

Бог в поисках выхода. Рецензия на: Коначева С.А. Бог после Бога. Пути постметафизического мышления. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2019. — 242 с.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-4-327-333>

Легко написанная, но ставшая результатом долгой работы книга — гид по герменевтической и феноменологической теологии, затрагивающей темы конца метафизики и постметафизики. Автор исследует, как философы и богословы продолжают деструкцию Мартина Хайдеггера: осмысливают, спорят, ищут необычные выходы. Монография построена не по историческому, а по концептуальному принципу. Каждая из семи глав посвящена отдельному философскому вопросу: что означает преодоление метафизики для теологии, как мыслить Бога за пределами традиционных категорий, каким мог бы быть язык постметафизической теологии.

Книга в существенной степени проникнута мыслью Хайдеггера. Философ понимает метафизику тотально — как исторический набор понятий, действующих в философии начиная с Платона, прошедших через схоластику и продолженных в Новое время. В наши дни этот набор, в который входят противопоставления имманентного и трансцендентного, суще-

ствования и несуществования, понятия сущности и субъекта, больше не может служить продолжению мышления. Не потому, что он слаб или случаен. Великая конструкция европейской мысли оказалась достаточно эффективной, чтобы в XX веке ее историческое продолжение осуществлялось помимо философии¹: в науках и развитии техники. Метафизика перестала быть мыслью, поскольку она больше не нуждается в мысли. Новое время, увидевшее мир представлением одиночного субъекта, а число — способом понять представляемое, оказалось завершающим актом исторической драмы метафизики.

Понятия христианской теологии, по Хайдеггеру, разделяют судьбу метафизической философии. С одной стороны, в начале последнего акта Нового времени, свидетелем которого выступает Ницше, Бог становится ценностью и точкой зрения, а рассуждающее о нем богословие — одной из техник возвра-

1. Хайдеггер М. «Слова Ницше “Бог мертв”» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 208.

стающей воли к власти. С другой стороны, Бог метафизики уже в пределах метафизики выглядел оторванным от религиозного опыта и практики веры. Как предмет теологии, Бог свелся к понятию причины самого себя, *causa sui*. Такому богу нельзя «ни молиться, ни приносить жертвы», перед ним «человек не может петь и танцевать»².

Для мыслителей, о которых рассказывает «Бог после Бога», эти рассуждения имеют решающее значение. Но для них важны не мрачные предсказания Хайдеггера о господстве техники. Хайдеггер плодотворен для теологии, поскольку его мысль дает надежду. Она создает трудные выходы из метафизического тупика: возможности просвета зашлоненного метафизикой сущего бытия, возвращения в истину события, появления некоего другого начала.

В первой главе мы встречаем двух теологов, пытающихся выбраться из метафизического лабиринта. Для эксцентричного левого католика Джанни Ватимо метафизика, как и строгие философские категории, слишком насильственна. И поскольку христианство основано не на власти, а на любви, понятию насилию можно про-

тивопоставить «слабое мышление». Не нужно спрашивать о существовании и несуществовании, всемогуществе или абсолютном благе. Нигилизм опустошает возможность говорить о Боге в терминах теологии, но, во-первых, для христианского Бога опустошение не новость: мы знаем *kenosis* — умаление и, по сути, исчезновение Христа во время распятия. Во-вторых, уход Бога лишь открывает путь для свободы и любви. Ватимо предлагает секуляризированную версию христианства, в которой верующему достаточно того, что Бог «транскрибирован» в историческое время, а отказ от насилия оказывается важнее последних истин.

Автор другой концепции — американский теолог Джон Капуто. Капуто считает метафизику оторванной от религиозной жизни и, вдобавок, чрезмерно успокаивающей: твердое основание с «гарантиями тождества» не позволяет обратить внимание на такие близкие вещи, как страдание. Концептуальной опорой для Капуто служит не только Хайдеггер, но и Деррида. Деконструкция Деррида отличается от деконструкции Хайдеггера: немецкий философ сосредоточен на поисках больших понятий, альтернативных метафизике («бытие», «событие»), автор деконструкции ищет выход в том, что философия предшествующих веков

2. *Коначева С.А.* Бог без Бога. С. 18. Цитаты из работы Хайдеггера «Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik».

уже содержала в себе, но считала не слишком важным: письмо, диссеминация, *khora*. Капуто принимает игру нестабильных понятий, предложенную Деррида, и включает ее в свою версию «слабой» теологии.

Что если не идти вслед за Хайдеггером, а возразить ему? Так делает главный персонаж второй главы. Православный богослов Дэвид Харт в принципе не считает, что ключевой вопрос теологии — о бытии: верующий не спрашивает о бытии Бога, поскольку знает ответ. Харт опирается на различие имманентного и трансцендентного: Бог не принадлежит миру, — но находит способ ослабить это противопоставление. Вслед за Гансом Урсом фон Бальтазаром, он говорит о трансграничности красоты, которая преодолевает недоступность трансцендентного. В мире обнаруживается божественная красота, например в лицах Троицы, а в ней видна и слава Господа — как объективность она тоже не охватывается традиционными понятийными определениями. Богословие в таком понимании становится эстетикой.

Дальше в книге разбираются концепции, продумывающие бытие как событие. Прежде всего, слово предоставлено самому Хайдеггеру. Во второй половине 1930-х гг. Хайдеггер формулирует трудную для понимания философию «последнего Бога».

Его приход — часть события бытия. В заслонении бытия сущим, в ужасающем ничто, в разрушении и гибели, которые наблюдает Хайдеггер, — начало грядущего события: бытие покажет себя. В событии бытия может высветиться и Бог, о котором пока нельзя сказать практически ничего: ему даже невозможно приписать числа, возможно — не Бог, а боги. Но этот Бог не останется с человеком как вечность или царствие после конца времен. Он всего лишь «проходящий», у него собственное историческое движение.

За пределами монографии остается контекст, в котором появилась идея «последнего Бога»: «Черные тетради» позволяют считать, что начало «события бытия» для Хайдеггера в 1930-е гг. — исторически конкретный национал-социализм, в установлении которого философ участвует. Событие бытия начинает немецкий народ³, и последний Бог — часть национально понятого другого начала. Примечателен пафос растущего разочарования, которым проникнуты «Черные тетради»: немцы застревают в историографии, мифологии, расизме; гибель и разрушения все ближе, а событие не наступает. От идеи борющегося за свою сущность

3. «Только немец может заново творить бытие с самого истока». Хайдеггер М. Размышления II-VI (Черные тетради 1931–1938). М., 2016. С. 34.

народа Хайдеггер постепенно переходит к концепции «хранителей» — немногих, кто способен мыслить будущее событие бытия.

Эберхард Юнгель предлагает другой способ понять временность и историчность Бога: он говорит о становлении. Не в смысле развертывания духа Гегеля или антропологии Макса Шелера. Бог обретает временность в уже исторически случившемся человеческом воплощении: в Христе. Свободный Бог становится Иисусом — и, таким образом, собой — в *кенозисе* на кресте. Божественность Бога осуществляется как человечность, и в этом смысле даже смерть для него — положительный онтологический признак. Исторично понимание события Бога и у другого персонажа третьей главы — Капуто. В концепции «слабой теологии» Капуто событие Бога — лишь то, что «может» случиться. Такая теология опирается не на действительность, а на возможность, на слабое «может быть» обращенного к человеку божественного зова.

Деррида в монографии тоже отнесен к мыслителям, для которых Бог — сбывающееся событие. В «Боге после Бога» анализируется его работа “*Circonfession*”, где Деррида откровенно говорит о себе, опираясь на «Исповедь» Августина. След события Бога можно заметить в исповеди, обращенной буквально к «бог зна-

ет кому». А также в слезной молитве, которая берет Бога в свидетели, но остается без ответа.

В силу нарочито неприличной исповедальности, “*Circonfession*” трудна для концептуализации, и в анализе Деррида автор «Бога после Бога», возможно, слишком полагается на трактовку Капуто. В целом Деррида, говоря о религии и божественном, опирается не столько на Хайдеггера, сколько на Эммануэля Левинаса — не на концепцию события, а на проблему другого. В существенной степени размышления Деррида вызваны иудаизмом. Бог для него — отсутствие, скорее понятое как радикальная открытость: он «за пределами сущности», «за пределами бытия», «не зараженный (*non contaminé*) бытием»⁴. Главным образом, Деррида обращается к Богу в связи с темой смерти. В нескольких работах он, вслед за Левинасом, разбирает формулу прощания: *adieu* (приблизительный перевод: «С богом!»). Именно в прощании с умершим, обращенном к ушедшему, но не только к нему, появляется остаток того, что могло бы быть за пределами смерти. Формула прощания свидетельствует, как, соглашаясь, Деррида цитирует Левинаса: «Альтернатива бытия и ничто не оконча-

4. Derrida, J. (1997) “Le mot d’accueil”, in J. Derrida *Adieu à Emmanuel Lévinas*, p. 193. Paris.

тельная»⁵. Но дальше признания «неокончателности» прощания Деррида не идет.

В четвертой главе продолжается разбор возможностей осмысления Бога как исторического. В ней снова появляются размышления Хайдеггера и Юнгеля, а также концепция ирландского представителя герменевтики Ричарда Керни. Керни, как и Капуччо, считает, что Бог — не метафизическое существование, а то, что «может быть». Но предлагает дотянуться до его возможности средствами поэтики, в том числе через чтение литературных текстов: Райнера Мария Рильке, Роберта Музиля, Эмили Дикинсон. Евангелия и произведения религиозных мыслителей прошлого Керни тоже трактует с точки зрения поэтики.

Как можно мыслить Бога за пределами метафизики, становится ясно из следующей главы. Бернхард Вельте открывает такую возможность в опыте Бога как священного и настаивает, что пытаться понять этот опыт нужно средствами разума. Юнгель полагает, что мышление о Боге неотделимо от речи, но в нем нужно исходить из «децентрированного субъекта», в котором смещено господство картезианского *cogito*. Мышление о вере структурно подобно вере, и оно меняется в соответствии с ней,

так как мышление в принципе соответствует своему объекту.

Феноменологические способы осмысления божественного в книге тоже исследуются. Кажется бы, они перспективный путь. Вынесение за скобки вопроса о существовании предмета, на который направлена интенция, позволяет уйти от метафизической проблематики: божественное можно рассматривать в качестве одного из регионов сознания. Споры о том, допускал ли возможность очевидного опыта Бога основатель феноменологии Эдмунд Гуссерль, продолжаются до наших дней⁶.

Адольф Райнах предлагает сосредоточиться на феноменологическом опыте религиозных переживаний. Они загадочны, но не бессмысленны — и в их продумывании можно придерживаться строгих данностей. Молодой Хайдеггер в курсах лекций конца 1910-х гг. тоже исследует возможность религиозного опыта, прежде всего мистического: Майстера Экхарта, Терезы Авильской. Он делает вывод, что феноменология религии возможна, причем как историчная и фактичная: за пределами априоризма и преданных категорий.

Современные авторы, близкие к феноменологии и герменев-

5. Ibid., p. 208.

6. См., например: McNeilly-Renaudie, J. (2017) "God Without God: A Divine Limit to 'The Phenomenon'", *Phenomenon* 26: 195–215.

тике, чаще предлагают мыслить Бога средствами «теопоэтики», как Капуто. В этом смысле интересен Керни, вводящий так называемую «четвертую феноменологическую редукцию»: мышление о Боге должно сосредоточиться на повседневном мире и прежде всего — на опыте лица. Ученик Керни, православный богослов Джон Пантелеймон Мануссакис, говоря о лице, *prosopon*, обращается к опыту созерцания иконы, которая обратной перспективой втягивает в себя зрителя, и в этой игре «я» и другого возникает своего рода диалогическое пространство: «я» не только видит Бога, но и видимо им.

Возможный язык неметафизической теологии разбирается в шестой главе. Подступы к проблеме задал уже Хайдеггер, для которого язык лежит вне субъекта. Язык говорит сам, он высвечивает бытие. Божественное может высказываться поэтически средствами — как у Фридриха Гельдерлина. Продолжая мысль, Генрих Отт отказывается считать, что естественный язык состоит из логических пропозиций: для него теология, как и повседневный опыт, может высказываться в символах и призывах-эвокациях. Юнгель исследует языковые возможности слова «Бог» и приходит к выводу, что, хотя современный секуляризованный язык плохо подходит для схватывания этого имени, на помощь

может прийти метафора. Керни, основываясь на метафоре, разрабатывает концепцию теологического воображения: оно позволяет создать «поэтику возможного», в которой Бог высказывается через ряды псевдонимов.

Завершается книга разбором возможности неметафизического понимания религии. Здесь мы снова имеем дело с концепцией Капуто. Религию без уверенности в существовании Бога он называет «религией без религии»: она может иметь место без знаний и практик, важнее вера в «приходящую возможность невозможного», каковой является Бог. Религия понимается как «завет с невозможным», главное в котором — любовь. И это не умаление веры, а скорее возвращение ее из метафизических блужданий и понимания Бога как власти. Царствие божие в этом смысле — священное «анархическое» поле, в котором нет абсолютного начала. И тем не менее, это царствие — пусть слабый, но призыв к миру, любви и обязательству перед другим.

В «Боге после Бога» мало разбираются французская феноменология и герменевтика. В ней нет далеких от теологии хайдеггерианцев — таких как автор собственной философии события Ален Бадью, который в «Апостоле Павле», читая послания, polemизирует с Хайдеггером и заменяет концепцию ожидания

события «верностью событию»⁷. В силу темы — критики именно западной метафизики — монография вынуждена оставаться европоцентричной. В ней почти не встретишь размышляющих о религии феноменологов, принадлежащих к иудаизму — традиция, обязанная в том числе Левинасу и Мартину Буберу. За пределами текста остается мусульманская⁸ и, к примеру, буддистская феноменология⁹.

Но отбор мыслителей только заостряет тему. «Бытие — жаркий ... горн, во мраке которого созидательно-порождающий взгляд человека и богов друг на друга лучится как сущее в основном хранении своей истины. Но где взять надежных кузнецов, которые в таком горне перекуют истину Бытия в сущее?» — писал Хайдеггер¹⁰. И вот они, теологи и философы, предлагают выходы.

П. Хицкий

7. Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. М., 1999.
8. См., напр.: Hanafi, H. (1981) *L'exégèse de la phénoménologie: l'état actuelle de la méthode phénoménologique et son application au phénomène religieux*. Caïre.
9. См, напр: Lusthaus, D. (2006) *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of Yogacara Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun*. Abingdon.
10. Хайдеггер М. Размышления VII–XI (Черные тетради 1938–1939). М., 2018. С. 241–242.

Библиография / References

- Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. М., 1999.
- Хайдеггер М. «Слова Ницше “Бог мертв”» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993.
- Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938). М., 2016.
- Хайдеггер М. Размышления VII–XI (Черные тетради 1938–1939). М., 2018.
- Badiou, A. (1999) *Apostol Pavel. Obosnovanie universalizma* [Saint Paul: The Foundation of Universalism]. М., 1999.
- Derrida, J. (1997) “Le mot d'accueil”, in J. Derrida *Adieu à Emmanuel Lévinas*, p. 193. Paris.
- Hanafi, H. (1981) *L'exégèse de la phénoménologie: l'état actuelle de la méthode phénoménologique et son application au phénomène religieux*. Caïre.
- Heidegger, M. (1993) ““Slova Nitsche “Bog mertv”” [Nietzsche’s Word “God is Dead”], in Heidegger, M. *Raboty i razmyshleniia raznykh let*. М.
- Heidegger, M. (2016) *Razmyshleniia II–VI (Chernye tetradi 1931-1938)* [Reflections II–VI (Black Notebooks 1931–1938)]. М.
- Heidegger, M. (2018) *Razmyshleniia VII–XI (Chernye tetradi 1938–1939)* [Reflections VII–XI (Black Notebooks 1938–1939)]. М.
- Lusthaus, D. (2006) *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of Yogacara Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun*. Abingdon.
- McNeilly-Renaudie, J. (2017) “God Without God: A Divine Limit to “The Phenomenon”, *Phainomenon* 26: 195–215.