etre-la (Dasein) reside dans son existence": "Il ne s'agit pas la d'une opposition entre existentia et essentia, car ces deux determinations de l'Etre en general, et a bien plus forte raison leur rapport, ne sont pas en question (...). Bien plutot veut-elle (la phrase) dire que l'homme deploie son essence de telle sorte qu'il est le "la" (das Da), c'est-a-dire l'eclaircie de l'Etre. Cet "etre" du la et lui seul, comporte le trait fondamental de l'eksistence, c'est-a-dire de l'ins-tance extatique dans la verite de l'Etre."
14. Ibid., p. 93 : "L'essence extatique de l'homme repose dans l'ek-sistence, qui reste distincte de l'existentiaensee d'un point de vue metaphysique". Et aussi, p. 95 : "Dans son contenu, l'ek-sistence signifie ex-tase (hinaus-stehen) en vue de la verite de l'Etre (...). La proposition : "l'homme ek-siste" n'est pas une reponse a la question de savoir si l'homme est reel ou non ; elle est une reponse a la question portant sur l'"essence" de l'homme."
15. Sur l'emploi du mot "existential", en tant qu'il se trouve reserve pour designer ce qui se rapporte a l'essence de l'etre-la (Dasein), cf. Avant-propos de H. Corbin, in Heidegger, Questions I, op. cit., p. 14.
16. Ibid., p. 16 : "Sa desinence offre l'avantage de l'appeler du cote de

l’existential“.

17. Cf. note 11.

18. N. Berdiaev, 5 meditations sur l’existence. Solitude, societe et communaute, Paris, Aubier, 1936; [traduction de Ja i mir ob’’ektov (Le Moi et le monde des objets)].

19. Cf. a ce sujet, Nicolas Berdiaev, Essai de metaphysique eschatologique ; acte createur et objectivation, Paris, Aubier, 1946, p. 198 : “Non seulement ce qui cree le moi mais l’existence meme du moi est un acte createur synthetique”.

20. Nicolas Berdiaev, Le sens de la creation - Un essai de justification de l’homme, Paris, Desclee de Brouwer, 1955. Traduction de Smysl tvoriestva. Opyt opravdaniya ieloveka, Moscou, 1915, 1985, Paris, Ymca Press, 1991.

21. Op. cit., note 12.

22. Nicolas Berdiaev, De l’inegalite, trad. : C et A. Andronikof, Lausanne, L’Age d’Homme, 1976.

23. N . Berdiaev, 5 meditations sur l’existence, op. cit. , p. 52.

24. Op. cit. , note 18.

25. Essai de metaphysique eschatologique, op. cit. p. 220 .

26. Op. cit. note 22.

Мариз Дэнн

ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ И ЭСХАТОЛОГИЯ В РОССИИ НА ПРИМЕРЕ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА

«Признавать всякий раз условия реализации истории, укоренившейся в человеческом опыте и в человеческой способности придавать смысл, такова общая судьба как Запада, так и России. В глубине их различия оба перекликаются друг с другом. Они даже вынуждают друг друга к комплиментарности как главно в нашу эпоху условия, в поддержке человека в горизонте бытия».

Н. Бердяев «Опыт эсхатологической метафизики»

Вопрос о темпоральности является философской проблематикой, которая особенно развивалась в течение двадцатого века, и, в частности, в контексте феноменологии на основе критической интерпретации немецкого идеализма. Наиболее представительным философом такого подхода является Мартин Хайдеггер. Именно на него мы опираемся,

прежде всего, чтобы показать, как говорили о специфичности темпоральности в истории Запада и как, на аналогичных онтологических основах через введение определенного отношения сущего и бытия, может быть мыслим способ «темпорализации», который был бы задан как специфичный для России. Именно пример Николая Бердяева позволит нам показать, как отправление мысли может само по себе породить специфичный способ тотализации бытия и может находиться, таким образом, в соотнесенности со способом темпоральности, присущим истории, в которой участвует эта мысль.

Во многих своих трудах — начиная с «Бытие и время» /1/ и до «Время и бытие» /2/, которые вызывают перевертывание перспективы в истории Бытия — Г-н Хайдеггер ссылается на представителей немецкого идеализма, чтобы показать, как появляется, начиная с этой эпохи, специфичное отношение к истории, основанное на идее, что Разуму самому по себе присуща способность объединять элементы внешнего мира и, следовательно, придавать им смысл. Именно эта передача в дар смысла является показательной для способа организации событий во времени. Она их «темпорализует» /3/; она, исходя из этого факта, является составляющей «темпоральности» /4/, так же как и способом быть в истории, который назван «историальностью» /5/.

В своей статье «Тождество и различие» /6/ он ясно излагает основы такого подхода. Ссылаясь на Гегеля, Г-н Хайдеггер обращается к Пармениду, для того чтобы придать тождеству значение акта и объекта мысли, на основе которой можно начать интерпретацию истории. «Понадобилось, - пишет он, - более двух тысячелетий, чтобы выделить и понять такое простое отношение, как внутреннее опосредование тождества» /7/. «Опосредование» - это именно такая способность, которая свойственна самой мысли — на основе тождества в отношении самой себя — соотноситься с внешними элементами, с фактами и событиями, чтобы служить их объединению; ей свойственна также способность обновления этого акта объединения в зависимости от появления новых парадигм и способность определения, таким образом, множества этапов в истории своего собственного становления. «Мысль (das Denken)», — говорит он нам, — «поскольку она составляет плоть сущего — нацелена на сущее как основание (Grund)»; однако «основание», это «Logos», понимаемый как то, что собирает и дает представление «En Panta» /8/ (всего). Мы находимся здесь в контексте логики сущего, функцией которого является обнаружение фундаментального способа объединения бытия и различных этапов проявления этого способа объединения. «Гегель, - говорит он далее, - верный традиции, обнаруживает мысль в

бытию как таковом во всем его целом, выводит бытие из движения мысли, которое ведет его от бессодержательности к расцвету полноты» /9/. «Резюмируя это, мы можем сказать, что история принимает определенную форму, поскольку обоснована человеком, его возможностью обозначать, возможностью объединять и проектировать, а также переходить от одной из возможных форм объединения к другой, и порождать, таким образом, свойственное человеку становление — то, что мы можем назвать, вместе с Хайдеггером, «темпорализацией» /10/.

Однако цель нашей работы — показать, что темпоральность может «темпорализоваться» различными способами, что отношение Одного к Целому может осмысливаться различным образом, и что само появление сущего посредством тождества мысли содержит несколько возможных путей соотнесения всякой вещи с этой тождественностью; одним словом, что для человека существует несколько условий быть в мире и в истории /11/. Для этого, наряду с идеями Хайдеггера, мы будем учитывать другое размышление об истории, которое было развернуто в это же время. В 1923 году Н. Бердяев пишет в «Смысле истории»: «Необходимо, чтобы не только объект был историческим, но и субъект был также таковым, для того, чтобы тот, кто ведет научное исследование исторического знания, почувствовал в себе и открыл в себе то, что есть историческое» /12/. Как для одного, так и для другого, как для Н. Бердяева, так и для М. Хайдеггера, история должна рассматриваться в отношении, в которое она вступает с субъектом, ее мыслящим. Именно субъект дает истории свой способ развития. Именно он разработчик и производитель способа, согласно которому развертывается темпоральность. В обоих случаях есть ссылка (прямая либо имплицитная) на принцип Парменида о тождестве бытия и мысли.

В обоих случаях этот принцип полагается как условие объединения с бытием. Однако положения Н. Бердяева свидетельствуют одновременно о другой культурной традиции, о другом способе движения мысли и, следовательно, без всякого сомнения, о другом способе соотношения с бытием и сопринадлежности ему.

Чтобы это понять, нам нужно сначала попытаться объяснить, как может существовать такая форма темпоральности, при которой элементы внешнего мира — например, факты или события, — становятся объединенными не с целью что-либо знать, контролировать или доминировать независимо от воли человека, а исходя просто из факта, что есть цель и попытка назвать то, что главным образом не является “миром”. Отсюда следует необходимость учета отношения, в котором

время восходит к эсхатологии, что и обнаружится как специфичное в способе темпоральности. На теоретическом уровне, принимая феноменологическое отношение к описанию сущего, мы исходим из того факта, что бытие может быть объединено различными способами в зависимости от того, каковы взгляды человека — трансцендентального субъекта — укорененного в тождестве сущего и мысли, принимает он или нет в расчет действительность, которая ему противопоставляется. Если эта действительность будет главным образом игнорироваться, то мы допускаем существование взгляда, исходно обращенного к тому, что не является никаким миром — т.е. первостепенное отношение аскетического опыта, который включает в себя, по крайней мере, хотя и вторично, тип отношения к миру, и, следовательно, логику, фундаментальные данные которой могут быть составляющими темпоральности.

Мы остановимся здесь только на основных пунктах, позволяющих продвинуться к пониманию состава такой темпоральности.

С одной стороны, вследствие того, что мы поместили себя под знак идентичности то, что является нацеленным и невыразимым в себе, бесконечным, неограниченным, определяемым единственно апофатически, находится, по причине самого факта этой направленности, объединенным в таком виде, который по необходимости эквивалентен полной тотализации всех элементов внешнего мира. Скажем более философски: проявляется в целостности всякого возможного бытия. Жить и называть этот опыт — это, значит, его фиксировать в том, чем он не является по своей абсолютной противоположности. Это значит утверждать действительность, которая полностью противопоставляется тому, что изначально ее спровоцировало. Это значит экспериментировать с «доказательством всего», констатировать «абсолютный дуализм», устанавливать абсолютно тотализированный мир; и, тем не менее, еще не определяться ни в темпоральности, ни в способе темпоральности, который был выявлен Хайдеггером как характеристика истории Запада, ни, впрочем, в другом способе темпоральности, поскольку, с одной стороны, это объединение является непосредственно самым важным, которое может быть мыслимым, и которое не может, следовательно, никоим образом заменить форму, которая была бы для нее отличной и превосходной, поскольку, с другой стороны, явление, которое здесь констатируется, является феноменом фиксации, а совсем не открытия, запускающего движение. Мы можем сказать, что здесь происходит переход прожитого опыта к его фиксации в мире, но что, на этой основе, нет, на данный момент, никакого мыслимого изменения и, следовательно, по-видимому, никакого

возможного основания темпоральности.

Однако, если к этому теоретическому и эйдетическому уровню мы добавляем частную ситуацию, ситуацию конфронтации этого исходного взгляда с другим, который, главным образом, направлен к тому, что ему противопоставлено или может быть ему противопоставлено, тогда этот другой взгляд, близкий к первому вследствие своей укорененности в том же тождестве сущего и мысли, но отличный от него, по крайней мере, своей исходной направленностью, — содержит и знает от первого только то, что принял (или принимает) форму в мире. Именно наличие такой точки зрения вызывает внутри исходного опыта, который мы вначале описали, реакцию, которую можно назвать: «повторный запуск движения».

По причине этого «другого» впредь присутствующего внутри описанного опыта, изменение позиции становится необходимостью: это попытка снова назвать свою действительность, в противоположность взгляду, который естественно ее искажает, потому что видит в этом только одну сторону, один аспект; попытка оправдать свой способ присутствия в мире, доказывая его происхождение; и, в конечном итоге, перед неэффективностью всех доказательств, которые, в действительности, заставляют только поддерживать отклонение от исходного опыта, необходимость сохранять свою подлинность и снова экспериментировать с изначальным. Отказаться от доказательств, чтобы прийти к описанию и посредством этого быть отосланным к внутреннему миру, к опыту, который отрицает объективный мир, к исходной обращенности к самому себе — таковой является феноменологическая база, которая нам позволяет говорить об основании темпоральности.

Действительно, мы приступаем здесь к глубинному движению, которое может мыслиться как скрытое в истории человека. С одной стороны, исходя из факта изначального прожитого опыта, по причине свидетельств, присущих этому опыту, целостность мира становится проектированной, объективированной, но с другой стороны, по причине неэффективности доказательств, из-за направленности этого инициального опыта, эта целостность оказывается отброшенной, превзойденной, чтобы позволить принять свидетельства опыта, который ее одновременно и отрицает, и провоцирует. Устанавливается движение туда-сюда между «доказательством» и «свидетельством» исходного опыта, между проектом и отклонением от целостности бытия. Тем не менее, следует подчеркнуть еще одну вещь: чтобы «существовать» /13/ таким образом в мире, чтобы обосновать таким образом историю, человек никогда не располагается полностью внутри мира таким образом проектированным и объективированным. Область его существования «ek-sistence» /14/ не

является ни полностью вне мира, ни полностью в мире. Она, скорее всего, находится «между двумя», проходимыми в одном и в другом направлении, трансцендентальное положение, «экзистенциальное» /15/ пространство, способное быть основанием истории, определяемое чередованием «свидетельства» и «доказательства» в исходном опыте сопринадлежности, а также путем постоянно обновляемого чередования того, что мы можем назвать реальной формой и деривационной формой эсхатологии. Собственно человеческое время, историальное время /16/ не является в этом случае ни полностью открытым вечности, ни полностью поглощенным, посредством соединения с внешним миром (или путем знания этого мира). Оно является постоянной формой перехода между двумя областями, которые, каждое своим способом, выступают областями «эсхатона», областями конца времен. Но если поиск вечности направлен от реальной эсхатологии, то форма, которую принимает тотализованный мир, всего лишь разрушенный образ того, от чего ведется поиск. Именно ее мы называем деривационной формой эсхатологии, то есть объективированной формой, вторичной от эсхатологии, которую мы рассматриваем как более главную и первостепенную. В этом смысле такая деривационная форма может быть только порождением иллюзий: иллюзии существования, так же, как и иллюзии вечности.

Выделение такой формы темпоральности, основанной на колебании между реальной формой и деривационной формой эсхатологии и зависимой также от двух различных способов соотнесенности с сущим через языковую деятельность («доказательство» и «свидетельство»), позволяет две вещи:

- с одной стороны, уловить глубинное движение истории России и понять также риск, присущий этому способу быть в истории — то, что во все времена угрожало России в ее существовании: милитаристская вера в возможное пришествие суррогата Царства Божьего на землю, или же, более обобщенно, абсорбция экзистенциальной действительности через форму, которую может принимать тотальность мира; и, наряду с этим, моментами, через реакцию, внезапный отказ от всякой установленной формы, уход в хаос;

- с другой стороны, она позволяет по-новому понять смысл и значимость дискурса, часто антиномического, русских мыслителей. Среди них многие в формах своей мысли пережили глубинное движение, которое пронизывает также историю России. Николай Бердяев является в этом отношении особым примером. Чувствуя оригинальность истории России по отношению к истории Запада, они стремились уловить это направление, но не достигали здесь выделения трансцендентальных

структур. Погруженные в экзистенциальную действительность своей культуры, они описывали противоречие через событие, которое они переживали как фундаментальное, но делали это более по аналогии, чем логически, они свидетельствовали своей мыслью о своем примыкании к историальной специфичности.

Выбор субъекта не позволяет мне рассмотреть в деталях первый пункт. Переход от теоретического и эйдетического уровня к чисто историческому уровню очень тонкий. Он требует сначала на трансцендентальном уровне разработки системы категорий, позволяющих различать возможные способы тотализации бытия и определять на этой основе горизонт историальности, отличный от горизонта Запада. Он требует также детального изучения событий и культурных движений, влияний, испытанных в различные эпохи и способов реакции на эти влияния на чисто историческом уровне. И, наконец, отношение исторического к историальному может быть установлено только с большой осторожностью, учитывая тот факт, что объективность предложенной схемы зависит от ее отношения конфронтации с другими рассматриваемыми схемами и что ее эвристическая значимость может иметь только рабочий характер как в области общей философии (повторная ситуация онтологического вопроса), так и в области философии истории (поиск специфичности истории России по отношению к истории Запада).

Рассмотрение этих различных аспектов уже становилось объектом разных работ /17/. Остановлю свое внимание только лишь на иллюстрациях того, что могут предоставить нам записки Николая Бердяева. И в особенности, в свете того, о чем только что было сказано о темпоральности и эсхатологии, мы попытаемся понять причину его антиномического дискурса о времени. Антиномия может быть обнаружена в его очерке, озаглавленном «5 медитаций о существовании» /18/.

С одной стороны, Николай Бердяев утверждает: «Все, что не вечно, все, что не имеет вечности по происхождению и по концу, лишено всякого значения и предназначено для исчезновения» (стр. 159).

И с другой стороны, он пишет несколькими страницами ниже: «Судьба человеческого существования выполняется во времени, помещена под знаком времени» (стр. 133).

Затем он сам предлагает объяснение, а потом и синтез этих двух высказываний, по видимости противоречивых: «Эволюция развертывается во времени и подчинена времени. Но первые акты духа порождают само время (...). Время является своего рода падением вне вечности и, с другой стороны, время есть внутри вечности» (с. 148).

И в конечном итоге он заключает следующим образом: «Проблема

времени становится в конечном итоге проблемой эсхатологии» (с. 152).

Сквозь призму этих примеров мы видим, как Н. Бердяев высказывает свою мысль и как он пытается описать специфичный опыт времени.

Значит, как только мы сами представили условия способа темпоральности, способного проявляться в истории России, мы имеем в своем распоряжении логику становления, которая позволяет нам вновь рассмотреть высказывания Н. Бердяева и, по-видимому, преодолеть этим их противоречивый характер. В изложении Н. Бердяева мы можем теперь выделить следующие этапы. Вначале русский мыслитель нам показывает, как должна быть изначально и фундаментально расположена область человеческого опыта. На этом уровне он не говорит о какой-либо оппозиции между человеком и миром. Напротив, для него важно обнаружить первую ситуацию отношения человека к самому себе. Он пишет: «То, что является первым, это не то, как думают многие философы - сознание. Это — я, погруженное в существование» (стр. 94).

Однако на следующем этапе он мыслит я и все то, что составляет я, через «созидательный синтетический акт» /19/, и здесь он извлекает определенные следствия из своего первого высказывания.

- С одной стороны, по отношению к целостности мира, он пишет: «Первоначально я и всё, всё и я не различаются» (стр. 94).

- С другой стороны, по отношению к времени, которое поначалу не рассматривается как область того, что было изначально опытно и того, что впредь будет постоянно ориентировано. По этому поводу он пишет: «Человеческое существование происходит во времени только в результате падшести, и оно должно выходить из времени» (стр. 160).

Если следовать мысли Н. Бердяева о бытии и я, обнаруживается, начиная с первых высказываний, неопределенность и двусмысленность. Проявляется видимое противоречие, в котором он противопоставляет абсолютный монизм и радикальный дуализм. Он сам в книге «Смысл творчества...» /20/ говорит об этой ситуации следующее: «Я признаю манихейский дуализм. Пусть будет так. Мир есть зло (...). Необходимо выйти из этого мира, преодолеть его до конца» (стр. 36). И далее он добавляет: «Эта антиномия монизма и дуализма, она мне до конца известна и я принимаю ее как неизбежную в сознании» (стр. 37).

Однако, несмотря на эту так ясно выраженную позицию, Н. Бердяев никогда не отделялся от ситуации человека в мире. Мы даже можем сказать, что именно на основе этой ситуации он и рассматривал все проблемы. Следовательно, он принимал точку зрения, уже вторичную по отношению к исходному и основополагающему изначально ассоциируемому опыту. Через собственный опыт мысли он демонстрирует

такой способ быть специфичным, который отсылает нас к условиям, которые мы определили как специфический способ темпоральности: с одной стороны, Н. Бердяев ставит себя в позицию того, кто направлен по ту сторону всякого мира; но с другой стороны, пытаясь сказать, что имеется в виду, он сам всегда находится в переживании вынужденного присутствия в мире объективности во всей ее полноте. С одной стороны, он стремился описать первоначальную ситуацию «я» в отношении к самому себе; но с другой стороны, он может сделать это только через высказывания, которые кажутся противоречивыми. В конечном итоге Н. Бердяев оказывается в ситуации, когда одновременно апробирует один и тот же опыт с разных сторон, он также определяет эти стороны через их оппозицию, которая в свою очередь ощущается как исходная. Это, как мне кажется, позволяет нам понять антиномический характер мысли Н. Бердяева. В качестве мыслителя он не столько анализировал, сколько экспериментировал над экзистенциальным обоснованием, которое он пытался описать, и это описание становилось, в свою очередь, источником опыта, которое отдаляло его от исходной ситуации. В действительности, то, что он испытывал на уровне своего личного опыта через осознание, которое он пытался осуществлять, являлось только аналоговой репродукцией, условием признания мысли по аналогии, как фундаментальной, пригодной для понимания, что имеет основополагающее значение для понимания истории России.

Так, в работе «Смысл истории» /21/ он писал: «Идти в глубину времени, это идти в самого себя. Только в глубине самого себя человек может найти действительно глубину времени» (стр.30).

Этот опыт времени идентифицирован Н. Бердяевым в христианском опыте. В таком контексте потусторонний мир времени ассимилируется в Царстве Божьем, и это возможно, потому что представлено в основании данных человеческого опыта, направленного от Царства Божьего, эта «потусторонность времени» мыслится как конец времен, как эсхатон. В своем труде под заглавием «О неравенстве» /22/, он заявляет: «Пришествие Христа не было пришествием Царства Божьего на землю, в материальный мир. Оно было только обещанием Царства Божьего. Христос учил, что его Царство не из этого мира. И этот мир не может содержать его Царство» (стр. 229).

С одной стороны, имеется, следовательно, для русского мыслителя, настоящая эсхатология, эсхатология, которая основана на отказе от объективации, то есть, как он еще говорит, от «того, что является посторонним» /23/; а с другой стороны, такая настоящая эсхатология является источником деривационной эсхатологии, ложной эсхатологии,

той, что состояла бы в том, чтобы фиксировать в мире и во времени, то, что направлено по ту сторону мира и по ту сторону времени. Именно в этом чередовании настоящей и ложной эсхатологии, в этой возможности переходить от одной к другой, конкретизируется специфичный мир темпоральности. В работе «5 медитаций о существовании» /24/ Н. Бердяев пишет по этому поводу: «Время есть изменение в двух различных направлениях: в направлении подъема жизни и в направлении к смерти» (стр. 135).

В этом труде творчество, присущее человеческой деятельности, часто рассматривается как то, в чем наилучшим образом проявляется этот способ быть в отношении ко времени, которое тоже лежит в основе темпоральности.

«В творческом акте духа, пишет он далее, человек выходит из замкнутой субъективности двумя путями: путем объективации и путем трансцендирования. На пути объективации творческий акт приспосабливается к состоянию этого мира и не достигает своего конечного состояния: он пресекается. На пути трансцендирования творческий акт прорывается к нуменальной реальности и направляется к конечному преображению мира» /25/.

В области искусства, как и в области истории, во всем, что касается результатов собственно единственно человеческого действия, для Н. Бердяева имеется риск утратить подлинность реализации человека, риск выйти из условий, предоставленных этой реализацией. То, что является объективированным — произведение искусства, социальная или политическая структура — нуждается в том, чтобы быть спонтанно отрицаемым, отвергнутым в этом виде, чтобы быть восстановленным в своем человеческом значении.

Самое «конец времен», в качестве внутреннего к личному опыту, испытывает, у Н. Бердяева, эту двойную интерпретацию, это дробление, присущее опыту всякой экзистенциальной действительности, как только хотят выразить эту действительность и ставят в отношение с объективированным миром. Именно по этой причине в таком подходе ко времени и к эсхатологии, как и во всяком подходе, осуществляемом Н. Бердяевым, не следует рассматривать использование антиномий как признак отсутствия философской строгости. Такой подход должен рассматриваться, напротив, как эманация специфичной логики человеческого опыта — логики, способной определять историю. С одной стороны, Н. Бердяев видит человека, вовлеченного во время, безвозвратно связанного с объективированным миром, и именно по этой причине он мыслит тогда конец времен как фиксацию тождества, сопричастности к

целостности созданного мира. По этой же причине он рассматривает также его пришествие как пришествие третьего возраста человечества, и он развивает формы миллениаризма. Но с другой стороны, Н. Бердяев видит человека уже преображенного, в своей исходной ситуации тождества самому себе, вне мира и вне времени, и именно по этой причине он объявляет тогда возраст творения уже не как эпоху, которая придет, а как другой уровень существования, ощутимый взглядом, которому удастся нацелиться на потусторонность времени, как присутствующий уже там и вечный. В своей христианской перспективе человек мыслится через надежду на спасение, как могущий быть всегда и одновременно ещё во времени и уже в вечности. Мы можем сказать, что он вовлечен в форму темпоральности, связанную с эсхатологией.

В своем труде «О неравенстве» /26/ Н. Бердяев объединяет два положения и настаивает на их неразделимом характере. Он пишет: «Апокалиптический план, к которому мы отсылаем пришествие конца света, решение всемирной истории, не может быть разработано ни полностью имманентным способом, ни полностью трансцендентным, ни исключительно из здесь-там, ни единственно из потусторонности.

Это проблема отношения между временем и вечностью, которая является антиномичной» (стр. 230).

В конечном итоге, как мы уже предчувствовали много раз, противоречие не преодолено, оно повторно подтверждено. Дуализм не отклонен, он объявлен как непреодолимый, поскольку явлен в типе человеческого опыта. Мысль Н. Бердяева, верная его собственному опыту, не анализирует способ существования, который она испытывает. Она пытается только его выразить и таким образом его воспроизводит.

Она не трансцендентальна. Чтобы выразить опыт, она его вновь переживает. Чтобы оправдать противоречия, она их пересоздает, она позволяет им возникнуть из жизненного опыта. Но мы можем точно сказать, что этим мысль Н. Бердяева иллюстрирует особым образом то, что мы попытались вначале сказать о темпоральности, эсхатологии и России.

Резюме:

Противостоя антиномиям, которые развиваются в дискурсе Н. Бердяева о времени, мы попытались не ограничиваться внешним взглядом, а понять то, что фундаментально мотивирует подобный язык. Пример Н. Бердяева в этом случае представляет собой иллюстрацию специфической позиции, согласно которой темпоральность переживается способом, отличным от способа, характерного для Запада.

Направленность на потусторонность мира порождает реальную и деривационную формы эсхатологии.

Именно на чередовании этих форм основывается глубинное движение, которое управляет историей России. Это обнаруживается также в аналогичном чередовании, в котором русская мысль разворачивается и в истории, и в традиции.

Ссылки

1. Мартин Хайдеггер. Бытие и время. Перевод Ф. Везэна - Париж, Галлимар, 1986; перевод Е. Мартино - Париж, Аутентика, 1985.
2. Мартин Хайдеггер. Вопросы IV - Париж, Галлимар, 1976. С. 9-106.
3. Об употреблении этого термина см. Бытие и время. Перевод Е. Мартино, *op. cit.*, Второй раздел : Dasein и темпоральность и, особенно, глава V : Темпоральность и историальность. С. 295.
4. Там же.
5. Там же.
6. Напечатано в: Вопросы I - Париж, Галлимар, 1968. С. 253-310.
7. Там же, С. 275.
8. Там же, С. 291-292.
9. Там же, С. 291.
10. См. Бытие и время. Перевод Э. Мартино. С. 295.
11. Данная проблематика составляет главную тему моей диссертации “Дуализм и принцип целостности. Поиск основы различия между Россией и Западом”, Т. I, II, защищенной в Университете Париж X – Нантерр. в 1990 году, зарегистрированной в центральном файле диссертаций под номером 8503341L. По этому поводу, см. также Мариз Дэнн, Россия - Запад, философия различия - Париж, Мента, 1991.
12. Николай Бердяев. Смысл истории – Опыт философии человеческой судьбы, YMCA-Press, Париж, 1969 год (французский перевод : *Lesens del'histoire - Essai d'une philosophie dela destinee humaine*, перевод Янкелевич - Париж, Обье, 1949). С. 30.
13. Об употреблении этого термина см. М. Хайдеггер, Письмо о гуманизме, перевод Р. Мюнье, в Вопросы III, Париж, Галлимар, 1966 год, С. 71-157, и, в частности, С. 92-93, когда М. Хайдеггер комментирует фразу Sein und Zeit (Сущее и время), “Сущность сущего-там (Dasein) лежит в его существовании (existence)”: “Речь не идет здесь об оппозиции между existentia и essentia (существованием и сущностью), так как оба

эти определения Сущего в общем, и ещё по большей причине их отношение, не подвергаются вопросу (...).

Скорее всего она (фраза) свидетельствует, что человек разворачивает свою сущность таким образом, что он есть “там” (das Da), есть проблеск Сущего. Это “сущее” из там, и только оно содержит фундаментальную черту существования (ek-sistence), экстатической инстанции (ins-tance) в истине Сущего.”

14. Там же, С. 93: «Экстатическая сущность человека лежит в существовании (ek-sistence), которая остается отличительной от existentia, мыслимой с метафизической точки зрения”. А также, С. 95 : «В своем содержании существование (ek-sistence) означает экс-таз (hinaus-stehen), имея в виду истину Сущего (...). Предложение: “человек существует (ek-siste)” не является ответом на вопрос о том, чтобы знать, действителен ли человек или нет; оно является ответом на вопрос, относящийся к “сущности” человека».

15. Об употреблении слова «экзистенциальный», в качестве сохраненного для обозначения того, что относится к сущности сущего-там (Dasein), см. Предисловие Х..Корбена, в Хайдеггер, Вопросы I, op. cit., С.14.

16. Там же, С. 16.: “Ее обозначение предлагает преимущество со стороны экзистенциального”.

17. См. примечание 11.

18. Н. Бердяев, 5 медитаций о существовании. Одиночество, общество и сообщество - Париж, Обье, 1936; [перевод Я и мир объектов (Le Moi et le monde des objets)].

19. См. по этому поводу: Николай Бердяев, Опыт эсхатологической метафизики; творчество и объективация - Париж, Обье, 1946, С. 198: «Не только то, что создает я, но и само существование я есть синтетический творческий акт».

20. Николай Бердяев. Смысл творчества. Опыт оправдания человека - Париж, Декле де Брауер, 1955. [Перевод Смысл человека. Опыт оправдания человека} - Москва, 1915, 1985; Париж, YMCA-Press, 1991 .

21. Op. cit., примечание 12.

22. Николай Бердяев. О неравенстве. Перевод: С et А. Андрониковы - Лозанна, Век человека, 1976.

23. Н. Бердяев. 5 медитаций о существовании, op. cit. ,С. 52.

24. Op. cit. , примечание 18.

25. Опыт эсхатологической метафизики, op. cit. С. 220 .

26. Op. cit. примечание 22.

*Текст к публикации подготовлен:
д. п. н., проф. Н.Я. Большуновой,
к. филос.н., проф. О.Д. Олейниковой,
к. филос. н., проф. Л. Е. Моториной*.*

* Публикация подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 12-03-00029а.