

С. А. Коначёва
Хайдеггер и вопрос о Боге

Хоружий С.С.: Сегодня у нас «хайдеггеровский» семинар. Творчество Хайдеггера и все, что с ним связано, изобилует открытыми вопросами и загадками. И у нашего семинара имеется собственная, местная загадка: почему за шесть лет работы сегодняшнее заседание – первое, посвященное Хайдеггеру. Мне это кажется в высшей степени непонятным, загадкой.

Не нужно никаких слов, которые характеризовали бы значение Хайдеггера для европейского мышления и для мышления всех нас. Фигуры таких масштабов, или «кормчие звезды», как говорят в русской традиции, – редки, и в семинаре мы стараемся их не пропускать. Скажем, по Достоевскому мы провели уже немало заседаний, а вот по Хайдеггеру – сегодня только первое. И я благодарен Светлане Александровне [Коначевой], что наконец-таки доклад о Хайдеггере прозвучит у нас. Тем паче, что и тема доклада непосредственно связана с профилем работы семинара: она касается религиозного опыта, религиозного мышления. В литературе, посвященной творчеству Хайдеггера, тема «вопрос о Боге» закрепилась как традиционная. Один из самых первых, по-моему, сборников коллективных трудов, осмысляющих феномен Хайдеггера, так и назывался «Heidegger et la question de Dieu» («Хайдеггер и вопрос о Боге»). Так что сегодняшний доклад продолжает эту традицию.

Заседание 19 октября 2011 г.

Но в качестве предварительного замечания, я хотел бы сказать, почему такая постановка темы мне никогда не казалась особенно удачной. На мой взгляд, Хайдеггер – один из тех авторитетных мыслителей, которые как раз нас освободили от подобных постановок основных вопросов. И в частности, в моей интеллектуальной биографии, он освободил меня от лобовых постановок «вопроса о Боге», от традиционного религиозного дискурса: теизм, пантеизм, деизм и прочее. Хайдеггер учит нас не удовлетворяться этими шапками, а думать иначе. Но как именно иначе – тут уже мы следуем своими путями: кто-то непосредственно в русле пути, намеченного Хайдеггером, кто-то – в другом направлении.

Какой выход из этого устарелого дискурса намечает Хайдеггер? Прежде всего – у Хайдеггера нет никакого вопроса о Боге. Есть нечто первичное и конститутивное, и не для человека даже, а для самой реальности как таковой. В хайдеггеровском дискурсе это можно обозначить как «Зов». Способность слышать и выражать этот «Зов» имеют философия, поэзия и все-таки, простите, религия, но не теология. Не имеет такой способности и наука. Способы же выражения. «дискурсы Зова» в каждой из этих привилегированных «слышащих» сфер – свои. И в философии, и в религии эти способы таковы (в поэзии это уже не так, на мой взгляд), что получаемый дискурс обладает вершиной, обладает полагающим началом, производящим истоком. В философии или в мышлении, когда оно движется в собственном предмете, эта вершина – Бытие. В религии – Бог. И эти фундаментальные дискурсы философии и религии не переводимы друг в друга. Они заведомо и сугубо самостоятельны, взаимно не сводимы, не переводимы, и потому нельзя сказать, как связаны Бытие и Бог.

Когда религия, к примеру, говорит, что Бог – это абсолютное бытие (такие формулы в религиозном дискурсе часто употребляются), то она этим суждением создает иное, собственное понятие бытия, отличное от полагающего начала философского слышания «Зова». Верно и обратное. Когда философы говорят, что абсолютное бытие – это Бог, либо что Бог – это абсолют, или высшее благо, или истина, или красота – то тем самым они создают другое – философское – понятие бога, пресловутого «бога философов», которого в XX веке достаточно хулили и пинали.

И когда Хайдеггер говорит о «богах», то он, разумеется, не проповедует политеизма, а создает некие философско-поэтические реалии.

Обращаясь к Хайдеггеру, нужно не упускать из виду этого чувства свободы, подаренного нам Хайдеггером: нет вопроса о Боге, нет теизма, пантеизма, деизма. Все это есть лишь в истории. Для сегодняшнего же нашего мышления, которое хочет себя каким-то образом вывести в

слышание «Зова», этих «шапок» не существует. Хайдеггер освободил нас от них. И лично я ему в этом обязан.

Как я мог понять из присланной нам аннотации, доклад Светланы Александровны также созвучен пониманию свободы мышления в философии Хайдеггера, и мы сможем уловить этот освобождающий дух. Теперь я с удовольствием предоставляю слово Светлане Александровне Коначёвой.

Коначева С. А.: Прежде всего мне хотелось бы поблагодарить Сергея Сергеевича за приглашение выступить на семинаре.

Действительно, традиционная формулировка темы моего доклада несет в себе некоторое внутреннее напряжение, потому что, как писал один из исследователей творчества немецкого философа, у Хайдеггера нет «вопроса о Боге». Мышление Хайдеггера – это не мышление *o Bogo*, а скорее вопрос *k Bogu*, само размышление строится как вопрос к Богу. Поэтому, конечно, никаких определений Бога у Хайдеггера нет.

Тем не менее, религиозное измерение хайдеггеровского философствования присутствует в вопросе о соотношении философии и теологии. Мы знаем, что Хайдеггер начинал свой путь как католический теолог. Только в конце 1910-х годов XX века он пришел к выводу о том, что система католицизма для него неприемлема. При этом он оговаривается в письме к своему другу Энгельбердту Кребсу, что неприятие католицизма не распространяется на «христианство, и метафизику, которые обретают теперь совершенно иной смысл»¹.

Религиозное измерение философии Хайдеггера является предметом постоянных дискуссий. Существует огромный пласт литературы на эту тему. Если мы возьмем немецкие богословские журналы, то практически, начиная с 30-х годов, и даже с конца 20-х, после выхода «Бытия и времени», в каждом выпуске ежегодника «Теология и Церковь» мы найдем статью, посвященную Хайдеггеру. Есть несколько сборников: «Хайдеггер и теология»², «Поздний Хайдеггер и теология»³, и сборник, о котором упоминал Сергей Сергеевич [Хоружий] («Heidegger et la question de Dieu»). – «Хайдеггер и вопрос о Боге», изданный в Париже, если я не ошибаюсь, в 1980 году⁴.

Сам Хайдеггер не то чтобы скептически относился ко всей этой литературе, но в основном ее просто не замечал. Например, Аннемари Гетман-Зайферт, автор фундаментальной монографии, посвященной соотношению философии и теологии в онтологии Хайдеггера,⁵ вспоминала ситуацию из личной биографии. Ее диссертация была написана еще при жизни Хайдеггера, и она ему послала свою работу. Ответное письмо содержало одно слово: «Danke»⁶. По сути дела, это была един-

ственная реакция Хайдеггера на очень многие такие тексты, посвященные данной теме.

В рамках дискуссии по проблеме соотношения философии и теологии, по вопросу границ философского богопознания исследователи называют Хайдеггера то атеистом, то дзен-буддистом или, напротив, криптотомистом, – все эти определения можно продолжать. Но при этом мы не можем не заметить, что сам Хайдеггер предпочитает скорее молчать о Боге. И неслучайны его слова 30-х годов о том, что тот, кто путешествует в царстве мысли, предпочитает молчание. Именно молчание в отношении Бога и будет таким *благочестием мышления*.

Насколько вообще законен сам этот вопрос, можем ли мы говорить о религиозном измерении философии Хайдеггера при том, что, начиная с 20-х годов, Хайдеггер настаивает на *методическом атеизме* в философии? Что означает этот *методический атеизм*, и как возможно понимание отношений между философией и теологией? Вот Сергей Сергеевич [Хоружий] отметил, что можно говорить о философии, поэзии и религии, а теология выходит за рамки возможного ответа на «Зов». Но, хотя Хайдеггер и называет теологию онтической наукой, наукой о сущем, тем не менее, особенно если брать его работы 20-30-х годов, мы обнаруживаем некое фундаментальное сходство между философией и теологией в том, что они говорят о *«последних вещах»*. На этом мне хотелось бы в докладе остановиться.

Разумеется, сама эта тема огромна, и в рамках одного доклада невозможно обсудить все вопросы и напряжения, которые здесь возникают. Поэтому я сразу подчеркну, что хочу ограничиться религиозной проблематикой в работах раннего Хайдеггера и в работах периода фундаментальной онтологии. И только наметить некоторые сюжеты, связанные с темой *«священного»* у Хайдеггера после *«поворота»*. Я ограничиваю рассмотрение этой темы, чтобы просто не пытаться объять необъятное. По сути дела, я собираюсь обсудить лекционные курсы Хайдеггера конца 1910-х годов и собственно теологическую или религиозную проблематику в «Бытии времени» и в докладе «Феноменология и теология».

Первый *«поворот»* в хайдеггеровской философии принято относить к периоду, когда молодой Хайдеггер переходит от католической теологии к философскому анализу фактического жизненного опыта. В письме, которое я уже цитировала, в январе 1919 г. Хайдеггер пишет о том, что система католицизма с его гармонизацией отношений между верой и разумом стала для него неприемлемой. Этот «поворот» имел и религиозные, и философские корни. В то время Хайдеггер довольно подробно изучает лютеровский корпус текстов и параллельно читает Гуссерля и неокантианцев. Сам Гуссерль после знакомства с Хайдеггером первона-

чально воспринимает его именно как религиозного мыслителя. В общей программе феноменологических исследований, планируемой Гуссерлем, Хайдеггеру отводится раздел феноменологии религии.

И здесь мне хотелось бы остановиться на том, как, собственно, молодой Хайдеггер понимает возможность феноменологического исследования религиозного опыта. В этот период начинают складываться феноменология религии. Сам Гуссерль воспринимает феноменологическое рассмотрение религии как исследование конституирующего религиозного сознания. Для Гуссерля религиозные феномены не отличаются от других феноменов, и неслучайно Гуссерль сравнивает феноменологию религии с феноменологией природы. Для него не возникает вопроса о какой-либо специфике религиозных феноменов.

В то же время в 1917 г. выходит ставшая знаменитой работа Рудольфа Отто «Священное»⁷, которую сам Гуссерль называет первым действительно серьезным текстом по феноменологии религии. В «Священном», где предпринято феноменологическое описание сущностной структуры религиозного опыта, Отто ведет речь об особом религиозном переживании. Более того, Рудольф Отто пишет, что понять ощущение нуминозного в состоянии только тот, кто хотя бы один раз в жизни это пережил. Структура религиозного сознания в «Священном» описывается не просто как сознание, направленное на нуминозный объект, но как сознание, определенное этим объектом. И в отличие от Гуссерля, для которого религиозные данности не имеют радикального отличия от иных интенциональных объектов, в описании Рудольфа Отто решающая роль принадлежит именно самому объекту – священному. Именно объект определяет сущность религиозного сознания.

Гуссерль полагал, что Хайдеггер напишет рецензию на «Священное», но были написаны только наброски, рецензия так и не была опубликована. Тем не менее, Хайдеггер очень внимательно читал «Священное» в 1918 году. В этот период, как Хайдеггер пишет в письме к Элизабет Блохман, он пытается разработать феноменологию религиозного сознания, где путь шел бы не от теологии к религиозному сознанию и его жизненности, а, наоборот, от изначального религиозного опыта к теологии.

Результатом этих попыток стали разработки к лекционному курсу «Философские основания средневековой мистики», которые Хайдеггер предполагал прочесть в 1918-1919 гг. Я не буду подробно останавливаться на этом курсе, только на некоторых моментах, которые мне представляются здесь значимыми.

Хайдеггер ставит перед собой задачу феноменологического исследования религиозного сознания. И здесь перед ним встает вопрос,

трансформируется ли каким-то образом феноменологический метод, если предметом его исследования становятся религиозные феномены? Ответ Хайдеггера: только религиозный человек может понимать религиозную жизнь, потому что в ином случае у него нет подлинной данности. То есть тем, кто не признает возможности того, что религиозная жизнь составляет почву первоначальной данности, выносятся довольно решительное предостережение: руки прочь! Иными словами, феноменологический подход к религиозному опыту не может быть чисто нейтральным. Без предположения о том, что речь идет о сфере первоначальной данности, подход к этой области остается закрытым. То есть нужно некое позитивное отношение к соответствующим жизненным формам.

Кроме того, уже в этих разработках к лекционному курсу Хайдеггер подчеркивает ограниченность научного подхода к религиозной жизни. Религиозная жизнь совершенно не нуждается в том, чтобы подстраховывать свою самоочевидность через обращение к теоретическим идеям. Вообще религиозные отношения выведены из-под власти теоретической установки. Как говорит Хайдеггер: «абсолют необходимо понимать как религиозно-изначальный, независимо от каких-либо натуралистически-теоретических определений и оценок»⁸. Здесь Хайдеггер настаивает на том, что религиозные феномены выявляют свое тождество изначальным способом уверенности. Для Хайдеггера собственно мистика, и в частности мистика М. Экхарта, понимается как та форма выражения религиозного переживания, где смысл божественной реальности переживается не как логический, а как телесологический.

Еще один момент, который здесь возникает и который мне кажется довольно значимым для более поздних работ Хайдеггера, это вопрос об отношении верующего субъекта и абсолюта. Собственно, на чем основано такое отношение и можно рассматривать мистику как пример преодоления субъектно-объектную схему науки? Здесь Хайдеггер обращается прежде всего к работам Майстера Экхарта, параллельно упоминая религиозно-философские «Заметки» Адольфа Райнаха⁹. У Райнаха и Экхарта он обнаруживает новое отношение между предметом и восприятием, когда предметом становится религиозный абсолют. Это отношение перестает быть предметным в традиционном смысле этого слова, оно уже не является теоретическим. У Экхарта Хайдеггер обнаруживает особую теорию познания, которая следует старому античному принципу: подобное познается подобным. По сути дела, божественный абсолют может стать предметом познания только для подобного себе. Тем самым возможность богопознания – это путь души, которая освобождается от

множественности и возвращается к своим истокам. И таким образом, богопознание становится путем уподобления души Богу.

Для Хайдеггера обращение к экхартовской теории познания снимает пресловутую, как он говорит, проблему веры и знания как псевдопроблему. Мистическое переживание не теоретично. Но что, собственно, означает это противопоставление «теоретического» и «нетеоретического»? *Нетеоретичность* мистического переживания, которую Хайдеггер обнаруживает в феноменологическом анализе мистического опыта, не означает отказ от какой-либо методической строгости. Для Хайдеггера это означает одно: отказ от парящей в небесах религиозной философии. Эту позицию Хайдеггера мне бы хотелось выделить; он сохранил ее на протяжении всего своего философского творчества. Как бы он ни понимал отношение философии и теологии, как бы он ни понимал отношение Бога и Бытия, но словосочетание «религиозная философия» для него, начиная с ранних лекционных курсов, это нечто абсолютно неприемлемое. В лекционном курсе 1918 г. Хайдеггер уже предельно категоричен: «как религиозный человек я не нуждаюсь в опоре на религиозную философию»¹⁰.

Изучение мистической традиции параллельно с феноменологическими штудиями приводит его к окончательному разрыву с системой католицизма. Известно письмо Гуссерля к Рудольфу Отто, когда Гуссерль рекомендует Хайдеггера на кафедру в Марбург. Отто спрашивает Гуссерля о конфессиональной принадлежности Хайдеггера. И Гуссерль пишет: «Я не оказал ни малейшего влияния на переход Хайдеггера на почву протестантизма». А далее следует замечательная фраза Гуссерля о том, что его может только радовать факт, что Хайдеггер занял позицию не-догматического протестанта и свободного христианина¹¹. Вот такое интересное обозначение позиции Хайдеггера.

Таким образом, первый «поворот» Хайдеггера – это поворот от католической метафизики к позиции «свободного христианина». Этот «поворот» означал, что для Хайдеггера становится неприемлемым тот способ объединения веры и мышления, который характерен для католической мысли. Но тогда мыслителю остается либо хранить молчание в отношении теологических проблем, либо попытаться провести некую демаркационную линию между изначальной христианской верой и ее трансформацией в метафизической онтологии. И первая линия демаркации проводится Хайдеггером в лекционном курсе 1920-1921 гг. «Введение в феноменологию религии»¹². В этом курсе Хайдеггер обращается к раннехристианскому пониманию «вот-бытия», преданному забвению в метафизической традиции. Важно отметить, что курс читался в рамках собственно философии религии, и здесь Хайдеггер настаивает на том,

что философия религии – это не прикладная философия и не региональная онтология. Феномен религиозного опыта является основой целостной системы философии.

Для Хайдеггера в этом лекционном курсе раннехристианский религиозный опыт оказывается своего рода парадигмой, на которую ориентировано новое философствование. И прежде чем приступить к анализу религиозного опыта, Хайдеггер пытается обозначить, что же вообще мы считаем реальным вопросом, предварительным вопросом философии. Он отвечает на него следующим образом: это проблематичность жизни как таковой, которую он называет *faktische Lebenserfahrung* – фактический жизненный опыт. Философия призвана обратиться именно к фактическому жизненному опыту, именно фактический жизненный опыт – то, с чего начинается философия, и то, к чему она обращается. Именно религиозный опыт раннего – не эллинизированного – христианства, преданный забвению в метафизической традиции (и, кстати, как говорил Хайдеггер, и в современной научной философии религии), возвращает нас к истокам, возвращает нас к началу. Таким образом, для Хайдеггера исследование раннего христианства должно привести к новому определению феноменологии, да и философии в целом, при котором исходным моментом оказывается феномен, не замеченный метафизической традицией (кстати, не замеченный даже Гуссерлем). – это фактический жизненный опыт.

Как мне кажется, уже в этом лекционном курсе мы можем обнаружить многие темы, характерные для «Бытия и времени». В какой-то степени обращение к раннехристианскому жизненному опыту, где фактичность жизни нетематически схватывалась, означает для Хайдеггера деконструкцию традиции и возвращение к дотеоретическому, дорациональному жизненному опыту. То есть возвращение к изначальному опыту бытия, сочетающему присутствие и отсутствие.

В этом курсе Хайдеггер обращается к Посланиям апостола Павла, а именно: Посланию к Галатам, Первому и Второму посланию к Фессалоникийцам, – для того чтобы показать, что раннехристианский жизненный опыт характеризуется через темпоральные аспекты, да и вообще раннехристианская религиозность осуществляется в фактическом жизненном опыте и, собственно, есть сам этот опыт. В своем лекционном курсе Хайдеггер выдвигает тезис о том, что христианская религиозность представляет собой временность как таковую. Хайдеггер показывает, что именно опыт, который эксплицирован в Посланиях апостола Павла, и есть фактический жизненный опыт – это именно опыт, в котором решающим определением является темпорально-конкретная принимающая позиция по отношению к Богу. Это некий способ бытия, который обрывается через служение Богу в подлинной повседневности.

Причем особое внимание Хайдеггер обращает на эсхатологические перспективы теологии апостола Павла – на тот момент, который особенно характерен для Первого послания к Фессалоникийцам. Апостол Павел живет с предельно личным упованием, надеждой на Второе пришествие, и Хайдеггер очень внимательно разбирает: как же понимает апостол Второе пришествие? И здесь Хайдеггер вводит очень значимое различие (которое, замечу, не вполне считывается с Послания апостола) – различие между хронологическим и кайрологическим временем. Он обращает внимание на один фрагмент Первого послания к Фессалоникийцам (1 Фес 5:1-2): «Что же касается времен и сроков, братья, то вы не нуждаетесь в том, чтобы вам об этом писали». Здесь Хайдеггер говорит о различии между хронологическим и кайрологическим временем. Хронологическое время – это время, характеризуемое как нечто исчислимое, объективное, доступное распоряжению и при этом ничего не говорящее о смысле исторических событий, с одной стороны. И с другой стороны, – кайрологическое время, которое принадлежит к осуществленной историчности жизни и не может объективироваться. Согласно мысли Хайдеггера, «когда» Второго пришествия определяется не в исчислимом хронологическом времени исторических событий, не в объективной истории, а в вопросе, который мы задаем самим себе. Вопрос о Втором пришествии – это вопрос об определении собственной жизни. Апостол Павел использует для этого времени метафору «вора в ночи»: «День Господень придет внезапно, как вор в ночи» (1 Фес 5:1-2). Эта метафора возвращает нас к тому, что время, которое переживается в христианском жизненном опыте, имеет совершенно особенный характер – это время без собственного порядка и жестких установок. Смысл этой временности, как говорит Хайдеггер, является основополагающим для фактического жизненного опыта. Иными словами «когда» Второго пришествия определяется через «как» человеческого отношения к Богу, к миру, самому себе, через осуществление фактического жизненного опыта в каждом его моменте. Для Хайдеггера ожидание Пришествия, как оно эксплицитировано в Посланиях апостола Павла, приводит верующего к осуществленной взаимосвязи с Богом, который дается в модусе темпоральности. Таким образом, Хайдеггер в этом лекционном курсе, пытается показать, что ультимативный содержательный смысл христианской веры, – сам Бог, который переживается не в абстрактных понятиях «субстанции», «сущности», «высшего блага», но как Бог, исторически явленный в воплощении Распятия.

При этом, как мне кажется, стремления Хайдеггера все-таки оказываются именно философскими. То есть исследование опыта фактичности призвано дать понятийное оснащение для критического усвоения

философской традиции. И здесь действительно складывается тот новый тип философствования, который позднее будет развернут в «Бытии и времени». Хайдеггер сосредоточен на построении более подлинного варианта феноменологии, основанного на феномене фактического жизненного опыта. Но при этом – и это очень важно – в качестве своеобразной парадигмы для исследования фактического жизненного опыта избирается именно раннехристианский религиозный опыт. Хайдеггер довольно решительно отказывается задавать вопрос о том, что же в христианском жизненном опыте предпослано верованиям. Проблема истинной веры и содержания верования, что, собственно, и делает для христианина возможным кайрологический опыт времени, оставляется самой верой и науке, связанной с верой, то есть теологией.

Такая позиция Хайдеггера создает определенные сложности для феноменологического исследования, поскольку мы не можем оставить без внимания, что фактический жизненный опыт осуществляется в конкретных жизненных формах. Выбор раннехристианского опыта в качестве предметной области ставит Хайдеггера перед определенными трудностями. Фактически он должен разорвать тесную взаимосвязь между разработанными структурами и рамками их жизненного мира и объяснить как возможно понимание, которое исходит из осуществления феномена, без одновременного соосуществления акта веры.

Так или иначе, ранние лекционные курсы, где Хайдеггер предпринимает попытку выстроить феноменологию на основе фактического жизненного опыта, прежде всего обнаруживают глубокое недоверие Хайдеггера к чисто теоретическим, сконструированным из сверхвременной перспективы метафизическим системам. Философия теперь призвана быть изначальной наукой о жизни самой по себе, должна возвратиться к до-метафизическим и до-теологическим истокам. И неслучайно в этот поворотный момент таким истоком для Хайдеггера становится изначальный христианский жизненный опыт.

Интересно, что интерпретация текстов апостола Павла не становится для Хайдеггера путем к возможному ответу на вопрос: что значит говорить о Боге? Скорее через апостола Павла он пытается вернуться к подлинному философствованию, продумывающему фактический жизненный опыт в его историчности. Мне представляется, что его стремления здесь оказываются именно онтологическими, а не религиозными. По отношению к религиозной философии (и я буду снова и снова это отмечать) феноменологический проект исследования религиозного опыта выступает, скорее, как деструкция. Здесь христианский опыт, рассматриваемый как реальность тайны, как опыт Второго пришествия, и все

темпоральные моменты важны для Хайдеггера именно как специфическая онтическая модель для построения онтологических категорий.

Тема генезиса «Бытия и времени» – это одна из очень модных тем в последние пару десятилетий «хайдеггероведения». В генезис «Бытия и времени», как правило, включаются либо лекционные курсы, посвященные Аристотелю, либо лекционные курсы по феноменологии религии. В общем-то, это не суть важно в данном случае. Важно, что те сюжеты, которые мы обнаруживаем и в «Бытии и времени», и в докладе «Феноменология и теология», который Хайдеггер прочел в 1927 г. и затем много лет не публиковал, – демонстрируют очень интересные моменты в понимании того, как же могут соотноситься философия как наука о Бытии и теология как наука о вере. Иными словами, здесь вот эту религиозную проблематику мы уже можем увидеть в контексте онтологической дифференции.

Напомню, что в «Бытии и времени» Хайдеггер акцентирует внимание именно на принципиальном различии философии и теологии. Более того, он настаивает на том, что его способ постановки вопроса о смысле Бытия радикально переворачивает классическое понимание отношения философской и богословской истины. И достаточно решительно демонстрирует сомнительность связи естественного понимания с Откровением.

Приведу цитату. Хайдеггер говорит: «Напротив, вера и “мировоззрение”, поскольку они так или иначе высказываются, и когда они высказываются о *вот-бытии* как *бытии-в-мире*, должны возвращаться к выявленным экзистенциальным структурам, если предполагать, что их высказывания выдвигают одновременно заявку на концептуальную понятность»¹³. Таким образом, для Хайдеггера очень важно, что его рассмотрение экзистенциальных структур никоим образом не является повторением библейских идеалов. Напротив, оно предшествует теологическому и мифологическому наброску экзистенции. Здесь опять же экзистенциальная аналитика осмысливается как атеистическая философия или, по крайней мере, философия без априорного понятия Бога.

При этом философия как экзистенциальная аналитика *Dasein* – особо выделенного сущего, определенного в своем отношении к Бытию, – задает вопрос о смысле Бытия и тем самым служит основой всякой позитивной науки. Именно в этом аспекте Хайдеггер и рассматривает отношение философии и теологии в «Бытии и времени». То, как в этом произведении разработано понятие «фундаментальная онтология», предполагает конститутивное значение философии для всех конкретных наук.

Как вы помните, Хайдеггер рассматривает отношение философии и теологии в контексте отношения философии и науки в целом. Науки, по

мысли Хайдеггера, фиксируют сущее как определенную область вещей, не принимая во внимание донаучный опыт сущего и не ставя вопроса о характере этого опыта. Поэтому все позитивные науки нуждаются в более или менее серьезной ревизии своих основных понятий. И здесь теология названа наряду с математикой, физикой, биологией и историей. В этом смысле теология радикально отличается от философии. Как наука теология проходит через кризис основных понятий, и ввиду этого кризиса может вступить в диалог с философией, которая даст собственно экзистенциальную интерпретацию науки. При этом философия не позволяет себе никакого непосредственного вмешательства в науку. Она, как говорит Хайдеггер, как бы «... опережающим скачком вступает в определенную бытийную область, впервые размыкает ее в устройстве ее Бытия и подает добытые структуры в распоряжение позитивных наук как прозрачные ориентиры для вопрошания»¹¹. Тем самым аналитика историчности «вот-бытия» не занимается, разумеется, какой-то содержательной разработкой теологических понятий. Это, скорее, некое методологическое прояснение всех содержательных высказываний теологии, которая анализирует бытие человека в его отношении к Богу.

Вот такой ход предпринимает Хайдеггер в «Бытии и времени». Философия оказывает только косвенное влияние на теологию: она просто рассматривает «научность» этой науки. Иными словами, философия определяет возможные подходы к тому сущему, которое Хайдеггер обозначает *Sein zum Gott* – бытие человека в отношении к Богу. То есть мы можем сказать, что в «Бытии и времени» философия все-таки фундирует всякое раскрытие региональной онтологии.

Если мы параллельно будем читать доклад «Феноменология и теология», то увидим, что, с одной стороны, Хайдеггер повторяет очень многие ходы из «Бытия и времени». – ходы, характеризующие отношение философии и конкретных наук, и что он рассматривает отношение философии и теологии как отношение двух наук. Но, с другой стороны, хайдеггеровское описание теологии как позитивной науки, науки о сущем, полностью отличной от философии, обнаруживает весьма интересные моменты в определении специфической позитивности теологии.

Как вы, наверное, помните, определяя позитивность теологии, спрашивая о том наличном сущем (*positum*), которое она тематизирует, Хайдеггер обозначает эту позитивность как *Christlichkeit*, – «христианскость христианства», или христианство как таковое. И объясняя, что же он имеет в виду, Хайдеггер вводит определение теологии как науки о вере – о вере как особом способе существования человеческого *вот-бытия*, «который, по его собственному свидетельству, сущностно связанному с этим способом существования, не выводится по собственной

воле из вот-бытия и через него, но происходит из того, что открывается в этом способе существования – из веруемого»¹⁵.

Первичный исток христианской веры, который и определяет особый способ человеческого существования, конечно, это Христос – распятый Бог. Но это означает понимание Откровения как соучастия в событии Распятия. И если теология сущностным образом связана именно с верой и Откровением, значит, что вера может понимать себя, только веруя в открывающего себя Бога. Поэтому для Хайдеггера только в вере теология может обрести достаточные основания для себя самой. И, более того, теология – это не только наука о вере, это наука веры. Можно сказать, что теология обретает в вере не только свой предмет, но и свой мотив, и она является составной частью веры.

Как мне представляется, именно это определение теологического *positum* заставляет предположить, что теология занимает особое место среди конкретных наук. Если теология – это не только наука о вере, но и наука веры, и вера понимается только верой, то тем самым теология в известном смысле выводится из ряда других онтических наук. И хотя в «Бытии и времени» Хайдеггер довольно четко обозначает: фундаментальная онтология претендует на обоснование всех позитивных наук, здесь он пишет, что все другие науки, включая философию, оказываются некомпетентными в сфере теологии, так как не достигают ее наличного сущего – веры. И никаких исключений Хайдеггер не делает. Для философии тоже исключения нет. Тогда возникает вопрос: а как, собственно, может философия определять *positum*, наличное сущее той науки, чья возможность в принципе философски не обосновывается? Не оказывается ли хайдеггеровское размышление парадоксальной попыткой внутритеологической рефлексии из внешней перспективы?

Действительно, в хайдеггеровском определении специфической позитивности теологии, обусловленной ее связью с событием Откровения, акцентируется тот факт, что в религиозном опыте мы имеем дело с «последними вещами», с изначальной данностью, не сводимой к другим регионам сущего. В результате, как мне кажется, мысль Хайдеггера в известном смысле колеблется между, с одной стороны, экзистенциально-онтологическим различением философии и теологии, и с другой стороны, их экзистентной онтической пограничностью. Для Хайдеггера очевидно, что масштаб для определения теологической позитивности может возникать только в соотнесенности с верой. Но можем ли мы вообще говорить о том, что философия в какой-то степени определяет эту позитивность? Как писал один из комментаторов Хайдеггера: если вера понимается только верой, если только в вере возникает специфическая предметность теологии, то откуда Хайдеггер это знает как философ?

Иными словами, это понимание теологии как науки о вере ставит под вопрос ее включение в ряд других конкретных наук, фундированных фундаментальной онтологией.

И здесь, и в ряде работ этого периода Хайдеггер подчеркивает, что разделение философского и богословского способа вопрошания, безусловно, тесно связано с категориальным различием философии и теологии. Безусловность веры и вопросительность мышления, как говорит Хайдеггер, это неизмеримо различные области. Прежде всего, глубочайшее различие заключается в том, что теологии предпослано нечто, не принадлежащее человеческому бытию, то есть Откровение. Бездна, которая разделяет веру и мышление, особенно глубока еще и потому, что у них есть основополагающая общность. В их осуществлении присутствует нечто безусловное. Для веры таким безусловным является принятие самооткровения творящего Бога. Для мышления – вопрос о бытии сущего как о том, чему человек безусловно принадлежит. Но эта обращенность философии и теологии к «последним вещам», их основополагающая общность не должна пониматься как некий общий знаменатель. Иными словами, мышление и вера не идентичны в познании того, что составляет их безусловность. В конечном итоге Хайдеггер всегда настаивал на том, что бытие не есть Бог. Более того, в конце своего доклада Хайдеггер подчеркивает, что «вера в своем сокровенном ядре как специфически экзистенциальная возможность остается смертельным врагом той в высшей степени изменчивой формы существования, которая сущностно принадлежит философии»¹⁶.

Только если мы осознаем противопоставление между религиозностью и тем, что Хайдеггер назовет «свободным принятием на себя целостного *вот-бытия*», только тогда мы сможем поставить вопрос о возможной общности философии и теологии. Поэтому Хайдеггер придет к опять же провокативному выводу, который присутствует, как я уже говорил, в большинстве его текстов о том, что не существует ничего подобного *христианской философии*, которая попросту есть «деревянное железо». Кстати, в «Основных проблемах феноменологии» Хайдеггер язвительно заметит, что словосочетание «католическая феноменология» столь же смешно и нелепо, как скажем, «протестантская математика».

Эти ходы, как мне представляется, очень значимы для Хайдеггера периода фундаментальной онтологии. Если же говорить о некоторых сюжетах, связанных с поздним Хайдеггером – с Хайдеггером после поворота, то своеобразный *методический атеизм* в философии находит свое отражение в хайдеггеровском проекте деструкции метафизики, в его критике онто-теологии, этого метафизического забвения Бытия, осмысляющего сущее не в свете Бытия, а через высшее сущее. В работе

«Онто-теологическое строение метафизики» Хайдеггер находит нововременное метафизическое понятие Бога как *cause sui*, перед которым невозможно упасть на колени, невозможно молиться, петь. Эта тема священного и божественного в мышлении позднего Хайдеггера становится определяющей, что дало основания некоторым исследователям вообще рассматривать поздние работы Хайдеггера как некий вариант поэтической теологии, языческой, не христианской, но именно теологии.

Но, как мне представляется, переход к бытийно-историческому мышлению позднего Хайдеггера означает попытку вернуть мысль к той озабоченности Бытием, в свете которого Бог только и может явиться. Опыт священного описывается скорее как измерение явленности божественного. Когда, интерпретируя Гёльдерлина, Хайдеггер истолковывает священное как измерение для божественности и божественного, то это измерение означает задающий меру круг, предоставляющую открытость. И для позднего Хайдеггера тема Бога и божественного может продумываться только из сути Бытия.

Хайдеггер не даст никаких определений. Но, как пишет Рюдигер Сафрански, если ранний Хайдеггер довольно решительно проводит разграничение между мышлением и верой, и мышление только фиксирует место вторжения Бога в человеческую реальность, при этом Бог не входит в сферу мышления, то поздний Хайдеггер пытается пережить реальность божественного именно в сфере мышления. Мне кажется, что Хайдеггер пытается осмыслить *божественность* Бога как способ, которым Бог может быть как Бог. Хайдеггер, развивая ранние мысли о том, что Бог не тождественен Бытию, говорит о Боге как *способе* проявления Бытия. Соответственно, приход Бога и его отсутствие осмысливается из скрывающе-раскрывающего присутствия и отсутствия Бытия. Не случайно в «*Beiträge zur Philosophie*»¹⁷ Хайдеггер подчеркивает, что Бытие не стоит над богами, а боги не стоят над Бытием. Боги «нуждаются» в бытии, и благодаря ему – тому, что им не принадлежит, – принадлежат сами себе.

Подводя итоги, мне хотелось бы подчеркнуть, что поздний Хайдеггер не отвечает, разумеется, на вопрос, *кто* или *что* есть Бог, он скорее стремится определить само это «*есть*», продумывает его из Бытия. И только если мы осмыслим это «*есть*», можно испытать и высказать, что есть Бог, при условии, ничем не гарантированном, что Бог из скрывающего ускользания вступит в открытость непотаенности. Поэтому Хайдеггер считает, что не онто-теологические спекуляции, а именно философское мышление ближе божественности Бога. Если мышление, как говорит, Хайдеггер, это всегда слушание того, что открывается, то мышление о Боге – это именно попытка позволить Богу быть тем, кто

Он есть. И в этом смысле молчание или приход к немоте, который описывает Хайдеггер в «Beiträge», – это не равнодушие, а скорее очерчивание границ мышления. Можно сказать, что сущностное, начальное мышление, описанное Хайдеггером в «Beiträge zur Philosophie», не обладает никакими представлениями о Боге, и в этом смысле оно действительно *безбожное*. Но именно поэтому, возможно, оно ближе к божественному Богу, чем правильные представления метафизики.

На этом я хочу закончить доклад, чтобы мы могли перейти к обсуждению.

Хоружий С.С.: Большое спасибо, Светлана Александровна. Судя по внимательности слушания, все восприняли прозвучавшее как нечто насыщенное, наводящее на мысли. И в таких случаях опыт нашего семинара показывает, что вопросы рождаются не тут же, но постепенно будут возникать. Для начала я сделал бы совсем маленькое замечание полувопросного характера.

«Феноменология и теология» – это был для вас опорный текст в докладе. Текст чрезвычайно известный, пресного обсуждаемый и используемый. Но мне, честно говоря, представляется, что его значение и авторитетность во всем комплексе трудов Хайдеггера склонны преувеличивать из-за его обманчивой ясности и окончательности, которая Хайдеггером там стилистически избрана. Там в самом деле есть целый ряд четких тезисов – таких как тезис о *деревянном железе*, и другие подобные, которые как вехи дают насухо нужную начальную разметку территории между философским и религиозным мышлением.

Но, на мой взгляд, это лишь первичная разметка, где многое недоопределено. Текст весьма краток, и в нем Хайдеггер практически не раскрывает предметно, например, что такое теология. Феноменология тоже особо не раскрывается, только обозначаются предикаты, которые по контексту нужны. Но в случае феноменологии и философии мы можем иметь в виду дискурс самого Хайдеггера. А что такое теология? Это кто? Понятие теологии в этом тексте, по существу, простите меня, огульно. Требовались бы различения, скажем, теологических дискурсов, которые необычайно различаются – в связи и с опытом, и с феноменологией религиозного сознания. Патристическая теология отличается от схоластической, а обе они – от протестантской теологии. И потому, на мой взгляд, опасно рассматривать этот текст как последнее слово в данной теме. Его стоило бы рассматривать в перспективе дальнейшего развития, и я с большим удовольствием выслушал конец доклада, где вы перешли к перспективе «Beiträge zur Philosophie». А то в начале доклада, вы, вроде бы, обозначили свою методологическую позицию иначе: как сознательное разнесение раннего и позднего Хайдеггера, по принципу

«не будем смешивать миры». Но вы внесли корректив, перейдя к работе позднего Хайдеггера «Beiträge zur Philosophie» в последней части доклада. И это уже более окончательная речь Хайдеггера по данной теме, поскольку, по-моему, нельзя рассматривать «Феноменологию и теологию», оставив за гранью перспективу позднего освещения, она необходима внутренне, и вы эту перспективу ввели. Это такое мое небольшое замечание.

Григорьев А.А.: Мой вопрос, может быть, наивный, а, может, провокационный. У самого Хайдеггера был священный опыт? Я поясню, с чем связан этот вопрос. Когда я в свое время изучал «Критику чистого разума», наткнулся на то, что Кант – это один из масштабных философов, которые ставили вопрос о конечности человеческого существования. И Кант пишет об отсутствии у человека возможности интеллектуального созерцания. Он меня поверг в полное недоумение по одной простой причине, что эта четкая философская предпосылка и установка сразу отсекает вполне определенный опыт. И по поводу Хайдеггера у меня такое же недоумение. Вся эта эволюция, которая с ним происходила: протестант, атеист, язычник, – она условна, но тем не менее, эти ярлыки постоянно возникают, когда обсуждают Хайдеггера. Хотя я недавно перечитывал гадамеровскую книжку о Хайдеггере, и там в конце есть эпизод, когда кто-то (не помню, кто) в упор спрашивает Хайдеггера: «Считаете ли Вы себя католическим теологом?» – он отвечает: «Да, считаю». Причем это поздний Хайдеггер, этот эпизод был буквально за два года до его смерти. Поэтому вопрос: что он скрывает и на что выводит мысль? Каково ваше видение?

Копачева С. А.: Здесь я просто сошлюсь на некоторые биографические моменты. Прежде всего, о позднем Хайдеггере. Это, конечно, просто свидетельство, но на мой вопрос к Хайнриху Отту, человеку, довольно близко знавшему Хайдеггера, о позднем Хайдеггере и его профессиональной принадлежности, он мне дал прямой ответ: «Хайдеггер умер благочестивым католиком». И если мы посмотрим воспоминания Бернхарда Вельте, ректора Католической академии, человека, который служил заупокойную мессу по Хайдеггеру, то в этих воспоминаниях мы можем увидеть свидетельства о последнем годе жизни Хайдеггера. Вельте рассказывает о беседах с Хайдеггером, где они подробно обсуждали Экхарта и мистический путь богопознания. Можно вспомнить завещание Хайдеггера, в котором есть указание об отпевании по католическому обряду. Иными словами, присутствуют вот такие конкретные эпизоды.

И еще один момент, который непосредственно связан с религиозным опытом. В переписке Хайдеггера и Элизабет Блохманн, сейчас точ-

но не скажу дату, но в одном из писем Хайдеггер описывает, как они вместе с Элизабет Блохманн присутствуют на ночной службе в Бойронском аббатстве. Он описывает некое переживание, описывает скорее не на религиозном, а на философском языке, говоря о существовании перед лицом ночи и зла, но, тем не менее, мы можем на основании этого письма говорить о том, что называется непосредственным религиозным опытом.

Григорьев А.А.: У Сафрански есть описание эпизода, когда они идут мимо церкви, и Хайдеггер преклоняет колено ...

Хоружий С.С.: Я бы здесь чуточку вмешался. Эти естественно напрашивающиеся и всегда, как правило, звучащие вопросы о личном опыте философа, о биографических моментах («а как он сам-то?»), мне кажутся методологически нездоровыми и не очень должными. Человек высказал мысли, читайте. А заглянуть за «выговоренное», это, на мой взгляд, методологически нездоровое стремление. Это подобно желанию проникнуть куда-то путем взлома. Мне приходится немало читать лекций, докладов об исихазме, и я уже заранее знаю, что кем-то будет спрошено: «А вот сам-то ты занимаешься?»

Коначева С.А.: Я хочу сказать буквально два слова в связи с предыдущим замечанием Сергея Сергеевича. Выделение двух периодов (раннего и позднего Хайдеггера), и сосредоточение внимания именно на первом из них – не означает, что я их радикально разделяю. Это ограничение было просто связано с тем, что в рамках одного доклада невозможно сказать обо всем, поэтому я старалась более подробно говорить о фундаментальной онтологии.

Хоружий С.С.: В этой связи, ловя вас на слове, нельзя ли будет в перспективе иметь в виду, что и о позднем Хайдеггере, о его работе «Beiträge zur Philosophie» вы сможете сделать доклад у нас на семинаре?

Коначева С.А.: Да, конечно, если это будет интересно. Но в связи с «Феноменологией и теологией» мне все-таки кажется, что определение теологии Хайдеггер дает, хотя его можно и критиковать. С одной стороны, он дает определение науки, а с другой – дает различение онтических и онтологических наук, и определяет теологию как онтическую науку, как науку о вере, в конце концов.

Ахутин А.В.: То есть Хайдеггер рассматривает любую теологию в этом разрезе – как позитивную науку.

Коначева С.А.: Он дает определение теологии как позитивной науки.

Хоружий С.С.: Спорно, так как неясно, насколько вся наличная феноменология теологии, или, что называется, феноменальная почва теологического способа – насколько она удовлетворяет этому определению.

Ахутин А.В.: Ровно насколько удовлетворяет, настолько Хайдеггер и берет. Он ставит теологию в контекст наук, а там, где она туда не «ставится», он ее не рассматривает.

Хоружий С.С.: Понятно. Я и называю это недоопределенностью. То есть, он по умолчанию включает в свое определение вовсе не то, что другие простые люди считают теологией. Есть какие-то области, которые другие по праву считают теологией, а Хайдеггер не охватывает их своим определением и нам про это не говорит.

Ахутин А.В.: Можно сказать, что имеется в виду школьная теология, чтобы не сказать схоластика. Но у меня такой вопрос. Мы знаем, что хайдеггеровская философия строится в постоянном разговоре с греческой и даже с раннегреческой философией. И там, в раннегреческой философии (понятой, разумеется, как греческий опыт бытия – Хайдеггер говорит об этом), во всем этом объеме Хайдеггер находит то, что ищет в своей философии – философский опыт. То есть он находит философский опыт именно в ранней Греции. Как это соотносится в рамках той темы, о которой вы говорили?

Хоружий С.С.: Прежде чем начнется ответ, я сделаю маленькое продолжение этого же вопроса о греках. То, что Анатолий Валерьянович сказал, это, конечно, база: так мысль Хайдеггера и позиционируется. Но в то же время очевидно, что структура, или лучше выразиться, икономия «Dasein - Sein», взятая в оправе «Ereignis», не только соотносима, но даже, по сути, изоморфна икономии онтологии христианского дискурса. Здесь присутствует главный ключевой элемент – онтологический разрыв, другой формообразующий элемент – это икономия присутствия-отсутствия. Икономия присутствия-отсутствия – это в широком смысле общее, что и у греков, и у христиан, это их не разводит. Но что уже их разводит, это эсхатологическая перспектива. Это один из ключевых христианских элементов. Это, я думаю, на самом деле крупные такие вопросы, для ответа на которые потребуется еще один доклад.

Коначева С.А.: Да, верно, я это не затрагивала, в силу ограниченности жанра какие-то темы были вынесены за скобки. Раннегреческая философия для Хайдеггера это и поэтический опыт, и опыт досократиков, и, действительно, топосы мысли, где мы обращаемся к истине как непотаенности, несокрытости. Не случайно в лекционном курсе, посвященном Пармениду, Хайдеггер говорит об опыте Парменида как об опыте истины. Этот опыт истины как несокрытости возникает в тесной взаимосвязи с опытом священного и божественного, когда Хайдеггер говорит о взгляде Бога и ответном взгляде человека, отрицая обвинения греков в антропоморфизме в понимании божественного. То есть тема

священного у позднего Хайдеггера присутствует, в том числе и в отношении к досократикам.

Но это справедливо все-таки, если мы говорим о священном, о том, что Хайдеггер называет неведомым Богом. И, конечно, здесь при det[христианских корнях, при той очевидной структуре, о которой говорил Сергей Сергеевич [Хоружий], образ последнего Бога из «*Seitläge der Philosophie*», это все-таки опыт Бога, который противостоит всем прошлым богам. И не случайно Хайдеггер говорит, что он стоит вне всех рассчитывающих определений, таких как монотеизм, политеизм или атеизм. Соответственно, все эти представления уходят. И не случайно в знаменитом высказывании из интервью журналу «Шпигель», которое любят цитировать: «Только Бог может нас спасти», использовано выражение «*einer Gott*», неопределенный артикль, который практически никогда не употребляется по отношению к Богу.

Рунова Р. М.: Рассматривая понимание теологии Хайдеггером и не заглядывая в его личные обстоятельства, все равно хочется до конца понять, Бог для Хайдеггера – это Бог Авраама, Исаака, Иакова, или это бог философов и ученых?

Коначева С.А.: Я бы сказала, что не то, и не другое. Конечно, это не бог философов. Вся хайдеггеровская критика онто-теологии несет очень четкое и ясное отвержение этого образа. Сведение понятия Бога к «*cause sui*», к гаранту ценностей, – все эти сюжеты связаны с хайдеггеровским вопросом, как Бог приходит в философию. Когда философия понимает теологическое понятие Бога как логос сущего, как основание, то это приводит и к забвению Бытия, и к тому, что Ницше обозначает как «смерть Бога».

Но если говорить о позднем Хайдеггере, то я все-таки не рискнула бы сказать, что тот последний Бог, о котором он говорит – это бог Авраама, Исаака, Иакова. Это скорее попытка именно в рамках мышления дать сказаться этому опыту неведомого Бога. Хайдеггер говорит об этом: «*Vorbeigang*» последнего Бога, – это прохождение или даже проход мимо. Иными словами, это Бог, который близок в своей дали, и это ускользающий Бог. По крайней мере, это Бог, который не мыслится в персональных характеристиках. Другое дело, что сама персональность оказывается под вопросом не только у Хайдеггера. Если мы посмотрим, скажем, на Тиллиха, то увидим резко критическое отношение к теме личного Бога. Тиллих называет применение понятия личность к Богу как таковому – сомнительным достижением теологии XIX в. и популярных разговоров о религии. Тиллих будет говорить скорее о глубине существования. И в какой-то степени эти высказывания близки хайдег-

геровскому видению. То есть сама тема персональности Бога для богословов XX века не столь очевидна.

Хоружий С.С.: Простите, но я бы здесь все-таки провел довольно определенную грань между Тиллихом и Хайдеггером, сказавши, что «далеко кулику до Петрова дня». Тиллих богослов, вот тот самый теолог, и он выражает, как говорится, «свой вершок» протестантской религиозности, которая сегодня обмельела уже в достаточной степени.

Коначева С.А.: Я бы не ставила такие жесткие диагнозы.

Хоружий С.С.: Но Хайдеггер совершенно не здесь. Хайдеггер – философ, он сохраняет полагающее начало, производящее его дискурсы. Это – Бытие, и он сохраняет верность Бытию. Бог – полагающее начало другого дискурса, и друг с другом они не сводимы. Когда Хайдеггер трепетно следит, как сохранить верность Бытию, он не может говорить, что такое Бог, это не однозначно, не сводимо, не сказуемо. Здесь апофатический момент абсолютно необходим, когда мы говорим о философии, а не о биографии Хайдеггера.

Бахтурин Д.А.: Светлана Александровна. Вы несколько раз упоминали термин «вопрошание». Мне известна формулировка «вопрошание есть благочестие мысли». Но если мы рассматриваем вопрошание так, как это прозвучало в последних словах доклада, когда оно есть *молчаливое вопрошание*, и не опирающееся на представление, – то это благочестие чего?

Коначева С.А.: Если мы говорим уже о «*Beiträge zur Philosophie*», то конечно, это не совсем *молчаливое вопрошание*. Здесь Хайдеггер довольно четко противопоставляет два типа мышления: рассчитывающее, представляющее мышление и начальное мышление, которое, скорее, исходит из «основонастроений» – настроений радости, ужаса. То есть это мышление, которое из этой немоты, из этого ухода в молчание все-таки пытается дать слово Бытию, пытаясь стать языком самого Бытия. Удастся это Хайдеггеру или нет – это вопрос. Для некоторых «*Beiträge zur Philosophie*» – это нечто вроде горячечного бреда. Но ведь Хайдеггер писал, что в «Бытии времени» ему все-таки не удалось найти язык описания Бытия. В «*Beiträge zur Philosophie*» он пытается дать слово самому Бытию, так, чтобы в этом языке, уходящем от представлений, от субъекта и объекта, сказалось само Бытие.

Бахтурин Д.А.: Можно ли так переформулировать эту мысль: есть какое-то другое мышление – нетрадиционное, но, тем не менее, опирающееся на какой-то другой язык, то есть все равно же предполагающее использование языка, которого пока нет? Иными словами, есть другое мышление, оно все равно «языковос», но для него требуется какой-то другой язык. Вот так можно?

Коначева С.А.: Чтобы сказать, что здесь «осуществился» другой язык, надо возвращаться к более детальному разговору о «Beiträge zur Philosophie». В частности, во втором разделе Хайдеггер говорит о том, что другое начало – *начальное начало* – оно окликает начало традиционного мышления. И именно в этом обмене – оклика и отклика на призыв – осуществляется, совершается, обретается этот новый язык. То есть нельзя сказать, что в традиционном мышлении и языке ничего не случилось, но Хайдеггер находит другой язык в «обмене подачами» первого (метафизического) и другого начала.

Бахтурин Д.А.: Но было указано, что теология, в ряду других наук, все-таки как-то выделяется из общего ряда. И, тем не менее, инструментом обращения все равно будет мысль?

Коначева С.А.: Да, в той мере, в какой все-таки теология остается логией, в той мере, в какой она остается наукой о вере.

Бахтурин Д.А.: А в той мере, в какой она выделяется из этого ряда? Она все равно остается проходящей по ведомству мысли? То есть благочестие мысли все равно будет молчаливым благочестием, молчаливым вопрошанием мысли?

Коначева С.А.: На одном из конгрессов старых марбургцев, уже послевоенном, Хайдеггер обозначает отношение между философией и теологией как *analogia proportionalitatis*. Философия так относится к Бытию, как теология – к открывающему себя Богу. Иными словами, это определенное соответствие между отношением – к Богу и бытию. Сам тип этого соответствия он определять отказывается, он предоставляет это теологии – теология самостоятельно находит способ соответствия своему предмету, способ, укорененный в вере. То есть в эту сферу философия не вмешивается. Скорее, можно говорить о том, что у бытийно-исторического мышления может обнаруживаться какая-то «обосновывающая» функция по отношению к теологии, поскольку в этом мышлении раскрывается истина Бытия, которая предвещает раскрытие священного. В «Письме о гуманизме» Хайдеггер как раз выстраивает эту последовательность: только в свете истины бытия мы можем помыслить сущность священного, только в свете сущности священного мы можем говорить о божественном, и только в контексте понимания божественного мы можем задать вопрос, что же есть Бог. Вот так и выстраивается это отношение.

Н: Мы не можем не обратить внимание на тот факт, что в конце 1920 годов, когда появились уже работы М. Шелера, произошла какая-то странная демаркация. В частности, Хайдеггер максимально дистанцировался от теологических представлений. Важно понять, что происходило. Если на заре XX века Хайдеггер пережил кризис, отказался от

того способа сцепления разума и теологии откровения, который был в католической традиции, то, возможно, он стал искать иной способ. И мне кажется правомерным предположение, что он нашел свой способ соединения, когда Бытию дается голос и язык. И вполне возможно, что он дистанцировался также от других косвенных влияний, и потому пошел именно таким путем, как вы сказали. Можно так предположить?

Коначева С.А.: Не могли бы вы пояснить, какие влияния имеются в виду?

Н: Например, в одной из своих статей Хайдеггер писал, что смерть Бога и смерть собаки суть разные смерти. Еще будучи мальчиком, Хайдеггер, строгая деревяшку, чтобы добиться чистоты и точности линий, в конце концов ее всю сострогал. Об этом вспоминают его биографы. Я хочу сказать, что способ связи раскрывается не через влияния, а через мысль. И, возможно, именно этот способ и придал специфику всему тому, что создал Хайдеггер.

Коначева С.А.: Безусловно, это и освобождение от влияний. Когда Хайдеггер уже в 1950-е годы вспоминал о теологических началах своего философствования, он написал: «Исходное всегда остается будущим». Но это освобождение, которое одновременно все-таки что-то сохраняет.

Ивахненко Е.Н.: Светлана Александровна, скажите, мыслил ли как-то Хайдеггер о будущем теологии, о будущем веры вообще? Об отношении философии и наук, даже философии и техники в будущем, он неоднократно проговаривал. В частности, в последних интервью 1969 г., он говорил о том, что значение философии по-настоящему оценят и поймут через 300 лет. Есть ли подобные высказывания Хайдеггера относительно теологии и веры, о будущем веры?

Коначева С.А.: Собственно, о будущем веры, наверное, было бы сложно говорить, потому что это вера – это некий особый способ существования вот-бытия, и здесь о будущем говорить сложно. О науке же теологии в будущем, скажем так, он упоминал, в том числе на послевоенных конгрессах, старых марбуржцев. Но если в период фундаментальной онтологии он говорит о теологии как о науке, хотя и особой науке, то, выступая на этих конгрессах, он скорее говорит о том, что теология вряд ли вообще может быть наукой.

Ивахненко Е.Н.: То есть ее не ждет такой же взлет как и философию?

Коначева С.А.: Собственно о взлете здесь речь не идет. У «послевоенного» Хайдеггера есть знаменитый тезис: «наука не мыслит». Но в этом смысле слова о том, что теология наукой быть не смеет, – это можно понять как комплимент в адрес теологии: значит она все-таки мыслит, в отличие от науки.

Хоружий С.С.: Да, это именно комплиментарно, но явно с полным воздержанием от какой-либо конкретики.

Ахутин А.В.: Мне очень понравился доклад, и прежде всего, я хочу сказать большое спасибо Светлане Александровне. Материал, тема, да и сама субстанция, о которой шла речь, действительно, очень сложные. В докладе все прозвучало компактно, и, по-моему, очень ясно. И для меня что-то стало яснее.

Все знают, что Хайдеггер прошел очень большую философскую историю в своем собственном развитии, но, тем не менее, мало найдется мыслителей столь систематических, то есть верных своему собственному направлению от начала и до конца. Поэтому выхватывать какие-то фрагменты и их рассматривать особенно трудно, поскольку все они будут цепляться за остальные фрагменты. Но коротко я хочу сказать следующее.

Когда мы говорим о Хайдеггере как о философе, то прежде всего, должны, понять и увидеть, что он радикальнейшим образом переосмысливает само мышление. Это напрямую оспаривание картезианского понятия мысли как отстранения, как рационального прослеживания и т. д. Это то, что, условно говоря, существует под именем рационализма. Он переосмысливает мышление чуть ли не прямо противоположным образом тому, как оно понималось в картезианской традиции, а именно: мышление – это слушание, это *раскрытие* внимания, размыкание туда, где ничего, вроде бы, и не мыслится.

Он добирается до внимательного анализа игры между первым началом, которое может называться принципом (положим, вот это – античные первоначала), и тем, что – как бы *раньше*, или тем, что всегда имеет значение *Другого*. Какое это *Другое*, сказать нельзя, важно только, что это – *Другое*. Поэтому ясно, что никакого языка, никаких понятий заранее у нас нет. У нас есть только одно – вот это вопрошание, не в смысле допрашивания, а в смысле открытости ушей, глаз, внимания. Это первое.

И второе. У Хайдеггера есть понятие *Beherrschtheit*, сдержанность. Сдержанность в этом же тексте «*Beiträge zur Philosophie*» – одно из фундаментальных определений внимания к первичному, и к раньше, чем первичное. Не суетись, не спеши, не торопись все это немедленно обозначить, дай ему *самому сказать*. В этом отношении поэтический опыт, конечно, для Хайдеггера – решающий, решающий именно в том смысле, что поэт не сочиняет свои стихи, а он их как-то слышит, он дает им *сказать*. Он дает сказать слову, теме, переживанию сказать и т. д. Недаром любимый глагол Хайдеггера *lassen*¹⁸ – дать сказать, дать другому быть в его собственной дружости, – здесь распространяется на самые принципиальные вещи. И этот оборот, как мне кажется, касается

не столько богословия, сколько религиозного опыта в самом что ни на есть его *опытном смысле*. Это разомкнутость самого этого опыта в возможность. Здесь звучит позитивность не только богословия, но позитивность самой веры, самого опыта веры, его склада, его позитивного устройства. Здесь надо позволить быть чему-то, о чем никто ничего не знает, не может сказать, поскольку этого опыта слов нет.

Но здесь нужна *открытость*, нужна какая-то возможность дать сказаться *другому*. С этим связана категория историчности, причем не эсхатологической окончательности, а историчности самой эсхатологии. Вот это странное сочетание: где всякий свет Бытия трактуется как *просвет*, возможный просвет. Так что там, за этими шторами, еще возможны некие иные просветы. Всякое откровение имеет характер лишь просвета, а не самого света. Для самого света нужно оставить возможность, дать ему возможность быть.

На этом я заканчиваю свой комментарий к докладу. Но хочу сказать еще несколько слов по поводу вступительных замечаний Сергея Сергеевича [Хоружего] о том, что философия держится Бытия, а вера держится личного Бога, поэтому между ними, собственно, нет никаких взаимоотношений. Мне представляется, что есть, во всяком случае есть это задача: решить это разно-бытие.

Хоружий С.С.: Отношения есть, но нет переводимости.

Ахутин А.В.: Вот о переводе я как раз и хочу сказать. Я обращаю ваше внимание на очень простое обстоятельство перевода как такового. Когда в III веке до нашей эры в Александрии взялись переводить Тору с иврита на греческий, то столкнулись с трудностями при переводе знаменитого места из «Исхода» (неопалимая купина), где сам Бог ближайшим образом подходит к человеку, и человек спрашивает Его: «Как твоё имя?». На иврите Он говорит нечто, что не содержит в себе ни глагола настоящего времени, ни причастия от глагола настоящего времени, то есть ни быть, ни есмь, ни сущий. А переведено это и вошло в каноническое Писание как: «Я есмь сущь». Это переведено и на язык греческой философии. Значит, в самом Писании, хотим мы этого или нет, – это задача греческого богословствования, переведшего этот текст на базе греческой онтологии, неоплатонической онтологии. И это личный живой Бог, который с тобой общается. Чтобы показать развитие этого сценария, приведу еще эпизод с Иосифом. Бог говорит: «Пойди к фараону», – «Кто я такой, – говорит этот пастух, – чтобы идти к фараону?». «Я буду с тобой». То есть уже живее и ближе трудно сделать. Потом еще эпизод, человек говорит: «Хорошо, мы-то тут с тобой, а вот я приду к своим, и они меня спросят: “Кто с тобой говорил? Как ему имя?”». Это же просто личный разговор. Куда больше? А вместе с тем именно в тот

момент, именно в том средоточии, в том самом имени и случилась эта встреча, которая требует решения.

То, что я вам сказал, разумеется, не мои изыскания. Я спросил про это у своего друга, очень глубоко погруженного в иудейскую традицию. Он мне сказал, что, во-первых, в иврите нет «быть» в настоящем времени, а, во-вторых, в библейском иврите не может быть и причастия настоящего времени. И переводить это можно по-разному, примерно так: «Я вас выведу из Израиля, каким был, таким еще буду», – в смысле неожиданным. «Встань, – говорит Он Аврааму, – от земли твоей, от дома родства твоего и иди». Как это можно было предвидеть, как это можно ожидать? И тут в отношении человека с Богом входит история как божественная необходимая вещь, а не как случайность, которую надо поскорее преодолеть. Она нужна зачем-то, хотя, конечно, иудеи меня тут поправляют, что сначала надо было сделать большой грех, а после этого история началась.

Григорьев А.А.: Владимир Семенович Черняк, в свое время писал статью, где он обсуждал греческий миф и вот это самую проблему перевода с иврита. И там было очень четко высвечено следующее. В греческом мифе то, чего не было – того нет, а то, что есть – есть сейчас и всегда. А вот в иудейской традиции то, что было – было, что будет – будет, что есть – есть. Вот в этом принципиальная разница позиций.

А мой вопрос немножко вбок, но связан с тем, на что Хайдеггер пытался ответить. Он не нащупал язык, но он нащупал нечто другое. Он этим никогда не занимался, а меня как раз это интересует. Я имею в виду метафизику европейской музыки. И связана эта тема, во-первых, с понятием настроенности. Мы настраиваем музыкальный инструмент, например. Во-вторых, эта тема связана с понятиями слушания и слышания, что связано, в свою очередь, с музыкальными образами, восприятием музыки. И в-третьих, – эта тема связана с возможностью невербального ответа, невербального общения. То есть, нет понятийной, языковой оформленности этого общения, тем не менее, мы что-то слышим, переживаем и наполняем некими смыслами, что, в общем-то, присуще хорошей классической музыке.

Когда здесь обсуждался вопрос о языке, то в музыке нет этого словесного языка, тем не менее, что-то звучит, и оно воспринимается как просвет, как упование, как обещание... У музыки есть некий язык, который определенным образом организован, но не по канонам вербального языка. Есть такая замечательная формула: «Говорить, но не выговаривать».

Хоружий С.С.: Здесь у нас рискует начаться уже совсем другой разговор, о внедискурсивных жанрах. Конечно, та ниша, о которой вы го-

ворите, у Хайдеггера занята поэзией. Вопрос об отношении поэзии и музыки – тема сия еще велика есть.

Коначева С.А.: И само строение «*Beiträge zur Philosophie*», не случайно Хайдеггер называет это не системой, а фугой бытия.

Ахутин А.В.: Эта тема хорошо развивается у теологов. У Христа Яннараса есть работа «Хайдеггер и Арсопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога». Кроме того, Жан-Люк Марион сейчас активно развивает эту тему. А Хайдеггер активнейшим образом способствует ее пониманию.

Хоружий С.С.: Работа Яннараса – это все-таки его ранняя вещь, это болес-менее азы, сегодня уже неудовлетворительные.

Щукин Д.: Вопрос немножко в продолжение того, что уже звучало. Были сказаны такие фразы: «Бытие не есть Бог», «Бог нуждается в Бытии», «Нет тождества Бытия и Бога». К этим высказываниям возникает много вопросов. Ну, хотя бы, что может означать слово «нуждается» и сама эта модальность применительно к Богу, вообще как она понимается?

Коначева С.А.: Это было произнесено опять же в связи с «*Beiträge zur Philosophie*». «Нуждается» в данном случае для Хайдеггера означает, что Бог не стоит над Бытием, или наоборот. То есть, конечно, «нуждается» здесь надо поставить в кавычках, нуждается в Бытии именно как в этом открытом пространстве, в котором Бог принадлежит самому себе. Хайдеггер говорит не только о «нужде» в Бытии, но даже и о том, что последний Бог «нуждается» в человеке. Готовность к приходу последнего Бога и выражает эту нужду. То есть это такая взаимная принадлежность. Можно сказать, что именно в Бытии как в событии, в котором раскрывается истина, собственно, это и возникает этот простор, просвет, о котором говорил Анатолий Валерьянович [Ахутин]. В нем мы раскрываем способ явленности Бога, готовность к его приходу. И в этом смысле да, Бог «нуждается» в человеке. При этом Хайдеггер в «*Beiträge zur Philosophie*» использует терминологию нужды для того, чтобы сказать, что и Бытие нуждается в человеке. И одновременно человек отдается в собственность Бытию. Это такое слушание Бытия, которое одновременно означает принадлежность (*gehören* – принадлежать). Бытие нуждается в человеке как отдающем себя Бытию, спрашивающему о Бытии и стоящим между Бытием и сущим.

Хоружий С.С.: Здесь, конечно, сам собой напрашивается дискурс любви и еще один из больших вопросов: почему у Хайдеггера этого дискурса нет и никогда не было?

Коначева С. А.: Сафрански все-таки вычитывает философский эрос в «*Beiträge zur Philosophie*», но это, конечно, большой вопрос.

Хоружий С.С.: Одним словом, перспективы у нас большие. Еще один вопрос, и я думаю, будем считать его заключительным.

Бахтурин Д.А.: *Вопрошание* само по себе в русском языке является активным глаголом. Я хотел спросить, как с этим глаголом обстоит дело в немецком языке? *Вопрошание* к Бытию, *вопрошание* благочестия, есть ли в немецком языке та самая пассивность слушания, которая может быть воспринята как музыка, которая к нам приходит, как пассивное «ожидание», но не «выколачивание» ответа. Аналогичное соображение возникает и по отношению и к вопросу о нужде. Какие еще могут быть русские транскрипции *вопрошания*? Потому что само по себе *вопрошание* – это весьма активное действие, активная позиция.

Хоружий С.С.: Да, язык ведет за собой, вы правы. В русском языке *вопрошание* – это уже почти *выспрашивание*.

Ахутин А.В.: Так в «Бытии и времени» это подробно разбирается. Есть тот, кому или чему задается вопрос, есть то, по поводу чего этот вопрос, есть то, чего хотят выяснить – все это входит в задавание вопроса. А что касается последних работ Хайдеггера, то там эта структура *вопрошания*, конечно, разрушается. Она сводится к тому, что Хайдеггер называет своим словом «*fragwürdig*», то есть достойное вопроса, по-русски трудно сказать, «достовопросное». Оно же – синоним «*denkwürdig*», которое переводится буквально «достоинное мысли», а в словаре переводится как сомнительное. Это вот соединение. Кроме того, в «*Beiträge zur Philosophie*» на этом месте он ставит два слова – классическое греческое «*ἔρστανειν*», то есть удивление, и «*ἔρρηνειν*», то есть предчувствие, догадка. Вместе эти разные слова означают внимательную открытость, прислушивание, которое дает возможность прийти. Не так придет Бог «как тать в ночи», «только не знаем, когда», а само странство возможного открывает это вопрошающее прислушивание, внимание.

Хоружий С.С.: Мне кажется, очень уместно, чтобы это было заключительными словами нашего заседания. Мы совершили полный круг дискурса, надеемся, что продолжение последует. Спасибо, Светлана Александровна.

1 В письме Э. Кребеу Хайдеггер пишет: «Теоретико-познавательные исследования, относящиеся главным образом к теории исторического познания, сделали для меня проблематичной и неприемлемой систему католицизма, хотя и не христианство и не метафизику, которые теперь имеют для меня совершенно новый смысл...». Цит. по: Родигер Сафрапски. Хайдеггер, германский мастер и его время. М., 2002. С. 156. Прим. ред.

-
- 2 Мартин Хайдеггер и теология. М.: Институт философии РАН, 1974. Ч. 1–2. (пер. с нем. В. К. Зелинского).
- 3 *Der spätere Heidegger und die Theologie*. J. M. Robinson / J. B. Cobb (Hg.). Zürich/Stuttgart, 1964.
- 4 Второе издание этого сборника осуществлено в 1980 г., первое его издание вышло в 1959 г. Прим. ред.
- 5 *Geismann-Siefert A. Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*. Freiburg/München: Alber, 1974. (А. Гейманн-Зайферт – профессор философии Университета заочного обучения в г. Хагерл).
- 6 *Благоволарю* – нем.
- 7 *Otto R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. 1917. На русском языке: Отто Р. Священное. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. (пер. А.М. Руткевича)
- 8 *Heidegger M. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik // Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe, Bd. 60. Frankfurt a. M., 1995. S. 309.*
- 9 Фроштовские записи Райшаха, которые после его гибели Анна Райшах передала Эдди Штайн, начиная с 1918 года, активно циркулировали среди феноменологов.
- 10 *Heidegger M. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. S. 308.*
- 11 Гуссерль пишет: «Я не оказал ни малейшего влияния на переход Хайдеггера и Окслера на почву протестантизма, хотя меня лично может только обрадовать тот факт, что они заняли позицию “не-догматических протестантов” и свободных христиан». Цит. по: *Sheehan T. Heideggers «Introduction to the Phenomenology of Religion» 1920–1921 // The Personalist, 1979. Vol. 60. University of Southern California, Los Angeles. P. 313.*
- 12 Этот курс, как и работа «Философские основания средневековой мистики» опубликован в Собр. соч. Хайдеггера (Т. 60). *Heidegger M. Einleitung in die Phänomenologie der Religion // Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe, Bd. 60. Frankfurt a. M., 1995. S. 3–159.*
- 13 *Хайдеггер М. Бытие и время*. М.: Ad Marginem, 1997. С. 180.
- 14 Там же. С. 10.
- 15 *Heidegger M. Phänomenologie und Theologie // Phänomenologie und Theologie. Frankfurt a. M., 1970. S. 18.*
- 16 *Ibid. S. 31.*
- 17 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) Gesamtausgabe, Band 65. Fr. a. M., 2003.*
- 18 *Lassen (нем.)* – вельшь, поручать, заставлять.