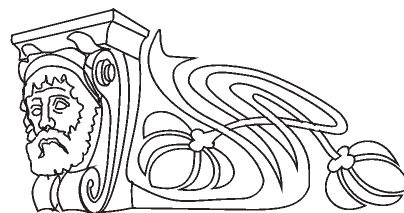




УДК 1(091)

Хайдеггер как «христианский теолог»?

Е. В. Фалёв



Фалёв Егор Валерьевич, доктор философских наук, профессор кафедры истории зарубежной философии, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, falev@philos.msu.ru

В статье рассматривается одно из высказываний Хайдеггера в его письме к другу Карлу Лёвиту от 19 августа 1921 г., в котором он именует себя «христианским теологом». Перечислены основные точки зрения на «религиозность» Хайдеггера. Обсуждается вопрос: можно ли и в каком смысле называть его «верующим»? Исследуются понятие «онто-теология» и его отношение к хайдеггеровскому проекту «фундаментальной онтологии». Анализируются основные признаки, включаемые Хайдеггером в понятие «христианский теолог»: радикальная личная захваченность, строгая объективность, историческое сознание. Разъясняется соотношение между научной строгостью и объективностью Нового времени и «объективностью» христианского теолога. Дается краткий анализ хайдеггеровского понимания христианского проживания времени и истории. Одним из следствий оказывается возможность сближения «радикальной захваченности», в терминах Хайдеггера с «подлинной верой» в онто-теологическом смысле. Формулируется вывод, согласно которому «вера» в высшем смысле слова как способность не удовлетворяться миром в целом и вопрошать поверх мира о чём-то большем оказывается у Хайдеггера неотъемлемым качеством и важнейшим отличительным признаком человеческого способа бытия.

Ключевые слова: Хайдеггер, герменевтика, теология, фундаментальная онтология, объективность, историческое сознание.

Поступила в редакцию: 07.04.2020 / Принята: 20.05.2020 /
Опубликована: 30.09.2020

Статья опубликована на условиях лицензии Creative Commons Attribution License (CC-BY 4.0)

DOI: <https://doi.org/10.18500/1819-7671-2020-20-3-289-293>

В данной статье мы не будем затрагивать тему «Хайдеггер и христианская теология», поскольку она очень обширна, противоречива и требует скорее монографического формата исследования. Хорошим примером такого исследования являются монография С. А. Коначевой «Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века» [1], а также диссертация Н. З. Бросовой «Теологические аспекты философии истории М. Хайдеггера» [2].

Ж.-П. Сартр в работе «Экзистенциализм — это гуманизм» отнес Хайдеггера к категории «экзистенциалисты-атеисты» [3, с. 321]. После этого в обзорах философии экзистенциализма Хайдеггера преимущественно относят к «ате-

истическому экзистенциализму» [4, с. 62; 5, с. 6–7]. Существует и противоположная тенденция, сближающая Хайдеггера с теологией и усматривающая у него некую «прототеологию» (Р. Бульман, П. Тиллих, Ж. Бофре, В. Декомб) [цит. по: 6, с. 19–20].

Авторы, достигающие более глубокого понимания хайдеггеровской философии, уже не могут однозначно определить его ни как «атеиста», ни как «верующего». В качестве примера такого взвешенного подхода можно привести точку зрения иезуитского философа Герда Хефнера, с которым соглашается Жион Кондрау: «Отношение Хайдеггера к “христианскому Богу” осталось не ясным. В равной мере ложным было бы называть его и “верующим”, и “атеистом”; он видится “как человек, который ведает отсутствие божественного и должен довести его до конца”. Но именно в выдерживании этого отсутствия может обнаружить себя путь к новому Присутствию» [7, с. 356–357].

Сам Хайдеггер очень редко и неохотно высказывался о собственных взглядах на религию, занимая в этом вопросе подчеркнуто отстраненную позицию. Тем более удивительно одно его свидетельство о себе, которое трудно согласовать со всем, что нам известно о философе и его религиозном поиске. В личном письме своему другу Карлу Лёвиту от 19 августа 1921 г. Хайдеггер так пишет о себе: «Я работаю конкретно и фактически исходя из моего “я есть”, из моего интеллектуального и вполне фактического источника, обстановки, жизненного окружения, и всего того, что они могут мне дать как живой опыт, в котором я живу... К этой моей фактичности принадлежит также, что я мог бы кратко обозначить как тот факт, что я являюсь “христианским теологом”. Это предполагает особую радикальную личную захваченность, особую радикальную научность, строгую объективность в отношении фактичности; в этом должно быть обнаружено историческое сознание, сознание “интеллектуальной и культурной истории”. И всем этим я являюсь в жизненном контексте университета» [цит. по: 8, р. 78].

Можно признать, что Ханна Арендт была во многом права, когда сравнивала Хайдеггера с «хитрым лисом», которому нельзя просто верить на слово, особенно, когда он говорит о



себе. Но Т. Кизиль приводит и другие высказывания Хайдеггера: и более раннее, и много более позднее, которые заставляют серьезным образом отнестись к этому заявлению от 1921 г.: «Эпистемологические прозрения, захватывающие также область теории исторического познания, сделали систему католицизма проблематической и неприемлемой для меня – но не христианство и метафизику (хотя последние [теперь принимаются мной] в новом смысле)» (1919); «Без этого теологического источника я бы никогда не вступил на путь мышления» (1959) [цит. по: 8, р. 80].

Хотя в опубликованных работах Хайдеггера есть и противоречащие этому, на первый взгляд, свидетельства о противопоставлении философом феноменологии и религии, феноменологии и мистики. Так, в курсе 1919 г. «Основные проблемы феноменологии» Хайдеггер заявлял: «Говорят на одном дыхании: “мистика и феноменология”, при том, что между ними столь же мало и столь же много общего, как между феноменологией и ботаникой, музыкой и феноменологией, гражданским правом и феноменологией» [9, S. 19]. А в лекциях 1923 г. «Онтология. Герменевтика фактичности» Хайдеггер приводит книгу Г. Вальтера «К феноменологии мистики» как пример крайних злоупотреблений идеей и методом феноменологии [10, S. 74].

Конечно, в отношении к теологии Хайдеггер, как и в других вопросах, исходит из заново «открытого» им «онтологического различия» между сущим и бытием. Любое мышление – философское, научное и даже религиозное – может осуществляться как минимум в двух «перспективах»: онтической – перспективе сущего и онтологической – перспективе бытия, или «бытийного расположения» сущего. Соответственно, Хайдеггер противопоставляет «онто-теологию» и «онтическую теологию». Везде, где он критикует теологию и ставит ее ниже феноменологии¹, явно речь идет именно об «онтической теологии», рассматривающей Бога по аналогии с сущим и занимающейся поиском обоснований для веры. Оба этих пункта – опредмечивание Бога и обоснование веры – не имеют ничего общего с подлинной *онто-теологией* – термином при внимательном рассмотрении вполне могущим стать обозначением для собственного философского проекта Хайдеггера.

Тео-лог (с подчеркнутым вторым слогом) по Хайдеггеру это, прежде всего, человек, исходящий из «радикальной личной захваченности». Если переводить на более привычный язык, думаю, эту «радикальную захваченность» вполне

можно понимать как «веру» в самом глубоком христианском смысле. «Вера» – необходимое методологическое и «экзистенциальное» условие того, чтобы быть (или даже просто считать себя) «христианским теологом». Попробуем понять, обладал ли Хайдеггер «верой» и в каком смысле?

Следует различать, как минимум, три уровня в феномене веры:

1) вера как признание истинности некоторых положений. Тогда «религиозная вера» – признание истинности основоположений вероучения, скажем, символа веры или катехизиса;

2) вера как доверие – в этом смысле «религиозная вера» предстанет как субъективная расположенность, позволяющая человеку открывать свое сердце и чувства навстречу религиозному опыту и тем образам, в которых этот опыт олицетворяется;

3) вера как свет, озаряющий разум, позволяющий Августину сказать: «верую, дабы понимать».

Для повседневной религиозной практики этих трех уровней веры обычно вполне достаточно и в большинстве случаев даже первого из них. Однако «вера» в христианстве (как, в принципе, и в других религиях «осевого времени») есть нечто большее, чем признание истинности некоторого числа предложений, скажем, входящих в «символ веры» или в катехизис, хотя, пожалуй, есть такие положения, которые нельзя осмысленно признать, не обладая глубокой верой, но осмысление, по Хайдеггеру, – довольно редкое событие, поэтому, как правило, для признания истинности догматов религии особой веры не требуется.

Хайдеггер, воспитанный в истинно религиозной среде, из своего «фактического истока», был верующим в полном смысле этого слова. А полная христианская вера включает в себя, кроме перечисленных трех уровней, еще один, лежащий в основе всех трех. Это именно «радикальная захваченность», вера как особое напряжение не просто в чувствах или в разуме, но словно в самом нашем существовании. Напряжение, которое и заставляет, и одновременно дает нам силы искать что-то, выходящее за пределы конкретного сущего и сущего в целом просто потому, что сущее не может этого вместить и выразить. То есть вера – это не сам акт трансцендирования, а потребность в нем и сила для свершения этого акта. Акт трансцендирования можно назвать «плодом веры» – это обретение онтологического единения с Богом.

Если мы согласимся, что Хайдеггер в своем феноменологическом переосмыслении религии искал и нашел именно такое понимание веры,

¹ Как, например, в известной работе «Феноменология и теология» (1927) [См.: 12, S. 45–78].



знакомое ему из его детского опыта, то окажется, что именно вера – по крайней мере как способность не удовлетворяться миром и вопрошать о чем-то большем – полагается на языке «Бытия и времени» как отличительная черта человека, как основополагающий способ человеческого существования. Dasein здесь есть особое сущее, которое способно вопрошать о бытии. Но без такой веры невозможно подлинное вопрошание, а значит, и подлинное бытие-человеком, подлинное мышление, подлинное философствование. Воплощение этой «радикальной» веры в слово – это и есть теология, к которой относит свое философствование Хайдеггер, по крайней мере «в истоке».

Второе качество «христианского теолога» – он есть ученый, стремящийся к максимальной объективности или, скорее, бессубъектности в анализе. Казалось бы, идеал объективности ассоциируется в большей степени с наукой, чем с религией. Но из других работ Хайдеггера, начиная с «Бытия и времени», мы знаем, что философ критиковал естествознание Нового времени именно за скрытый субъективизм, обусловленный не в последнюю очередь нерелексивным использованием понятия «субъект». Подвергая это понятие в своей герменевтике глубокому анализу и переосмыслению, Хайдеггер приходит к выводу, согласно которому «математика не строже истории, но лишь уже в том, что касается круга значимых для неё экзистенциальных оснований» [11, S. 204]. Теперь мы можем сказать, что не только математика «уже» истории, но и, видимо, все естествознание в целом уже в экзистенциальном отношении, чем онто-теология в хайдеггеровском понимании.

И, наконец, третье качество «христианского теолога», по Хайдеггеру, – «историческое сознание». «Христианский опыт проживает временность как таковую» – пишет Хайдеггер в лекциях «Введение в феноменологию религии» [12, S. 82]. Намек на значение этого тезиса можно найти здесь: «Все дело в том, что может значить для нас смысл истории, при котором “объективность” исторического “в себе” исчезает. Это даёт нам лишь некую историю из настоящего. Лишь так можно ухватить возможность философии религии» [12, S. 124–125]. Для христианина условное «мирское» время теряет свою определяющую значимость, поскольку он живет в измерении «вечных событий» – Распятия, Воскресения, Страшного Суда. Эти события, как писал Паскаль, длятся вечно, иными словами, они «всегда в настоящем» [13, с. 331]. Именно из этого священного «настоящего», а не из календарного времени должна, по Хайдеггеру, развертываться подлинно объективная «история из настоящего».

Необходимо отметить, что «религиозность» здесь нужно отличать от феноменологии религии, хотя они в трактовке Хайдеггера неразрывно взаимосвязаны. «Подлинная философия религии не основывается на неких заранее известных понятиях философии и религии. Напротив, из нашей определенной религиозности – для нас христианской – происходит возможность ее философского постижения» [14, S. 124]. Иными словами, «феноменология религии» как разновидность философии религии не тождественна религиозности, но подразумевает ее в качестве истока «радикальной личной захваченности».

Опыт феноменологии религии получил выражение в виде трех лекционных курсов Хайдеггера, из которых один (последний) не был прочитан:

1. Введение в феноменологию религии (зимний семестр 1920/1921 г.).
2. Августин и неоплатонизм (летний семестр 1921 г.).
3. Философские основания средневековой мистики (материалы и наброски к несостоявшемуся курсу лекций 1918/1919 г.).

Все три курса вошли в 60-й том собрания сочинений. Они являются свидетельством того, что Хайдеггер в первые годы своей самостоятельной философской работы сохранял живой интерес к темам религиозного опыта и его рационального осмысления в теологии. То обстоятельство, что курс по средневековой мистике не был прочитан, объясняется сложностями, с которыми столкнулся Хайдеггер при попытках понятийного выражения содержания мистического опыта в соответствии с требованиями «научной строгости» и объективности.

Какие выводы можно сделать на основании анализа приведенного важного свидетельства Хайдеггера?

Можно, конечно, спросить, кто еще, кроме самого Хайдеггера, мог бы претендовать на звание «христианского теолога» в описанном выше смысле. Первым выводом будет то, что данное определение, как и указывает Т. Кизиль, имеет автобиографическое значение, подчеркивающее роль религиозного воспитания и среды. Когда Хайдеггер работал ассистентом под руководством Э. Гуссерля во Фрайбургском университете, ему пришлось показательно дистанцироваться от своего теологического «фактического истока», и в опубликованных при жизни работах он уже не возвращался к этой теме, за исключением редких намеков, что и дало основание Сартру и другим критикам расценивать Хайдеггера как «атеиста», но, как теперь ясно, это не соответствует действительности.



Вторым выводом можно считать признание философом значения «биографии» для понимания его философии. Дело в том, что в своих опубликованных работах Хайдеггер нередко критиковал «биографический метод», прежде всего В. Дильтея. Он утверждал, что историки философии используют этот метод лишь для того, чтобы «тривиализировать» прозрения философа и объяснить их различными биографическими факторами и внешними влияниями. В отношении себя Хайдеггер крайне негативно относился к таким биографическим объяснениям. Теперь мы видим, что сам он, хоть и в ограниченных пределах, признавал значение личной истории, «истоков» для понимания его философствования.

Главный возможный вывод состоит, на наш взгляд, в том, что «радикальная личная захваченность» и способность вопрошать поверх мира о чем-то большем позволяет обнаружить измерение веры и богоискательства в основании человеческого способа существования как отличительную черту экзистенции.

Список литературы

1. *Коначева С. А.* Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века. М. : РГГУ, 2010. 352 с.
2. *Бросова Н. З.* Теологические аспекты философии истории М. Хайдеггера : дис. ... д-ра филос. наук. М., 2007. 192 с.
3. *Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. М. : Политиздат, 1990. С. 168–183.
4. *Коссак Е.* Экзистенциализм в философии и литературе / пер. с польск. М. : Политиздат, 1980. 360 с.
5. *Зорин А. Л.* Экзистенциализм и позитивный экзистенциализм Н. Аббаньяно // *Аббаньяно Н.* Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы. СПб. : Алтея, 1997. С. 5–18.
6. *Нижников С. А.* Экзистенциальная модель взаимодействия философского и богословского дискурсов // *Вестн. РУДН. Сер. Философия.* 2007. № 3. С. 18–30.
7. *Кондрау Ж.* Философские и антропологические основания даэин-анализа // *HORIZON*, 5 (2) 2016: II. Translations. and Commentaries: I. Kazakova. С. 315–427.
8. *Kisiel T.* The Genesis of Heidegger's Being and Time. University of California Press, 1995. 622 p.
9. *Heidegger M.* Gesamtausgabe. II. Abteilung. Bd. 58. Grundprobleme der Phänomenologie (1919–1920). Frankfurt am Mein : Vittorio Klostermann, 1993. 280 S.
10. *Heidegger M.* Gesamtausgabe. II. Abteilung. Bd. 63. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Frankfurt am Mein : Vittorio Klostermann, 1995. 128 S.
11. *Heidegger M.* Gesamtausgabe. I. Abteilung. Bd. 2. Sein und Zeit. Frankfurt am Mein : Vittorio Klostermann, 1977. 600 S.
12. *Heidegger M.* Gesamtausgabe. II. Abteilung. Bd. 60. Phänomenologie des religiösen Lebens. Frankfurt am Mein : Vittorio Klostermann, 1995. 364 S.
13. *Паскаль Б.* Мысли. М. : Издательство им. Сабашниковых, 1995. 480 с.
14. *Heidegger M.* Phänomenologie und Theologie (1927) // Gesamtausgabe. I. Abteilung. Bd. 9. Wegmarken. Frankfurt am/Mein : Vittorio Klostermann, 1976. S. 45–78.

Образец для цитирования:

Фалёв Е. В. Хайдеггер как «христианский теолог»? // Изв. Сарат. ун-та. Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2020. Т. 20, вып. 3. С. 289–293. DOI: <https://doi.org/10.18500/1819-7671-2020-20-3-289-293>

Heidegger as a “Christian theologian”?

E. V. Falev

Egor V. Falev, <https://orcid.org/0000-0002-0247-6825>, Moscow State University, 24/7 Lomonosovsky Ave., Moscow 119991, Russia, falev@philos.msu.ru

The article considers one of Heidegger's statements presented in a letter to his friend K. Löwit dated August 19, 1921, in which he defines himself as a “Christian theologian”. The main existing perspectives on Heidegger's “religiosity” being listed, the question arises, can we, and if so, in which sense, call Heidegger a “faithful Christian”? To answer this question, one needs to distinguish between “ontic theology” and “onto-theology”, the latter concept being very close to Heidegger's own project of “fundamental ontology”. Then one needs to understand what Heidegger meant by “being a Christian theologian”. That includes objectivity, “radical involvedness” and historical consciousness. The correlation between scien-

tific objectivity of the modern natural sciences and the “objectivity” of a Christian theologian is the next question. One of the conclusions is the possibility to draw Heidegger's “radical involvedness” and “true faith” close to each other in an onto-theological sense. Hence, the ability for faith in the highest sense may be considered as an essential distinctive quality of a human mode of being.

Keywords: Heidegger, hermeneutics, theology, fundamental ontology, objectivity, historical consciousness.

Received: 07.04.2020 / Accepted: 20.05.2020 / Published: 30.09.2020

This is an open access article distributed under the terms of Creative Commons Attribution License (CC-BY 4.0)

References

1. *Konacheva S. A.* *By'tie. Svyashhennoe. Bog. Hajdegger i filosofskaya teologiya XX veka* [Being, Sacral, God. Heidegger and philosophical theology in the 20th century]. Moscow, RSHU Publ., 2010. 352 p. (in Russian).



2. Brosova N. Z. Teologicheskie aspekty filosofii istorii M. Hajdeggera [Theological aspects of Heidegger's philosophy of history]. Diss. Doct. Sci. (Philos.). Moscow, 2007. 192 p. (in Russian).
3. Nicshe F., Frejd Z., Fromm E., Kamu A., Sartre J.-P. Ekzistentsializm – eto gumanizm [Existentialism is a humanism]. In: *Sumerki bogov* [Twilight of the Gods]. Moscow, 1990, pp. 168–183 (in Russian).
4. Kossak E. *Ekzistencializm v filosofii literature* [Existentialism in philosophy and literature]. Transl. from Polish. Moscow, Politizdat Publ., 1980. 360 p. (in Russian).
5. Zorin A. L. Ekzistencializm I pozitivnyj ekzistencializm N. Abbagnano [Existentialism and N. Abbagnano's 'positive existentialism']. In: Abbagnano N. *Struktura ekzistencii. Vvedenie v ekzistencializm. Pozitivnyj ekzistencializm I drugie raboty* [The structure of existence. Introduction to existentialism. Positive existentialism and other works]. St. Petersburg, Alteya Publ., 1997, pp. 5–18 (in Russian).
6. Nizhnikov S. A. Existential model of interaction between philosophical and theological discourses. *Vestnik RUDN. Ser. Philosophy*, 2007, no. 3, pp. 18–30 (in Russian).
7. Kondrau G. Philosophische und anthropologische Grundlagen der Daseinsanalyse. *HORIZON*, 5 (2) 2016: II. Translations and Commentaries: I. Kazakova, S. 315–427 (transl. from German to Russian).
8. Kiesel T. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press, 1995. 622 p.
9. Heidegger M. Gesamtausgabe. II. Abteilung. Bd. 58. Grundprobleme der Phänomenologie (1919–1920). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993. 280 S.
10. Heidegger M. Gesamtausgabe. II. Abteilung. Bd. 63. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995. 128 S.
11. Heidegger M. Gesamtausgabe. I. Abteilung. Bd. 2. Sein und Zeit. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977. 600 S.
12. Heidegger M. Gesamtausgabe. II. Abteilung. Bd. 60. Phänomenologie des religiösen Lebens. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995. 364 S.
13. Paskal' B. *Mysli* [Thoughts]. Moscow, Izdatel'stvo im. Sabashnikovoykh, 1995. 480 p.
14. Heidegger M. Phänomenologie und Theologie (1927) // Gesamtausgabe. I. Abteilung. Bd. 9. Wegmarken. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1976, S. 45–78.

Cite this article as:

Falev E. V. Heidegger as a “Christian theologian”? *Izv. Saratov Univ. (N. S.), Ser. Philosophy. Psychology. Pedagogy*, 2020, vol. 20, iss. 3, pp. 289–293 (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.18500/1819-7671-2020-20-3-289-293>
