

ИЗМЕРЕНИЯ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ. ГАДАМЕР О ФИЛОСОФИИ ХАЙДЕГГЕРА

Н.З. Бросова

Название данной статьи – парафраз названия гадамеровской работы 1981 г. “Религиозное измерение”. В ней с достаточной осторожностью рассматривается сложная проблема взаимоотношения философии М. Хайдеггера с религией и теологией. Эта проблема не теряет своей дискуссионности и актуальности уже полвека. Вместе с тем герменевтическая призма, через которую Гадамер воспринимает хайдеггеровское философствование и излагает – в ряде работ – свою точку зрения, требует небольшой экспозиции вопроса.

Тема языка, Слова, речи широко дискутировалась на рубеже веков – помимо специализированного направления сравнительного языкознания также в философии и теологии. В философии она представляла собой специфическую вариацию темы субъекта: критика языка варьировала критику сознания, предпринятую Кантом. Требования нового языка, новой лексики были направлены прежде всего против логико-понятийной системы Гегеля, они свидетельствовали о необходимости новой методологии познания, что влекло за собой обновление проблемы понимания, объяснения, истолкования (как она формулировалась Витгенштейном, Бергсоном и др.). Это было в равной степени важно и для неокантианства, и для гуссерлевской феноменологии, и для философии жизни, и для аналитической философии.

В теологии герменевтика имела давнюю историю и традицию; ее особенный характер проистекал из особенности текста, к которому она относилась. Текст Библии, обращенный к человеку (и предполагающий понимание), включает в себе сверхъестественную истину, что превосходит логическую возможность такого понимания. Подобное сочетание обуславливает и специфическую герменевтическую ситуацию; над ее разрешением

трудилась полуторатысячетная герменевтическая традиция¹. В теологии герменевтика является предваряющей ступенью экзегезы; их совместная задача – сделать понятным не буквальный, подлинный смысл Св. Писания. Герменевтика вырабатывает правила и принципы толкования, экзегетика применяет их к конкретным текстам. Тем самым в библейской герменевтике уже давно разрабатывалась проблема операционального аспекта языка, текста – и соответственно – вербализованной мысли². Еще со времен Оригена различали основную оппозицию *буквального* и *типического* (но не переносного) смыслов. Именно последний обладает назидательным характером, поскольку включает в себе указание на грядущие события, на будущее. Тем самым проблема будущего, а значит времени и истории, изначально входила существенным компонентом в библейскую герменевтическую традицию. Причем эта темпоральность несла в себе значительную онтологическую интенцию (представляется, что именно данный онтологический потенциал библейской герменевтической традиции привлекал М. Хайдеггера, который не случайно, еще будучи студентом теологического факультета, специализировался в фундаментальной теологии).

Тему религиозного измерения философии М. Хайдеггера Гадамер начинает с марбургского периода. Здесь важно также указать на специфическую марбургскую атмосферу и традицию, которую Хайдеггер весьма учитывал, составляя в 1922 г. свой “*Curriculum vitae*” для собственной марбургской профессуры. В 1529 г. в Марбурге был основан первый в Германии протестантский университет³;

¹ Еще Августин считал, что нужно согласиться с многозначностью, т.е. с вариативностью толкований некоторых библейских мест; в настоящее время такая позиция отклоняется.

² Это самый первый узловый момент, на который здесь следует указать. Библейская герменевтика существует в горизонте (вербализованного) языка, не акцентируя его внеязыковую причину или основу. Но Хайдеггер почти с самого начала задавался вопросом иной природы языка и речи (проблема заявлена уже в “Бытии и времени”: как противопоставление подлинной речи и “болтовни”, “толков”... В сфере “*Gerede*” не может возникнуть понимание). Позднее это выразилось в тезисах: основой речи, языка является молчание, тишина. Известное высказывание *язык – дом бытия* тоже показывает изначальную дифференцию: дом – не то же самое, кто в нем обитает. И при всей значимости обиталища приоритет, по Хайдеггеру, следует отдать бытию, точнее, вопрошанию о нем. Библейская герменевтика, конечно, не задается такого рода вопросом.

³ Этому предшествовали важные события: в 1527–1528 гг. в Германии развернулся процесс секуляризации, т.е., целенаправленного ограничения экономического, юридического, политического и общественного влияния церкви. В Марбурге изначально доминировали францисканцы: 1228 г. – основание госпиталя св. Франциска супругой покойного ландграфа Людвига IV Элизабет. Но уже к началу XVI в. общественно-политическая атмосфера радикально меняется.

несмотря на усилия, католичество не смогло достаточно закрепиться в нем. Университет вновь расцветает после 1866 г., в правление Пруссии. Здесь на евангелическом факультете преподавали такие ученые, как В. Херрман (теология переживания, *Erlebnistheologie*), А. Юлихер, В. фон Баудиссин, А. фон Гарнак, К. Мирбт, Х. Бёмер, Р. Отто, Х. фон Зоден и др. Они внесли особый вклад в развитие религиоведения и истории церкви. Однако марбургская школа в значении некоего идейного единства ассоциируется не с теологией и историческим религиоведением, а с неокантианством: Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер, Н. Хартманн. Но в начале 20-х годов XX в. на марбургском философском небосклоне уже восходили новые звезды. И в теологической среде намечались тенденции к преодолению задержавшейся на научном горизонте либеральной теологии. Итак, Марбург демонстрировал выраженную ориентацию на научно-исторический подход, протестантский критицизм, который затрагивал методологические основы теологии, философию ценностей⁴, феноменологию, также и феноменологию религии.

Мировоззрение Хайдеггера складывается и развивается в обстановке интенсивных философско-теологических контrovers. Гадамер пишет о 20-х годах как о начале такой полемики, связывая ее с формированием диалектической теологии (в 1924 г. на заседании Марбургского теологического общества выступил с докладом Э. Турнэйзен, “первый вестник диалектической теологии”, который получил одобрительные, хотя и не без оговорок, отзывы местных теологов). Но в действительности “бурная эпоха” началась раньше. Либеральная теология, модернизм, неосхоластика были различными формами, в которых западное христианство старалось, с одной стороны, противостоять общей тенденции секуляризации знания, мышления – и, с другой стороны, пыталось решить проблему самоидентификации. Это представлялось как необходимость произвести расчет с традицией, с собственной историей и было в своей основе весьма противоречивым процессом. Например, движение неосхоластики, к которому живо относился Хайдеггер, инициировалось официальным католицизмом в качестве ответа на вызовы либеральной теологии, фактически на всю, идущую от Канта тенденцию разрушения метафизики. В этой оппозиции (теологии и философии) дело, по сути, шло о природе и границах мыш-

⁴ Гадамер отмечает значительную роль шелеровской феноменологии и его концепции материальных ценностей в общей философской атмосфере того времени. Кстати, на Шелера и католики возлагали надежды, связанные с перспективами преодоления кантовских антиметафизических импульсов (недостаточность кантовского этического формализма, на что обращал внимание Шелер). Правда, эти надежды быстро рассеялись.

ления⁵. Философия явно занимала сторону подчеркнуто секуляризованной мысли и представляла эту форму как единственно истинную. Теология же стремилась определиться не только в отношении себя самой, но и в своем отношении к философии (диапазон здесь был очень широким: от Э. Жильсона, который считал, что философия обязана теологии большей частью своих тем, до К. Барта, который был убежден в их принципиальном несовпадении).

В “Религиозном измерении” Гадамер охарактеризовал два начала, достаточно ярко выраженных уже у молодого Хайдеггера, – религиозную ангажированность и страстную склонность к философии. Собственно, они выступали своего рода личностными характеристиками, и Гадамер считал, что в их балансе приоритет, несомненно, принадлежал мышлению. М. Хайдеггер был прежде всего философом уже по своему складу – даже тогда, когда он еще “как теолог и как мыслитель находился в поиске”. Немаловажную роль в закладывании основ играла и “малая родина”, где обе христианских конфессии, католичество и протестантизм, демонстрировали активную церковную жизнь. В уже упомянутой Автобиографии 1922 г. М. Хайдеггер написал: “Стремление выйти за пределы дозволенного привело меня к критическим изысканиям Франца Овербека и вообще познакомило с протестантскими исследованиями по истории догматики”. Такая изначальная установка на преодоление границ действительно позволила ему выдвинуться из рамок собственной конфессии. Гадамер не раз упоминал о “радикализме хайдеггеровского вопрошания”, который был “инобытием” протестантского критицизма и который “вовлекал в свое предметное поле и теологию”⁶.

⁵ Роль, которая отводится в западном христианстве мыслительному, рациональному началу, – отдельная, чрезвычайно важная тема. Здесь необходимо отметить, что речь идет не только о разработках онтологизированной логики, но и о признании широкой компетенции за познающим субъектом, за мышлением как таковым. См., например, в “Lexikon für Theologie und Kirche” статьи: Dogma, Dreifaltigkeit, Glauben, Logos, Metaphysik, Offenbarung, Theologie и др. Немаловажно и уже упомянутое обстоятельство, что Хайдеггер остановился в своем выборе на фундаментальной теологии (до XVII в. – апологетике), занимающейся рациональными основоположениями сверхъестественной теологии, т.е. учения о Боге, которое включает тему Откровения и откровенного знания. Одной из основных задач апологетики является критическое рассмотрение и опровержение неортодоксальных (некатолических и нехристианских) теоретических позиций. При этом настаивается на принципиальном различии сверхъестественного и иррационального (откровенное знание сверхъестественно, но не иррационально) (Lexikon für Theologie und Kirche. (далее LfThK). I. Aufl. Freiburg im Bresgan, 1938. Bd. X: “Theologie”. S. 65–77).

⁶ В данной позиции можно с некоторыми оговорками распознать также кантовскую методологическую установку на критическую проверку мышлением собственных основ.

Здесь можно остановиться на трех главных тематических областях, в которых Гадамер выявляет религиозно-теологическое измерение хайдеггеровской мысли: **язык/мышление; проблема человеческого бытия (Dasein) и собственно тема теологии и Бога.**

По убеждению Гадамера, основная тема Хайдеггера, оформившаяся еще к началу 20-х годов, – тема языка и соответственно выражения мышления, т.е. его своеобразная феноменология. То, что они представляют собой разные, хотя и взаимосвязанные явления, не акцентируется специально, но проходит красной нитью во всех гадамеровских работах о Хайдеггере. Принципиальный вопрос о первенстве какой-либо стороны не решается однозначно. Впрочем, вспоминая марбургские лекции по Аристотелю, Гадамер приводит точку зрения своего учителя: потенциал языка должен служить мышлению⁷. Это утверждение стоит, приняв к сведению, соотнести с другими приводимыми высказываниями – есть нечто, принуждающее само мышление⁸. И здесь обнаруживается вектор, который указывает в направлении горизонта сакральности. Этот горизонт никогда не упускался философом из виду; на него позже был перенесен основной акцент хайдеггеровских размышлений.

Названная тема со всей определенностью заявлена в “Бытии и времени”. Его праформой Гадамер считает хайдеггеровский доклад на уже упомянутом заседании Марбургского теологического общества в 1924 г., где молодой профессор сформулировал свое понимание подлинной задачи теологии: искать Слово, которое приводило бы к вере и сохраняло в ней. Правда, нужно заметить, что в 1924 г. такой тезис служил развитию уже достаточно давно обсуждаемой темы; в 1922 г. дискуссию возобновила статья К. Барта “Слово Бога как задача теологии”⁹. Поиски такого Сло-

⁷ См.: *Gadamer H.-G. Vom Anfang des Denkens // Gesammelte Werke. Tübingen, 1987. Bd. III.*

⁸ См. о Was heisst Denken? в *Gadamer H.-G. Ethos und Ethik (MacIntyre u.a.) // Ibid. S. 374.*

⁹ “Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie”. Годом раньше только что прибывший в Марбург Р. Бульгман публикует свою “Историю синоптической традиции”, в которой с помощью формально-исторического метода анализировались тексты Евангелий. К этому анализу был привлечен широчайший диапазон источников: от долитературной (фольклорной) традиции, коренящейся в жизни раннехристианских общин, до редакционных работ над уже фиксированным текстом. Специфику языка и языковых изменений Бульгман выдвигает в качестве критерия при определении возраста текста и его аутентичности. Однако научно-критический подход не помешал ему утверждать необходимость подлинного слышания евангельского Слова, т.е. необходимость своего рода “герменевтических усилий”, для которых, согласно Бульгману, было явно недостаточно только лишь рационалистической компоненты.

ва не должны были основываться на психологическом фундаменте, ведь психологические состояния субъективны и преходящи. Найти Слово, приводящее к вере, относительно легко, если умело использовать аффекты, настроения, эмоции человека. Но каким Словом можно удержать, сохранить веру? И если принять, что вера – все же не рядовой психологический феномен и также не является моментом рациональности, хотя допускает рефлексию *post factum*, то остается вопрос: каков характер воздействия на нее Слова, речи, языка? Сам факт такого воздействия бесспорен – ведь как раз библейская, особенно новозаветная герменевтическая традиция называет проповедование (Иисуса Христа), свидетельствование (апостолов), провозвестия (евангелистов), Откровение (Иоанна и пророков) в качестве такого созидającego веру Слова. Иными словами, в теологии оформлялась установка на преодоление психологизма и формального историцизма – примерно так, как это происходило в секуляризованном философском знании. Подобная установка подвела к радикальному переосмыслению проблемы высказывания о Боге (что не могло не поколебать самые основы как систематической, так и исторической теологии).

В философии того времени слово, речь, язык воспринимались по преимуществу в научно-методологическом контексте. Господствующие направления феноменологии, неокантианства (и марбургская школа) отличались особым акцентированием методической строгости и ориентацией на научность, понимаемую как воплощение математической точности (Гадамер говорит о “триумфе метода бесконечно малых”)¹⁰. Апофеоз математизированной научности послужил основанием для хайдеггеровской критики объективирующего мышления, расхождения с Риккертом¹¹, дальней-

¹⁰ Собственно, схоластические споры об универсалиях не в меньшей степени, чем развитие физики и математики, были тео-логико-филологической почвой, которая подготовила математическую проблему бесконечно малых.

¹¹ Риккерт четко разделял математику и логику; это положение было принято Хайдеггером, который еще в 1912 г. посещал риккертские семинары по логике, а в 1915 г. характеризовал логику как важнейшую и наиболее интересную (для него) философскую дисциплину. Но следует также учесть значимость методологических ресурсов схоластической традиции, которая тогда признавалась Хайдеггером – наряду с необходимостью корректировать эту традицию. С одной стороны, он намечает пути преобразования аристотелевской логики, с другой стороны, усматривает в схоластике большой потенциал, который заключается, помимо прочего, в возможном единстве аспектов формализации и семантического анализа. Не в последнюю очередь это объясняется спецификой средневекового мышления, для которого предметная ценность (*Sachwert*) доминирует над ценностью Я (*Ichwert*), почему средневековая схоластика не знакома с гипотезированным психологизмом. Разумеется, расхождение Хайдеггера с позицией Риккерта объясняется не только разными трактовками логики и ее перспектив.

шей критики Гуссерля. Современные притязания математики на универсализм, на идеал научного знания и методологии, по мнению Хайдеггера, завышены, хотя в регионально-онтологическом аспекте эта наука весьма значима. Приемы, претендующие на универсальный характер, должны удовлетворять важному условию: они должны сохранять возможность работы с областью значения, это значит – со словом. Но и язык обязан быть живым, произрастать из реальной, фактической жизни.

Гадамер отмечает: именно такой герменевтический подход, соединенный с установкой на изначальный бытийный опыт¹², позволяет говорить, что историко-философские лекции, которые М. Хайдеггер читал в самом начале марбургского периода, уже разрабатывали тему герменевтической ситуации. Его интерпретации Платона, Аристотеля¹³, Декарта, Канта высвобождали основополагающие понятия от наслоений традиции. Гадамер подразумевает не только историко-философскую интерпретацию, но прежде всего схоластически-томистскую (что касается великих греков), поскольку подчеркивает, что смысловым горизонтом выступали теологические вопросы, “которые с самого начала теснились” в молодом ученом. Борьба с любой, в том числе теологической, традицией, это борьба с ее языком. Для Хайдеггера это означало прежде всего выяснение отношений с “линией Аристотеля”, “Мастера традиции”, у которого он, по собственному признанию, “учился мыслить” (что подразумевает нечто большее, нежели простое овладение логикой понятий). И здесь герменевтический подход интегрировался в феноменологию – к ней Хайдеггер тогда явно относил и собственную позицию. Но, как замечает Гадамер, в марбургских историко-философских интерпретациях уже явственно проступало отличие хайдеггеровского феноменологического метода от гуссерлевского. Помимо принципиальной оппозиции онтологизма и трансцендентальной субъективности было заметно расхождение и в понимании собствен-

¹² Гадамер не раз указывает на бытийно-экзистенциальное измерение хайдеггеровского мышления, но вместе с тем акцентирует лишь герменевтически-языковой горизонт его философствования. Однако названная установка на изначальный бытийный опыт представляется все же самостоятельным аспектом, который равен по значимости аспекту языка. Именно эта установка обеспечивает последующую хайдеггеровскую тенденцию к онтологизации времени и истории, логики, истины, самого мышления.

¹³ Лекционный курс зимнего семестра 1924/25 г.: *Heidegger M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles // GA. Bd. 61. Frankfurt/Main., 1985.* Вместе с тем еще в своей докторской диссертации 1916 г. он пишет о необходимости переосмотреть некоторые укоренившиеся стереотипы, в частности тезис о “рабстве” у Аристотеля.

но феномена. Гуссерль исходил из рефлектирующего, т.е. понятийного сознания; феномены, которые он выбирал для исследования, были не просто психологическими состояниями, но коррелятами данного интендированного сознания. Использование интенции обеспечивало прежде всего понятие интенционального предмета, помысленного предмета – и тем самым феномена. Хайдеггер же подчеркивал до- или внерефлексивную основу феномена, акцентировал в этом понятии не аспект данности, определенности, дефинированности, а некую неуловимость, неопределенность, недефинированность, внерациональное содержание. Он обращал внимание именно на непрозрачную, неопределяемую до конца основу феномена, на то, что в более поздних работах станет называться неподрачетным (*Unberechenbares*), иными словами, фиксировал разноуровневый характер феномена одновременно с его целостностью, единством. Разумеется, такое принципиальное положение отразилось и в хайдеггеровской трактовке языка, и в его понимании человеческого бытия, и в его истолковании сущности религии и теологии.

Относительно языка это нашло выражение в подчеркивании его инаковой, внеязыковой природы (как упоминалось выше), в утверждении не поддающегося точным прогнозам движения смысла, а также в принципиальной невысказываемости какого-либо смысла до конца. Именно здесь могло открыться, по выражению Гадамера, “то измерение, в котором язык проявится в своем противоречивом (*gegenwärtigen*) бытии, в котором он может пригодиться теологу для понимания Божественного Слова”¹⁴.

В статье “О начале мышления” (“*Vom Anfang des Denkens*”, 1986) Гадамер замечает, что Хайдеггер никогда не забывал о лютеровском высказывании: подлинный христианин должен отречься от Аристотеля. 20-е годы отмечены особым интересом Хайдеггера к раннему Лютеру, но в его отношении к Аристотелю явно перевешивал философ. Гадамер описывает хайдеггеровский лекционный курс 1924 г., в котором освобождаемый от схоластических наслоений Аристотель уже не выглядел всего лишь феноменально точным “аптекарем” по образному выражению Г. Когена¹⁵. Весьма вольные с точки зрения филологии истолко-

¹⁴ *Gadamer H.-G. Die Marburger Theologie // Gadamer H.-G. Heideggers Wege. Tübingen, 1983. S. 31.*

¹⁵ В статье 1986 г. “Один путь Мартина Хайдеггера” (*Gadamer H.-G. Der eine Weg Martin Heideggers // Gesammelte Werke. Bd. III.*) Гадамер пишет об особой значимости лекционных курсов для понимания хайдеггеровского мышления – называя именно этот текст важнейшим и замечая, что сам Хайдеггер нашел бы кое-что новое в этом своем раннем произведении, если бы прочел его глазами того, кто не был бы им самим.

вания важнейших понятий “Никомаховой этики” обладали безусловно привлекающим достоинством. Они указывали на такой способ знания, который в принципе не позволял объективировать себя до конца, как это подразумевает научная объективность. Иными словами, речь шла о специфическом знании конкретной экзистенциальной ситуации. Так, например, понятие *φρόνησις*, отграничиваясь от других видов практического/технического знания, истолковывалось как совесть (“Das ist das Gewissen!”). Феноменологически прочитанный Аристотель открывал новое понимание бытия – подвижного, обладающего разными уровнями и формами – как проявления, так и сокрытия, а также давал импульс к новому пониманию самого мышления, языка, логики. Правда, Гадамер оставляет под вопросом, мог ли и до какой степени помочь Аристотель в преодолении тех онтологических предрассудков греческого мышления, которые М. Хайдеггер позже обозначил как *подручность* и *наличие* (*Vorhandenheit, Anwesenheit*) и в “Бытии и времени” противопоставил “зову совести”, вводящему человека в бытийно-временной горизонт. То есть для Гадамера осталось все же неясным, насколько велик, по мнению Хайдеггера, был ресурс традиции объективирующего мышления/языка, и можно ли было в нем самом отыскать способы его преодоления¹⁶. Гадамер не дает ответа и на еще один свой важный вопрос: может ли быть найдено философское выражение искомого слова веры на пути критического рассмотрения данных “предрассудков” объективирования – упоминаемая, правда, о “памятовании” (*Andenken*) у позднего Хайдеггера, что им же ставилось в параллель с “молитвой” (*Andacht*). Впрочем, замечает Гадамер, это было ясно Гегелю еще столетием раньше¹⁷.

¹⁶ Уже в 60-х годах Хайдеггер высказался по поводу давно критикуемой им метафизической традиции, что сила данных ею ответов гораздо больше, чем это обычно представляют. Его развернутая позиция относительно данной проблемы изложена в произведении “О Событии” (*Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis // Heidegger M. GA. Bd. 65. 1994*) особенно, разделы: “Подача” (*Zuspiel*), “Прыжок” (*Sprung*).

¹⁷ Утверждение Гегеля, что размышление есть своего рода молитва, оказывается верным скорее в его обращенном положении – по крайней мере, применительно к самому гегелевскому учению. Подобная рационализация религиозного аспекта послужила для молодого Хайдеггера причиной “объявления войны” “могущественнейшей системе исторического мировоззрения” – Гегелю (*Heidegger M. GA. Bd. 1. Frühe Schriften. 1978*). Однако в конце 30-х годов, в “Событии...”, он пишет уже о необходимости поставить в центр внимания систематику Гегеля – при этом продумав ее совершенно наоборот (“*Hegels Systematik in den beherrschenden Blick bringen und doch ganz entgegengesetzt denken*”) – см. примеч. 16.

Сходным образом Хайдеггер анализировал схоластические противопоставления двух видов познавательных актов: *actus signatus* (акт, действие пояснения) и *actus exercitus* (процесс опыта, непосредственный акт опыта). Эти понятия, поясняет Гадамер, в известной степени соответствовали терминам *reflexive* и *directe*, т.е. рационально-понятийному познанию и прямому неререфлектируемому постижению действительности. Правда, в своем рассмотрении Хайдеггер учитывал, что схоластические классификации, так же как и гуссерлевский анализ трансцендентальной субъективности, предполагали схематизируемую, “математическую” модель сознания. Но для него было важно подчеркнуть разнопорядковый характер процессов, самой своей разнокачественностью провоцирующих на вопрос и, как следствие, на творчество¹⁸. Такая трактовка, примененная к проблеме радикального вопрошания, открывала возможность перехода от непосредственного усмотрения к опосредованному пониманию, к рефлексии. Тогда оказывалась – теоретически – возможной и обратная операция: высвобождение из замкнутого круга рефлексивности, новое обретение эвокативной силы понятийного мышления и философского научного языка. А это позволило бы рациональности удерживать уровень креативности наравне с поэзией, т.е., пробиваясь через мыслительные и языковые клише, выходить на непосредственное бытийное понимание.

Сказанное имеет самое прямое отношение к названной в начале теологической проблеме поисков Слова. Гадамер отмечает, что в период “Бытия и времени” (когда была написана также “Феноменология и теология”) Хайдеггер обращал внимание прежде всего на относительную самостоятельность языка и проблеме высказываемости смысла, точнее, на проблему адекватности речи. Он был убежден: люди не достигают Бога потому, что говорят о нем не соответствующим образом. Концептуальное решение проблемы виделось ему тогда на пути разделения и координации научных функций между теологией и философией (при всех сомнениях относительно перспектив теологической науки). Если вырабатывание языка веры находится в компетенции теологов, то задача философии – указывать всем, в том числе теологам, что привычные пути мышления и языка явно недостаточны

¹⁸ Радикальный вопрос о Бытии, с которого начинается “Бытие и время”, есть лишь во вторую очередь языковая форма, собственно вопрос, а в первую очередь он есть невербализируемая экзистенциальная установка и личностная позиция. Однако именно развертывание языкового горизонта, построение “дома Бытия”, удивительным образом влечет за собой и само бытийное изменение.

для такой задачи. Принципиальная недостаточность кроется в способности языка и мышления как раз в результате привычного постоянного употребления превращаться в сухие, безжизненные конструкты, стереотипы. Эта судьба чаще всего постигает научную сферу (и к ней относится теология – по определению: “наука о Боге и божественных вещах”¹⁹), но она не минует и обычный разговорный язык. Он, вроде бы коренящийся в жизненной непосредственности, тоже может носить характер “*map*”, утрачивать свою специфику, свое лицо. Здесь получает развитие чрезвычайно значимая в “Бытии и времени” тема личностного начала, Собственного, Самости, которую Гадамер излагает и поясняет через проблему авторства (*mens auctoris*). При этом он, разумеется, стремится как можно яснее определить достаточно различающиеся позиции – собственную и своего учителя; взятые в самых общих чертах они характеризуют различие филологического и философского²⁰ подходов.

Искомое слово веры должно не только произрастать из жизни, но и быть неповторимо своеобразным. Такое требование уже в себе непросто: то, что сказано для всех времен и всех народов, для вечности, вроде бы, требует универсальности. А своеобразие, которое привносится автором (передающим сказанное), есть уже его собственное качество. Однако в отношении библейских и толковательных текстов вступает в действие особый фактор – вера, в которой, как известно, уже дано уверованное. Она становится единым фокусирующим моментом для авторов этих текстов – и каждый заключает в себе невероятный личностный заряд. В поле особого внимания М. Хайдеггера к началу 20-х годов находилась новозаветная экзегетика и патристика, т.е. ап. Иоанн, ап. Павел, Августин, Бонавентура, Фома, – но также и немецкая мистика – Майстер Экхарт, инициатор протестантизма Лютер... Слово веры, являющееся предельным и уникальным состоянием человеческого бытия, представляло возможным решением проблемы. Как показывает Гадамер, в этом направлении экзистенциальной экзегетики двигался Р. Бультман, вдохновленный идеями

¹⁹ LfThK. 1938. Bd. X. S. 66. В III издании Энциклопедии дается более развернутое, с уточнениями, определение, в котором подчеркивается, что в узком, т.е. собственном, значении, теология как “научная” рефлексия веры может разрабатываться лишь профессиональными специалистами. В широком же значении она есть верующее и вместе рационализированное (*vernünftige*), т.е. научное “Слово о Боге” (LfThK. III. Aufl. 2000. Bd. IX. S. 1435).

²⁰ В работе “О начале мышления” (1986) Гадамер замечает, что философия, которая соперничает с религией и искусством в борьбе за истину, выходит за пределы общепринятого, общеупотребительного языка. Это сказано именно о философии М. Хайдеггера.

“Бытия и времени”. Но сам Хайдеггер последовал другой интенции. В работе “Отрешенность” (“Gelassenheit”, 1955) сказано: “Чем крупнее Мастер, тем бесследнее исчезает за творчеством его личность” – но здесь, по сути, лишь ясно выражена гораздо более ранняя догадка о специфике средневековой философии – “индивидуальность мыслителя утопает в материале” (“Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus”, 1916). Экзистенциально акцентированное слово должно было уступить место стоящему за ним смыслу. В отношении истины веры это было более чем оправдано.

Гадамер считает, что поздние размышления о *повороте*, из которых искореняются экзистенциалистические (existenzielle) интенции в рассуждениях о собственной сути – Dasein, вообще о Собственном (Самости), мало совместимы с теологической позицией Бульмана²¹. Однако при этом, по его мнению, М. Хайдеггер по-настоящему приблизился к тому измерению, где могло осуществиться его раннее требование к теологии – найти Слово, которое бы не только призывало к вере, но и удерживало в ней. Если можно было бы истолковать призыв веры как самодостовренности (Selbstverständnis), а требование самодостаточности Я как самообреченность вере, это был бы такой Язык. Но для философа все яснее обозначается еще один аспект: событийная Истина, которая имеет в себе собственную противоположность, заблуждение. Такой аспект выводит за пределы выражаемой в слове мысли, подводит к границе мышления как такового. Здесь философ развивает тему языка, берущего начало из тишины, молчания, языка, равнозначного подлинному человеческому бытию – “поэтическому жительствованию”, чья подлинность заключается во внимании “Священному”.

* * *

Онтологизация мышления и языка действительно заостряется темой истины, к которой Хайдеггер подходит не через рационализированную логику, а через феноменологию человеческого существования. Гадамер делает любопытное попутное замечание, которое при всей видимой маловажности говорит о многом, – когда Хайдеггер рассуждал о Dasein, всегда было непонятно, кого он имел в виду: человека вообще, некоего конкретного, т.е. историзированного человека или себя. И вместе с тем эти размышления были глубочайшим образом интимны, в них рас-

²¹ Так же и Х. Отт был убежден, что позиция позднего М.Х. гораздо ближе Барту, чем Бульману. См.: *Ott H. Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie.* Zollikon, 1959.

крывались сокровенные движения и состояния личности, не всегда поверяемые даже друзьям. Семантическое богатство слова, взятого из обиходного и литературного языка, таило в себе возможности, которые позволяли преодолеть границы традиционного – рационализированного, антропологического²² – понимания человека. Этот же термин содержал смысловые нюансы, выдвинувшиеся позднее на первый план философии М. Хайдеггера – здесь, как и в теме языка/речи можно говорить о последовательном смещении акцентов, но не о резком повороте в творческой эволюции мыслителя²³. Данный перенос акцентов подчинялся некоей “внутренней интенции” самого философа; что касается человеческого существования, она явно указывала на проблему основания, фундирования человеческого бытия.

Гадамер подчеркивает специфическую разноуровневость рассматриваемого Хайдеггером феномена *Dasein*. “Просвечивающее”, “разомкнутое” человеческое бытие отнюдь не являлось насквозь прогнозируемым и постигаемым. Скорее оно, наоборот, скрывало, вуалировало собственную основу и тем самым ставило ее под вопрос. Хайдеггер формулировал его как проблему бытия *Dasein*. Однако и с самим осмысливаемым существованием дело обстояло далеко не просто. Гадамер вспоминает, как в названном выше курсе лекций марбургских студентов глубочайшим образом затронул удивительный факт, что изначальная способность присутствия прошлого в настоящем есть не воспоминание, а забвение. Действительно, ведь вспомнить можно лишь то, что забыто, отодвинуто памятью с переднего плана, скрыто от памяти и внимания. Гадамер обращает внимание и на особый характер такого сокрытия/сберегания, который на разные лады рассматривался и истолковывался Хайдеггером: незаметность, ненавязчивость бытия. То есть прошлое, преходя, остается в некоей непосредственной, но неочевидной близости – человеку и моменту настоящего. Итак, в основе подвижной человеческой

²² Имеется в виду философская антропология, принципиальный недостаток которой Хайдеггер усматривал в узкоспециализированном подходе и приравнивании человека к прочим предметам сферы сущего.

²³ Гадамер выступал против тезиса Дж. Ричардсона о существовании “Хайдеггера I” и “Хайдеггера II”, ссылаясь на собственное хайдеггеровское высказывание, что “поворот есть продолжение пути (*Die Kehre ist ein Weitergehen*)” и указывая, что, например, в произведении “О Событии” понятие поворота принимает значение также и герменевтического круга. См.: Н.-Г. Gadamer. *Der eine Weg Martin Heideggers*. Таковую же смысловую непрерывность он видел в хайдеггеровском развитии темы человека и человеческого бытия, признавая, разумеется, ее различные истолкования в “Бытии и времени” и в поздних работах философа.

бытийности оказывается изначальное онтологическое измерение времени, темпоральность, которая к тому же фокусируется на будущем. Будущее обладает большей полнотой бытийного спектра, тогда как настоящее и прошлое ограничены свершенным вариантом событий. Однако данная полнота имеет несколько иной характер, нежели простая сумма возможных сценариев исторического развития; она подразумевает особенное смысловое измерение, подобное упомянутому выше *типическому смыслу* библейской нозматики. Связка этих бытийно-темпоральных модусов – время – поясняет Гадамер, “находит свое бытие в сущностной будущности *Dasein*. Это самым очевидным образом есть подлинный опыт истории, способ, которым историчность сбывается в нас самих. Забвение свидетельствует о том, что происходит нечто большее, нежели только то, что делается [человеком]. Забвение есть способ, которым прошлое и уходящее доказывают свою действительность и силу”²⁴.

Сбывающаяся в человеке историчность сначала истолковывается Хайдеггером как душевно-духовное усилие, как “самопростиращение экзистенции” с акцентом на экзистенциальности в освоении темпорального опыта. Развертывание этой темы подводит к проблеме подлинного/неподлинного существования – которая предстает экспликацией онтологизированной истины. Из данного пункта, как отмечает Гадамер, следуют интенции в сфере теологии.

В теологии с ним коннотирует понятие самодостоверности, которое все же должно быть в известной степени преобразовано. Основное положение протестантской теологии – самодостоверность веры – не пояснялось надлежащим образом в трансцендентальном понятии самосознания (у Канта так же, как и у Гегеля; несколько иначе обстоит дело с воззрениями Шеллинга²⁵). Понятие самодостоверности связано с одной из главнейших христианских идей – Откровением, и таким образом, что оно предполагает: человек не в состоянии понять самого себя только из себя самого. Гадамер ссылается здесь на Августина, который одним из первых сформулировал проблему религиозно-философски – человек не может постичь себя, исходя только лишь из себя самого и из мира. Фактически – это христианский опыт [опыт веры], которому, согласно Гадамеру, слово и понятие “самодостоверность” обязаны первым содержанием. Если попытаться коротко охарактеризовать

²⁴ Gadamer H.-G. Die Marburger Theologie. S. 3.

²⁵ См.: Gethmann-Siefert Annemarie. Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers. Freiburg; München, 1974; автор подробно доказывает, что философия позднего Хайдеггера чрезвычайно близка именно шеллинговской философии Откровения.

данное содержание, то можно сказать следующее: это особенная сущностная способность совокупной самости человека – быть больше самой себя. (Или, что то же, быть не самой собой. Но приведенные формулировки не тождественны, поскольку даже и выходя за свои пределы, раздвигая их, эта самость остается самой собой.) Самодостоверность содержится скорее как определенный момент историчности человека. Кто достигает истинной самодостоверности, в том и с тем нечто случается.

Эти экзистенциальные позиции были развиты Р. Бультманом. Гадамер пишет, что Бультман применил хайдеггеровский прием онтологической критики философии к теологии (крушение самодостоверности, опирающейся на *подручное* – *Verfügen*). Но он соответственно собственному научному импульсу четко разделял христианскую позицию веры и греческую философию самосознания. Греческая философия означала для него эллинистическую эпоху, прежде всего стоический идеал автаркии, который истолковывался как идеал полного распоряжения собой и критиковался с позиции христианства как несостоятельный. Отсюда Бультман рассматривал – под влиянием хайдеггеровского мышления – понятия собственности и несобственности. Обреченное (подвергнутое) миру человеческое бытие, понимающее себя из горизонта подручности, призывается к *обращению* (а тем самым к Собственному). И следовательно, здесь сохраняется исключительный акцент на человеке, равный антропологическому подходу. По Бультману, трансцендентальная аналитика *Dasein* должна была описывать принципиально-нейтральные антропологические структуры, откуда можно было “экзистенциально” интерпретировать призыв веры независимо от его содержания внутри основного движения экзистенции. Такая трансцендентально-философская интерпретация “Бытия и времени” включалась в теологическое мышление. Она содержала положение об априорном характере событийности, историчности и конечности человеческого бытия, из которого следовала возможность понятийно истолковать событие веры (*Glaubensgeschehen*). Именно такую задачу Хайдеггер возлагал на временность (в анализе *Dasein*), но в ее решении усматривал иную перспективу.

Его занимала внутренняя неразрывная связь собственного и несобственного, истины и заблуждения²⁶, специфическая “диалектика”

²⁶ В работах 30-х годов (не только в “Очерках философии...”) М. Хайдеггер предпочитает писать о неистине (*Unwahrheit*), что неслучайно: дихотомическое деление на истину-неистину определеннее, нежели трихотомическое различие истины, ложности и области, не определяемой строго в этих критериях. Разным логическим позициям соответствуют разные учения о бытии.

раскрытия и затаивания (Entbergen-Verbergen), фундирующая все движения экзистенции. Последняя бинарность представляется особенно значимой. На нее обращает внимание Гадамер, говоря о том, что ряд моментов, определяющих позднее мышление М. Хайдеггера, появляется еще в марбургскую эпоху. Например, “волшебное слово”, как выражается Гадамер, – *онтологическая дифференция*, – уже тогда характеризовало не только различие бытия и сущего (что уже с успехом освоила метафизическая традиция), но нацеливалось на феномен внутренних различий в самом бытии²⁷. Также понятие *просвета* (Lichtung) встречается в лекциях летнего семестра 1928 г., правда, как отмечает автор, еще в антропологическом применении для характеристики открытости Dasein (хоть и с акцентом на «выхождение в открытость “Вот”», на экзистирование). Даже ставшее впоследствии ключевым слово *поворот* (die Kehre) уже встречается в то же самое время, в значении своеобразного пируэта, совершаемого фундаментальной онтологией, когда она из аналитики человеческого бытия становится темпоральной аналитикой²⁸. Однако настоящее хайдеггеровское “собственное” Гадамер связывает с уходом философа от позиции трансцендентализма²⁹. Освобождение происходит лишь со временем и означает – помимо прочего – все более определенные попытки философского освоения темы сакральности.

²⁷ *Онтологическая дифференция* характеризует одну из важнейших проблем в западной теологии: проблему соотношения творца и сотворенного мира, проблему многообразия и единства бога.

²⁸ См.: *Gadamer H.-G. Der Weg in die Kehre // Gadamer H.-G. Heideggers Wege. S. 107.*

²⁹ В период “Бытия и времени” Хайдеггер, как считает Гадамер, еще не освобождается от трансцендентализма, хотя и понимает необходимость такого шага. Поэтому его трансцендентальная аналитика Dasein является, по сути, замещением фантастически стилизованного трансцендентального эго фактическим человеческим бытием (*H.-G. Gadamer. Der Weg in die Kehre. S. 108*). Применительно к обсуждаемой теме это вроде бы объясняет тот факт, что в классическом хайдеггеровском произведении не находится даже логического места теме сакральности, религиозному измерению. Вместе с тем Гадамер не случайно говорит (в приведенной работе) о странно большом значении и важной роли, которую в аналитике Dasein М. Хайдеггер отводит смерти. Подлинное значение феномена смерти в “Бытии и времени” может быть понято только в связи и в коннотации с предшествующими хайдеггеровскими разработками по феноменологии религии, в том числе с упомянутыми лекционными курсами 1921–1922. Метафизически-религиозно трактуемая смерть – как предельный бытийный момент, противопоставленный физическому и чисто психологическому состоянию, – равносильна собирающей и квалифицирующей заботе. И смерть, и забота, и ожидаемое в урочный, но неизвестный для человека миг будущее выступают центральными темами Посланий Иоанна и Павла, сочинений Августина, Лютера, Майстера Экхарта – т.е. тех текстов, с которыми М. Хайдеггер особенно тесно работал незадолго до создания своего “первого главного произведения”.

Что же касается истолкования человеческого бытия, то в нем центр тяжести постепенно смещается с экзистенции на ее основание, т.е. бытие, которое в этом случае выступает моментом “Вот” (Da). Не вдаваясь в тонкости перевода, нужно лишь заметить, что “Вот” фокусирует в себе пространственное и темпоральное значения, оказываясь точкой пересечения основных координат, в которых существует человек. Но в этом же моменте акцентируется обособленность человека, его уникальная связь с бытием и подчиненность бытию. На важность этого акцента указывает приведенный Гадамером пример позднейших примечаний М. Хайдеггера к “Бытию и времени”, которые поясняют Dasein как “место, где понимается бытие” (“Stätte des Seinsverständnisses”). Здесь человек выступает уже не в образе активной, личностно ориентированной экзистенции, но в роли “пастыря”, “местоблюстителя” (Platzhalter), которому мгновениями открывается бытие³⁰. Гадамер отмечает, что позднейшие трактовки все же наследуют, варьируя, проект экстатического Dasein и сохраняют положение о преодолении собственных границ (ein “hinaus”) также для описания этой связи, подчиняющей человека бытию. Просвет (Lichtung), который есть одновременно и состояние Dasein и явление бытия, играет роль вольтовой дуги, соединяющей оба полюса. Правда, автор оговаривает то обстоятельство, что подобное самопревосхождение не обязательно должно быть истолковано в мистическом (религиозном) духе. Его с полным основанием можно понять как вариант решения античной задачи возникновения знания из незнания. Однако общий контекст работ – так же и поздних – М. Хайдеггера говорит о том, что философ последовательно стремился осмыслить феномен человеческого бытия в измерении сакральности. Ведь если согласиться с тем, что человек не может постичь себя только из себя самого и из сомасштабного ему мира, то необходимо вынести точку отсчета вовне, в горизонт, превосходящий человека и человеческое. И здесь М. Хайдеггера явно не удовлетворяли те варианты, которые были предоставлены ему существующей теологической традицией.

Вопрос об отношении Хайдеггера к теологии, религии, о его понимании Бога является наиболее сложным и деликатным, даже принимая во внимание, прежде всего, непосредственные вы-

³⁰ В произведении “О Событии...” “мгновение” рассматривается как вариант бытийных пространственно-временных проявлений. Оно поэтически характеризуется как “просверк бытия” и стоит в ряду следующих феноменов: пространство, временной промежуток (временное поле), пространственно-временной зазор (хронотоп), мгновение... [Raum, Zeit-Raum, Zeit-Spiel-Raum, Augenblick...].

сказывания философа. Поэтому Гадамер старается избегать слишком категоричных утверждений, но при этом все же выстраивает собственную позицию. Он говорит о раннем и позднем Хайдеггере (не столько даже о фазах его философии, подчеркивая органичность и внутреннюю смысловую непротиворечивость эволюции мыслителя), хотя и не соглашается с противопоставлением “Хайдеггера I” и “Хайдеггера II”. Подчеркивая, что на всех путях раннего Хайдеггера очевидным образом стоял вопрос о сущности Божественного³¹, Гадамер подробно цитирует известный пассаж из письма к Лёвиту (1921 г.): “...принципиальная ошибка, что Вы и Беккер рассматриваете меня (гипотетически или нет) в масштабах Ницше, Киркегора... или какого-либо подобного им значительного философа. Вам не возбраняется, но тогда нужно сказать, что я никакой не философ, и даже не настаиваю на что-либо сравнимое с этим. <...> Я христианский теолог”³². Если не рецепции, то значительное влияние теологических идей присутствует в хайдеггеровской разработке одной из его центральных тем – темпоральности (марбургские лекции 1924/25 г., “Бытие и время”). Гадамер указывает на чрезвычайно важную роль раннехристианского опыта: “...Понимание времени, пульсирующее в текстах ап. Павла и вновь постигнутое Хайдеггером, было вообще негреческим”³³. Оно актуализируется в философском контексте, не утрачивая своей внефилософской специфики³⁴. Сомнения в творческих возможностях и даже правомочности систематической теологии сосуществуют, хоть и не без оговорок, в эти годы с идеями перспективного развития теологии и ее тесного взаимодействия с философией.

Все же “стремление выйти за рамки дозволенного” уводит его от канонических трактовок – и католических, и протестант-

³¹ *H.-G. Gadamer. Der eine Weg Martin Heideggers. S. 418.* При этом он уточняет, что сущность с самого начала была для Хайдеггера не схоластической *essentia*, а превосходящим всякое ограниченное наличествование “присутствием” (*Anwesen*). Это “бодрствующее”, “внимающее” бытие составляет специфику (ранне)христианской позиции в ее отличии от греческого (аристотелевского) понимания бытия.

³² *Gadamer H.-G. Die religiöse Dimension // Gadamer H.-G. Heideggers Wege. S. 142.*

³³ *Ibid., S. 145.*

³⁴ Например, подчеркнуто нагруженное значением будущее не является простым ожиданием некоего наступающего события, оно составляет ядро эсхатологического, т.е. христианского мышления. Гадамер упоминает об одной из основных идей христианства – о новом пришествии Иисуса Христа. Паулинистская трактовка этой идеи как чистой событийности, “пришествия”, *Kommen, Parusia*, не являющейся статичным присутствием (*Anwesenheit*), привлекала особенное внимание Хайдеггера.

ских. Гадамер не акцентирует последний нюанс, перенося центр тяжести на радикальность вопрошающей позиции философа. Это вовсе не отрицающая, нигилистическая установка, как может показаться на первый взгляд. В хайдеггеровском вопрошании о бытии, конечно, не следует усматривать ортодоксально-религиозный вопрос о Боге, но его ожесточенная критика обеих христианских теологий свидетельствует о том, что для него “Бог” – скрывающийся или явленный в Откровении – не был пустым звуком. Выказывание о себе как о христианском теологе означает, по мысли Гадамера, признание необходимости освободиться от господствующей теологии, в которой прошло воспитание, *чтобы стать христианином* (um ein Christ sein zu können). Хайдеггеровская позиция – искатель Бога; она близка ницшеанской, радикальность которой оставляет позади себя всякий атеистический догматизм. Институционализируемая теологическая мысль вряд ли может отважиться на подобное путешествие в неизвестность, поэтому поздний Хайдеггер однозначно отграничивается в своих поисках Бога и Божественного как от теологии, так и от всей метафизической традиции.

То, что он выбирает, “памятующее мышление” (An-Denken), не есть ни онтология, ни теология, хотя его ориентиром выступает тема скрывшихся богов. Здесь очевидны интенции Гельдерлина, который не только “развязал язык” Мастеру из Шварцвальда, но и способствовал оформлению аспекта сакральности в хайдеггеровской философии. Гадамер вспоминает о замечании Хайдеггера, размышлявшего над поэзией Гельдерлина, – вопрос “кто такой Бог?” слишком труден для человека, в лучшем случае он может задать его так “что такое Бог?”. Тем самым, продолжает Гадамер, философ указал на *измерение* Священного и Спасительного, сказав при этом: “Утрата измерения Священного и Спасительного – быть может, главное бедствие нашего времени”.

Gadamer H.-G. Heideggers Wege. Tübingen: Mohr Siebeck, 1983.

Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. III. Neuere Philosophie. Hegel–Husserl–Heidegger. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987.

Gadamer H.-G. Geleitwort // Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger / Hrsg. von W. Biemel und F.-W. von Herrmann. Frankfurt/Main: Klostermann, 1989.