
*Светлана Коначева***ОТ ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ К
ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ**

Анализируется укорененность проекта фундаментальной онтологии в ранних работах Хайдеггера, посвященных проблемам феноменологии религии. Показывается, что исследование христианского жизненного опыта оказало существенное влияние на базовые феномены аналитики Dasein в «Бытии и времени».

Ключевые слова: фундаментальная онтология, феноменология религии, фактический жизненный опыт.

Аналізується вкоріненість проекту фундаментальної онтології у ранніх працях Гайдеггера, що присвячені проблемам феноменології релігії. Показано, що дослідження християнського життєвого досвіду здійснило істотний вплив на базові феномени аналітики Dasein у «Бутті і часі».

Ключові слова: фундаментальна онтологія, феноменологія релігії, фактичний життєвий досвід.

In article it is analyzed background of the Heidegger's fundamental ontology: Heidegger's reading of St. Paul and early Christianity. It is shown that research of Christian life- experience has made essential influence on the basic phenomena of Dasein-analytics in «Being and Time».

Keywords: fundamental ontology, phenomenology of religion, factual life-experience.

Центральная работа М. Хайдеггера – «Бытие и время», оказавшая значительное влияние на христианское богословие XX века, – на первый взгляд, оставляет теологические проблемы за скобками. Основными проблемами книги становятся критическое осмысление бытия, которое в метафизическом мышлении сведено только к субстанциальности и наличности, понимание человека как особого сущего, озабоченного бытием, онтологический вопрос о трансценденции субъекта. Трансцендентально-феноменологическая истина становится достоверной только в фундаментальной онтологии, «из которой проистекает все прочее» и которую надо рассматривать в качестве онтологии истории, фактического жизненного опыта в «экзистенциальной аналитике вот-бытия (Dasein)». Хайдеггер показывает, что бытие истины имеет изначальную связь с вот-бытием, стремление к пониманию открывает вопрос об истине и тем самым вопрос о смысле бытия [1, с. 228–230]. При этом поиск смысла бытия не превращается в стремление обнаружить нечто, стоящее за бытием. Смысл – это само бытие, насколько оно втянуто в экзистенцию, насколько оно то, к чему экзистенция выступает в своем экзистировании. Можно говорить даже о некотором методическом а-теизме Dasein-анализа, принципиально отвергающем

какие бы то ни было религиозные априори. Проект фундаментальной онтологии предполагает «деструкцию истории онтологии», т. к. вопрос о бытии «пришел сегодня в забвение, хотя наше время числит за собою как прогресс, что оно снова положительно относится к метафизике» [1, с. 2].

Хайдеггер рассматривает традиционную рецепцию теологических построений в философии как одну из причин того, что вопрос о смысле бытия «не только не разрешен, не только удовлетворительно не поставлен, но при всем интересе к «метафизике» предан забвению» [1, с. 21]. В традиционной метафизике бытие интерпретируется как наиболее общее понятие, выводится из «высшей всеобщности» или кажется само собой разумеющимся. Усредненная и смутная понятность бытия в метафизике приводит к забвению бытия ради сущего. Тем не менее деструкция оказывается не разрушением истории онтологии, а ее изначальным усвоением, обусловленным необходимостью включения истории в вопрос о бытии. Хайдеггер не предлагает исследовать, что говорили о бытии до нас, но замечает, что историчность принадлежит к способу бытия *Dasein* как существующего во времени. В своем фактическом бытии *Dasein* определено тем, что было, его прошлое заранее очерчивает для него то, что будет. Поэтому вот-бытие может открывать, сохранять и продолжать традицию. При этом Хайдеггер отмечает, что пришедшая к господству метафизическая традиция зачастую мало что проясняет и гораздо больше оставляет сокрытым. В ней начинает действовать не то событие, каким она была, когда складывалась, а наше сегодняшнее понимание, исходящее из события нашей экзистенции. Подлинный источник традиции, событие, как оно случилось, оказывается нами забытым, потому что оно слишком близко к нам, определяет наше отношение к бытию здесь и теперь. И именно поэтому, когда мы относим его в прошлое, как нечто отстоящее от нас на значительном расстоянии, мы пытаемся вписать наше философствование в традицию, в историю философии и лишаем его подлинной историчности, принадлежащей к смыслу нашей экзистенции. В результате, при всей глубине исторических интересов, при всем филологическом стремлении к точным интерпретациям, вот-бытие «уже не понимает элементарнейших условий, только и делающих возможным позитивное возвращение к прошедшему в смысле его продуктивного усвоения» [1, с. 21]. Деструкция онтологической традиции позволяет поставить вопрос о бытии в его истинной конкретности. Через деструкцию исследование должно пройти не для того, чтобы традицию разрушить, но чтобы ее оживить, выявить то, что в ней не поддается разрушению, чтобы отступить назад – от метафизики к сущности метафизики. Деструкция не разрушает прошлое, ее критика направлена на сегодняшние

способы обращения с историей онтологии, оказываются ли они доксографическими, духовно-историческими или проблемно-историческими. Цель «Бытия и времени» – разработка вопроса о бытии – определяет и задачу деструкции онтологии, которая проводится в решающих точках ее истории. Хайдеггер ставит вопрос о том, была ли в истории онтологии попытка интерпретации бытия через сближение его с феноменом времени. Он показывает, что аристотелевское понятие времени определяло все последующее осмысление этого феномена, включая Канта и Бергсона. Но греческое понимание времени не замечает онтологической функции времени; время «само берется как сущее среди другого сущего и делается попытка его же в его бытийной структуре уловить из горизонта бытийного понимания, невыраженно-наивно ориентированного на время» [1, с. 26]. Проблематика темпоральности упускается в традиционной онтологии, не находится топоса мысли, в котором время было бы путеводной нитью толкования бытия. Хайдеггер словно забывает, что за несколько лет до написания «Бытия и времени» он подобный топос обнаруживал – в раннехристианском жизненном опыте, эксплицированном в посланиях апостола Павла. В наши задачи входит показать укорененность проекта фундаментальной онтологии в ранних работах Хайдеггера, посвященных проблемам феноменологии религии.

Как известно, философская мысль Хайдеггера имеет теологические истоки. Исследователи раннего Хайдеггера обычно описывают обретение им собственного философского пути как движение от католического антимодернизма к феноменологии религии, в рамках которого происходит институциональный разрыв с католицизмом и постепенное разведение философии и теологии [2]. Не случайно поворот к «свободному протестантизму» совпадает с феноменологическим поворотом. Гуссерль в тот момент воспринимает феноменологию как фундамент всех остальных наук, выявление их «эйдетической основы». Разработка различных региональных онтологий предполагала сотрудничество исследователей, реализующих общую феноменологическую программу. В рамках этой программы Гуссерль оставлял себе вопросы логики, а своему «любимому студенту», «феноменологическому чаду» – феноменологическое исследование наук о духе и феноменологию религии. Хайдеггер еще в диссертационной работе о Дунсе Скотте обозначил свою задачу как «феноменологическую разработку мистической и морально-теологической литературы», особенно «мистицизма Экхарта». В письме к Э. Блохман (1919) Хайдеггер говорит о своей «феноменологии религиозного сознания», где путь идет от изначального религиозного опыта к теологии, а не от теологии к религиозному сознанию и его

жизненности. Он собирает папку заметок по феноменологии религии, и ключевой фигурой в них оказывается Ф. Шлейермахер, исследовавший, по мнению Хайдеггера, «изначальное христианство». Шлейермахер резко отделил религию от метафизики, морали и теологических доктрин, показал, что религия автономна, базируется на непосредственной интуиции исторической манифестации бесконечного в уникальной конкретности мира, в личном само-сознании «чувства зависимости от бесконечного». Важное значение имеют для Хайдеггера и шлейермахеровские размышления о неспособности разума стать средством постижения религиозного измерения жизни, поскольку он уже не видит в обращении к данностям сознания единственную отправную точку исследования и пытается обратиться к чему-то более беспредпосылочному и универсальному – фактической жизни.

Летом 1918 г. Хайдеггер разрабатывает курс «Философские основания средневековой мистики». Этот курс не был прочитан, но хайдеггеровские заметки к нему опубликованы в 60 томе Собрания сочинений. В самом начале он обозначает сложности, которые возникают при определении отношения философии и мистики. Задачей становится «феноменологическое исследование религиозного сознания». Речь не идет о конструкции религиозной философии или, наоборот, о чисто историческом исследовании. Для Хайдеггера важнее изначальное феноменологическое понимание и выявление изначальных тенденций религиозной жизни в ее фактичности, «поворот к подлинно проясняемым и действительно изначальным созерцаемым феноменам в чистом сознании и его конституции» [3, S. 303]. Формулируя предпонятие мистики, Хайдеггер связывает ее с переживанием (собственно мистическая жизнь) и теорией пережитого (мистическая теология). Феноменологическое описание оказывается здесь перед принципиальной проблемой – необходимостью регионального разведения миров переживания как исторических позиций в чистом сознании. Хайдеггер фиксирует те трансформации, которые претерпевает феноменологический метод, если предметом его исследования становятся религиозные феномены. Он убежден в том, что «только религиозный человек может понимать религиозную жизнь, поскольку в ином случае у него нет подлинной данности» [3, S. 304]. Тем, кто не признает возможности того, что религиозная жизнь составляет почву первоначальной данности, выносится решительное предостережение: «Руки прочь». Феноменологический подход к этой области не может быть чисто нейтральным. Он предполагает позитивное отношение к соответствующим жизненным формам. Без предположения о том, что речь идет об области первоначальной данности, подход к религиозной жизни остается закрытым. Хайдеггер показывает ограниченность

научного, чисто теоретического изучения религиозного опыта – понимаемость религиозных феноменов «не означает рационализирования, разложения переживания на его логические компоненты» [3, S. 305]. Священное не может пониматься как теоретическая ноэма, но и сводить его к чистой иррациональности Хайдеггер не хочет. Он пытается найти некоторые модификации в рамках теоретического, обозначенные как «видение истока». Тогда священное будет проявляться «в качестве коррелята деятельного характера веры, из сущностной взаимосвязи переживаний в историческом сознании» [3, S. 333]. Религиозная жизнь «в ее жизненности» не нуждается в соотношении с научным мирозерцанием. Религиозная жизнь не нуждается в том, чтобы подстраховывать свою самоочевидность через обращение к культурно-критической оправданности и теоретическим идеям. Вслед за Шлейермахером Хайдеггер настаивает, что принципиальные феномены выявляют «собственное тождество изначальным способом уверенности». Религиозное отношение выводится из-под власти теоретической установки: «Абсолют необходимо понимать как религиозно-изначальный, независимо от каких-либо натуралистически-теоретических определений и оценок» [3, S. 309].

Далее встает вопрос об отношении верующего субъекта и Абсолюта. На чем основано такое отношение? Хайдеггер и здесь пытается преодолеть субъект-объектную схему науки. Мистический Абсолют составляет изначальный предмет, не потому что он пока еще неопределен, но поскольку он неопределим в себе. Может ли такой Абсолют стать предметным? Как вообще конституируется религиозная предметность? Для феноменологического исследования религии это становится одним из ключевых вопросов, поскольку ставит исследователя перед проблемой: аналогично ли религиозное переживание другим регионам чистого сознания или мы имеем здесь дело с неким изначальным переживанием *sui generis*, в рамках которого конституирование фактически противопоставляется пред-данности божественного. Хайдеггер приводит цитату из Райнаха, где подчеркивается, что в чувстве абсолютной зависимости от Бога «не положение вещей находится передо мной, но я сам переживаю себя в этом отношении» [3, S. 327]. Тем самым отношение восприятия и предмета перестает быть предметным в традиционном смысле слова – чисто теоретического индифферентного предметного. Пред-данность Бога в вере определяет отношение к Абсолюту как к изначальному предмету, видоизменяя не только теорию объекта, но и понимание субъекта. Хайдеггер обращается к мистической теологии Майстера Экхарта, чтобы обнаружить там особую «теорию познания» сущностно неопределимого Абсолюта, предполагающую уподобление

души Богу. Абсолют может стать предметным только для подобного себе, т. е. – для души, прошедшей путь освобождения от множественности, возвратившейся к своим основам, истокам и корням. Такое познание детерминирует субъект и объект: мы можем говорить об абсолютности объекта и субъекта в смысле радикального единства обоих. Соотнесенность феноменологического исследования с «мистической теорией познания» предполагает предельную методическую строгость и отказ от парящей в небесах религиозной философии. Хайдеггер предельно категоричен – «как религиозный человек я не нуждаюсь в опоре на религиозную философию» [3, S. 308]. Только жизнь может показать жизнь, а не абсолютное созерцание как таковое. В последней части заметок 1919 года Хайдеггер писал, что после расцвета средневекового мистицизма религиозное сознание получает новую точку отсчета в работах Лютера. Существует много указаний на то, что вскоре после войны он интенсивно изучал лютеровский корпус. Хайдеггер полагает, что Лютер действительно понял опыт времени, отраженный в посланиях апостола Павла и потому столь резко противостоял аристотелевской схоластике. Если Бог – это тайна, сокрытая в страдании, в кресте, не остается возможности для концептуальной объективации. «Унижение и стыд» креста не может стать началом для онто-теологических спекуляций, плавно переходящих от созерцания видимого к знанию невидимого. Здесь открывается не вечность, могущество и слава, но нечто прямо противоположное: время, слабость, страдание и смерть. Хайдеггер подчеркивает «скандальность и абсурдность» вести о кресте, показывает, что теология не является спекулятивным знанием о Боге. Изучение Лютера и Кьеркегора с его критикой теоретических спекуляций приводит Хайдеггера к пониманию феноменологии религии как проекта деструкции греческой концептуальности, характерной для традиционной теологической мысли, как обращение к историчности «религиозного жизненного мира» раннего христианства и поиск более адекватной ему понятийности, с помощью феноменологии Гуссерля и философии жизни Дильтея.

Этот проект Хайдеггер попытался осуществить в лекционном курсе «Введение в феноменологию религии» (1920–21), где основные вопросы феноменологического метода разрабатываются в контексте интерпретации новозаветных текстов. В первой части предложено подробное методическое введение, которое мыслится не просто как введение в феноменологию религии, но как «введение в философию». Предварительные вопросы – об отличии философии от науки и религии, самопонимании философии и ее исходных базовых понятиях, не остаются

только введением. Хайдеггер подчеркивает, что реальный смысл философствования всегда остается с этими вопросами. Реальный предварительный вопрос философии – это проблематичность жизни как таковой, названная «фактичным жизненным опытом». Вопрос об отличиях философии и науки не просто проводит теоретические дистинкции, но ищет подлинные основы философии, то, из чего философия исходит и к чему она возвращается. Здесь мы обнаруживаем раннее выражение того понимания философии, которое разработано в «Бытии и времени»: «Философия есть универсальная феноменологическая онтология, которая исходя из герменевтики Dasein, как аналитика экзистенции закрепила конец путеводной нити всякого философского вопрошания в том, из чего оно возникает, и во что оно отдает» [1, с. 38]. Исходным пунктом философствования Хайдеггер объявляет фактичную жизнь, фактичный жизненный опыт – технический термин, преобразованный в «Бытии и времени» в понятие Dasein. Шаг назад к фактичному жизненному опыту предполагает серьезную трансформацию философии, поскольку этот феномен, по мнению Хайдеггера, оказался забытым в истории западной мысли. Обращение к раннему христианству, в котором этот опыт нетематически схватывался, означает деконструкцию традиции и возвращение к до-теоретическому, до-рациональному жизненному опыту, радикальный поворот от философствования, построенного на корреляции между человеком как статичным субъектом и бытием как постоянном присутствии вещей, к изначальному опыту бытия, динамично сочетающему присутствие и отсутствие.

Имплицитная критика научного теоретического философствования становится еще более отчетливой при описании фактичного жизненного опыта. В поисках подлинного начала феноменологии Хайдеггер вступает в спор с Гуссерлем. По многим свидетельствам, уже в 1920-е годы его не удовлетворяет гуссерлевская концепция «чистого Я» и обращенность феноменологии исключительно к данностям сознания. Корреляция между фактичной жизнью и ее миром видится Хайдеггеру более глубокой, чем интенциональное отношение между сознанием и его объектами, поскольку речь идет об изначально открывающейся сфере опыта – отношении экзистенции и мира, бытия в мире. В дальнейшем в анализ фактичного жизненного опыта вводится понятие значимости (Bedeutsamkeit), которое и в этом курсе, и в «Бытии и времени» понимается как то, что составляет структуру мира, «того, в чем присутствие как таковое всегда уже есть» [1, с. 87]. Мы не можем испытать что бы то ни было в собственном смысле в отрыве от пережитых форм значения, только в действиях и страданиях мы схватываем наш мир. В то же время, все,

что мы испытываем, имеет характер мира, опыт – это всегда опыт собственного мира. Определение фактического жизненного опыта как «озабоченности значимостью», включающее такие моменты как самодостаточность, падение, предваряют многие характеристики заботы в «Бытии и времени» и выводят фактическую жизнь за рамки объективирующего теоретического рассмотрения. Центральным же моментом трансформации феноменологии становится поворот к историческому. Историческое названо феноменом, «который открывает нам доступ к самопониманию философии» [4, S. 34]. Если феномен человеческого существования понимается как самосоотнесенность с миром, подобное осуществление определяется через свою историчность, фактическая жизнь обосновывается во временности. Различая содержание опыта – «то, что испытывается», и само переживание – «то, как нечто испытывается», Хайдеггер выделяет три смысловых момента – содержательный смысл, смысл соотнесения и осуществленный смысл. Последний оказывается сердцевинной феномена, определяя его временной характер. Феноменология призвана теперь тематизировать темпоральное осуществление события значения, а не отношение, обоснованное в интенциональности. Именно осуществление Хайдеггер имеет в виду, говоря о том первоначальном «как», определяющем все вопросы философии. В строгом понимании все философские вопросы коренятся в вопросе о методе. Но метод Хайдеггер понимает в аристотелевском смысле – разыскания суги, а не техники. Такой метод не может быть ничем иным, как темпоральностью. Как можно заметить, Хайдеггер очень близко подходит к методическим положениям фундаментальной онтологии, при этом нельзя оставить без внимания тот факт, что эти размышления представлены в рамках курса «Феноменология религии». Хайдеггер связывает аналитику Dasein с парадигмой христианского жизненного опыта. Для герменевтики фактичности не может быть безразличным, на какую парадигму она ориентирована. Поэтому дальнейшая аналитика христианского жизненного опыта отнюдь не носит иллюстративного характера, но конституирует содержательные моменты исследования фактического жизненного опыта.

Вторая часть курса посвящена анализу ряда писем апостола Павла: Послание к Галатам, Первое и Второе послание к Фессалоникийцам и Второе Послание к Коринфянам. Здесь Хайдеггер пытается показать, что ультимативный содержательный смысл христианской веры – собственно сам Бог – переживается не в абстрактных понятиях субстанции, сущности, высшего блага, но как страдающий Бог, исторически явленный в Воплощении и Распятии. Хайдеггер предлагает рассматривать

религиозные феномены не в контексте противопоставления рационального и иррационального, а в терминах фактичного жизненного опыта, темпоральности и историчности этого опыта. Он проясняет, что под феноменом «исторического» понимается подлинная выдвинутость экзистенции в ее прошлое – не то прошлое, которое экзистенция оставляет позади как ненужный багаж, но прошлое, переживаемое исторически. Тем самым «историческое» предстает как собственное, обладание самим собой при осуществлении собственного существования в историческом контексте. В исследовании раннехристианского опыта хайдеггеровское пред-понимание (Vorgriff) фокусируется на осуществлении религиозного опыта, и особенно – на «как» (Wie) этого осуществления, «ситуации, осуществленной исторически». «Ситуация» рассматривается именно как феноменологический термин, под ним не должны пониматься исторические периоды и эпохи, математически определенные временные рамки, объективированные исторические формы или поток опыта. Конечно, ситуация, в некотором смысле – движение, динамика, но движение неупорядоченное, не исчисляемое в соответствии с «до и после». Как «феноменологический феномен» ситуация может быть прояснена только из осуществленного понимания. Здесь мы снова встречаемся с первыми разработками феномена ситуации, раскрытого в «Бытии и времени». Там в контексте дискуссий о сознании и решимости, ситуация определяется через открытость к тому, что есть экзистенция, через разомкнутость, открывающуюся в решимости принять самое себя как конечное¹. Здесь в описании религиозной ситуации писем апостола Павла, Хайдеггер интерпретирует ситуациональный опыт в терминах его темпоральности, когда определяющей будет наша собственная актуализация религиозного феномена.

Хайдеггер обращается к центральным понятиям писем апостола Павла, акцентируя внимание на том, что для апостола фессалоникийцы *уже стали* последователями Христа, и это сопровождается знанием, приходящим вместе со становлением. Павловское воспоминание об этом событии изложено в Present Perfect (глаголы – *genesthai* – стать и *oidate* – перфект от *eido* – знаю), поскольку фактичность ставшего бытия (*Gewordensein*) не является просто прошедшим, но конституирует бытие настоящего. Априористический перфект² ставшего бытия взаимосвязан с его невыразимым знанием, до-теоретическим пониманием бытия этого ставшего. Такого рода знание (или понимание) составляет единое целое со ставшим бытием (или осуществлением), одно выступает в качестве «прилагательного» другого. Решающим определением ставшего бытия оказывается наш «поворот к Богу», который проявляет себя в двух

темпорально конкретных принимающих позиций по отношению к Богу: ставшем бытии, обретаемом через служение Богу в подлинной повседневности, и ожиданием Его в надежде. Поворот и служение получают свой смысл из уникального христианского опыта ожидания Парусии. Хайдеггер предлагает следующий тезис – подлинное христианское отношение ко Второму Пришествию фундаментально отличается от всех ожиданий будущего события. Или мы понимаем ожидание Бога в терминах объективного времени или в контексте жизненной стойкости надежды. Постоянство надежды ведет нас к кайрологическому смыслу времени. Ультимативное послание письма к Фессалоникийцам заключается в том, что кайрос (мгновение) поддерживает стойкость, готовность «твердо стоять в Боге» (1 Фес. 3:8), чтобы выстоять не только в абсолютном «страхе и трепете», но и в повседневном труде веры и любви. Это осуществленное мгновение в надежде соединяет соотнесенный смысл с осуществлением Парусии, стоящей передо мной только в полной темпоральной актуализации жизни, а не в исчислимом хронологическом времени исторических событий, по отношению к которым можно задавать вопрос «Когда». Мы не найдем времени Парусии в объективной истории, обращаться можно только к самим себе. Вопрос о Втором Пришествии зависит от реального решения нашей собственной жизни, нашего «ставшего бытия», охарактеризованного через сущностную небезопасность перед лицом невидимого Бога. Тогда темпоральное осуществление означает бодрствование перед неисчислимым событием Пришествия. Для бодрствующих «сынов света и дня» нет нужды «писать о временах и сроках» (1 Фес. 5:2,3), они находятся в кайрологической ситуации «здесь и сейчас». Тем самым хайдеггеровское чтение Послания к Фессалоникийцам не только демонстрирует, что христианская религиозность как таковая темпоральна, но и относит эту темпоральность к подлинной повседневности, задающей четкую структуру христианского свершения.

Из представленного обзора хайдеггеровского анализа христианского жизненного опыта становится очевидным, что здесь коренятся многие центральные моменты Dasein-анализа «Бытия и времени». Важно даже не совпадение таких экзистенциальных определений как фактичность, временность, брошенность и набросок или временных модусов – мгновение, будущность. Скорее, речь идет о Dasein как базовом феномене. Обращение к фактичной жизни становится началом экзистенциальной аналитики Dasein. Тот факт, что онтологическая проблематика коренится в феноменологической интерпретации религиозного опыта раннего

христианства, имеет серьезное значение для дальнейшего развития хайдеггеровской мысли, хотя нельзя не отметить, что, осуществляя герменевтическое прочтение раннехристианской религиозности, Хайдеггер сосредоточен скорее на построении «более подлинного» варианта феноменологии, основанного на первичном феномене фактического жизненного опыта. Но в работах раннего Хайдеггера религия и онтология действительно пересекаются. Начиная с деструкции греческой философской понятийности, возвращая теологию к раннехристианским истокам, он выступает как религиозный мыслитель, но выстраивает более широкий проект конца философии как таковой – деструкции греческой, средневековой и современной метафизики и возвращение к основным вопросам историчности бытия. Это философский путь, на котором Хайдеггер использует павловскую критику эллинской мудрости, мистическую *via negativa*, лютеровскую критику теологии славы аристотелианской схоластики и шлейермахеровский антиметафизический пафос. Хайдеггер-онтолог интересовался не только негативным, критическим моментом у своих любимых религиозных мыслителей, но их глубоким позитивным анализом исторической природы изначального христианского жизненного опыта. Он рассматривает христианский опыт как реальность тайны, кайроса, Парусии и использует эти темпоральные моменты как специфическую онтическую модель для построения непосредственных онтологических категорий, которые могут стать новым началом феноменологической онтологии.

Примечания

¹ «Ситуация есть всегда то разомкнутое в решимости вот, в качестве какого присутствует экзистирующее сущее» [1, с. 299].

² См. заметки Хайдеггера на полях «Бытия и времени», где он уточняет характеристику бытия самого Dasein через априористический перфект: «Не онтически прошедшее, но то всегда более раннее, к чему мы оказываемся отосланы обратно при вопросе о сущем как таковом» [1, с. 441].

1. Хайдеггер М. Бытие и время.– М.: Ad Marginem, 1997.
2. Buren J. van. The Young Heidegger.– Bloomington; Indianapolis, 1994.
3. Heidegger M. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik // Heidegger M. Gesamtausgabe.– Bd. 60. Phänomenologie des religiösen Lebens.– Frankfurt am Main, 1995.– S. 303–345.
4. Heidegger M. Einleitung in die Phänomenologie der Religion // Heidegger M. Gesamtausgabe.– Bd. 60. Phänomenologie des religiösen Lebens.– Frankfurt am Main, 1995.– S. 3–160.