

Светлана Коначева

**«НИГИЛИЗМ» ФИЛОСОФСКОГО И
БОГОСЛОВСКОГО АПОФАТИЗМА:
ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФИЛОСОФИИ ХАЙДЕГГЕРА
В РАБОТАХ Х. ЯННАРАСА¹**

Философская и богословская мысль XX века при всем различии путей и интересов находит все же одну общую тему – преодоление метафизики. Для философии это означает преодоление затерянности бытия в сущем, возвращение к забытой истине бытия. Теология же осознает нужду в более адекватных понятиях, чем понятия метафизические, поскольку невозможно серьезно и строго поставить вопрос о том, присутствует ли Бог или он ушел в свою даль, если человек не хочет прежде всего помыслить о пути, выводящем его в то единственное измерение, в котором такой вопрос только и может быть поставлен. Но это есть измерение священного, остающееся полностью скрытым, если открытость бытия не начинает проясняться и в своем прояснении не становится близкой человеку. Одной из попыток построения новой теологии, которая бы перешла от молчания в отношении Бога к открытой неметафизической речи о нем, стали работы православного богослова Х. Яннараса, чей диалог с философией Хайдеггера и будет в центре нашего внимания.

В философии М. Хайдеггера критика метафизики обусловлена поиском нового языка, на котором может быть выговорена истина бытия. Хайдеггер считает, что в прошлой метафизике существовал общий радиус смысла истолкования вопроса о бытии: «опыт бытия как присутствия или даже как присутствующего присутствия» [15, с. 141], бросание сущего в его сущность, будь это присутствие присутствующего, предметность предметного, действительность действительного, или будь это связано с субъективным выражением истины как воли и ценности. Метафизика, хотя и обдумывает «сущее как таковое», но само это «как таковое» не обдумывает. В метафизическом признании преимущества сущего и самоочевидности бытия истина бытия лишается возможности стать собственно философским вопросом. Сущностью метафизического вопроса о бытии оказывается для Хайдеггера «нигилизм», поскольку он показывает, что «в явлении сущего как такового в целом ничто же несть с самим бытием и его истиной, притом так, что истина сущего как такового признается за бытием – ибо ведь отсутствует и в нетях пребывает истина бытия» [5, с. 214]. Этот нигилизм есть внутреннее ядро метафизической философии, и он непреодолим до тех пор, пока о бытии думают как о сущем.

Для Хайдеггера совершенно ясно, что в значительной мере забвение

бытия в метафизике основано на сопряжении философии с теологией, которая во многом определяла философские вопросы. В высказываниях о Боге философия находила те ответы, которые принимались как сущность бытия, как логос сущего. Бог, точнее, теологическое понимание Бога, хотя и явно воспринимается в метафизической философии как ее недостающая основа, но само трактуется в суженном смысле: как высшее сущее, являющееся причиной всего существующего. В таком рассмотрении сущего как такового, сущее понимается не в «свете бытия», а через высшее сущее. Истина бытия становится в таком подходе самоочевидной и остается непродуманной, особенно когда в Новое время высшее сущее определяется как абсолют, как безусловная субъективность. В контексте критики метафизического мышления как нигилизма оказывается, что открытость философии для теологических вопросов стали роковыми, и это стало основой для хайдеггеровского требования «преодоления метафизики».

После такого исторического обзора Хайдеггеру становится ясно, что теологический характер онтологии не случаен. В работе «Онто-теологическая природа метафизики» Хайдеггер говорит о том, что в философии *causa sui* стала тайным именем Бога. Такому Богу человек не может ни молиться, ни приносить жертвы. Перед *causa sui* человек не падает в страхе, не поет и не танцует. Хайдеггер полагает, что безбожное мышление, отбрасывающее философского Бога, может оказаться гораздо ближе к Богу подлинной теологии, чем онто-теологическое мышление. Отсюда необходимость новой тропы мышления – назад от метафизики в сущность метафизики.

Эти выводы Хайдеггер еще раз подтверждает в своих исследованиях философии Ницше, ибо ницшевская критика платонизма и исторического христианства – это тот исторический топос, где проявляется взаимное бессилие философии и теологии в их метафизическом единстве на основе метафизического забвения бытия. Ницшевская критика метафизического ценностного порядка лишает христианское понимание той недостоверной системы, на которой оно основывается, где оно оказывается волей к сверхчувственному, самому по себе истинному, в своей истине говорящему «нет» здешнему миру. Вместе с Ницше Хайдеггер обращает внимание на то, что платонически-христианская идея бытия ведет к саморазрушению. Но, идя дальше Ницше в осознании сущности метафизического опыта бытия, он формулирует требование радикального переосмысления вопроса о смысле бытия и возможности представленного в нигилизме опыта Бога. В своей критической переоценке всех ценностей Ницше выступает против понимания Бога как Абсолюта, гаранта истины и Творца ценностей и воздвигает ценностный порядок, противоположный

платоническому, разрушая тем самым моральные основы Бога метафизики. Ницшевская критика разрушает не только метафизический проект бытия, но и связанную с этим метафизическим определением Бога теологию. Именно потому, что метафизика имеет теологический отпечаток, ее конец, обесценивание высших ценностей должны иметь теологические последствия. Вместе с истинным, потусторонним миром метафизики уходит и его причина: Бог, вся действенная сила. «Слова “Бог мертв” означают: сверхчувственный мир лишился своей действенной силы. Он не подает уже жизнь. Пришел конец метафизики – для Ницше это вся западная философия, понятая как платонизм» [5, с. 174].

Хайдеггер показывает, ориентируясь на ницшевские слова о смерти Бога, как метафизическая идентификация бытия и Бога сделала невозможной и онтологию как вопрос о бытии, и теологические вопросы. Метафизика, выступавшая как христианская философия, была систематически приведена к абсурду в объединении теологии, забывшей бытие, и философии, утвердившей в этом единении свою исполненную предрассудков убежденность. Также свелись к абсурду и отдельные проявления ее системных построений – вопросы о мире, человеке и Боге. Онтологическая же проблематика была забыта благодаря онтическим, догматическим объяснениям. Такая христианская метафизика оказывается для Хайдеггера «деревянным железом», а для теологии, исходящей из веры, – бессмыслицей и «глупостью» [6, с. 34].

При этом хайдеггеровская критика метафизики как отвержение метафизического опыта Бога остается критикой замещающей опыт понятности, а не самого опыта. Поворот к вопросу об истине бытия в истории, ее открытости для опыта вот-бытия и через этот опыт, несомненно, начисто отрицает традиционную артикуляцию этого опыта: исторически явленный опыт бытия предстает в вопросе о метафизике как сокрытие; и этот вопрос определяет возможный опыт Бога в его теологической интерпретации как потерю Бога. Возможность применения философской критики и философских конструкций в теологической проблематике предстает как убеждение в том, что в прежней богословски ориентированной философии и в обслуживаемой ею теологии сущностные вопросы были невозможны. Исторический смысл христианства, который вынудил философию как трансцендентальную онтологию поставить вопрос об историчности, а теологию – проблематизировать понимание и обоснование человеческого устремления к Богу, в прежней метафизике оказался забытым. Метафизическое объединение философии и теологии привели в конечном итоге к забвению, утрате бытия, смерти и отсутствию Бога. Но не только такие отношения могут быть между философией и

теологией, возможно систематическое обоснование теологии в обновленной концепции философского вопроса о смысле истории. Говоря словами Хайдеггера: «Из серьезного принятия события “Бог мертв” следует такой поворот, который не провозглашает нового Бога и не проповедует старого Бога по-новому, но раскрывает возможность нового опыта Бога» [10, с. 442].

Хайдеггер полагал близким к ницшевскому ощущению «смерти Бога» опыт «отсутствия Бога», запечатленный в поэзии Гельдерлина. Поэтический опыт последнего был особенно важен для Хайдеггера, ибо Гельдерлин, ощущая ситуацию метафизического забвения бытия, выразил в своей поэзии стремление к новому пути, который ведет к аутентичному опыту бытия и тем самым открывает доступ к священному и Богу. Испытанный Гельдерлином опыт «отсутствия Бога» отвергает продолжающее существовать в церкви и у отдельных христиан отношение к Богу. Из человеческого опыта мира невозможно выявить никакого общего и всеобщего опыта Бога, поскольку никакой Бог больше не соединяет ясно и отчетливо людей и вещи, и из такого собирания не складывается мировая история и человеческое пребывание в ней. В конечном итоге, опыт Гельдерлина означает, что изначально возвещенный в библейских свидетельствах Бог отказывает человеку, лишает человека своего присутствия, ибо прошлая возможность связи с ним (метафизическое мышление) оказалась негодной, а новое отношение к бытию и Богу, которое возможно в возвращении человека к своей сути перед лицом несомненности и самоочевидности первоначального метафизического проекта еще не открылось. Поэтический опыт, независимо от того, метафизический он или нет, становится для Хайдеггера начальным шагом к тому, чтобы исторически поставить вопрос о соответствующем вот-бытию опыте бытия, и тем самым раскрыть возможность опыта Бога, потому что только «слова певца удерживают еще след священного» [14, с. 43].

Таким образом, позитивная возможность критики метафизики лежит в аналитике опыта, которая преодолевает метафизические категории и выступает мерилем для опыта, эксплицированного метафизически. Именно в этом заключается конструктивный момент деструкции метафизики. Кроме того, надо добавить, что хайдеггеровский вопрос об истине бытия не остается только разрушающим отрицанием. Он открывает возможность для вопроса о Боге: там, где в фундаментально-онтологическом вопрошании возвращаются назад, пытаясь преодолеть первоначальный метафизический проект и его онто-теологическую реализацию, открывается возможность рефлексии метафизической границы опыта Бога. Закрытое измерение священного, из которого может быть помыслена сущность божественности, открывается только в

мышлении, спрашивающем об истине бытия, и «лишь в свете существа божественности можно помыслить и сказать, что должно называться словом “Бог”» [3, с. 213].

Хайдеггер ищет тот исторический опыт, который делает возможным вопрос об истине бытия, об узнаваемости Бога – опыт поэзии и ранних греческих мыслителей. Так, например, он считает, что слова Гераклита о логосе выражают и изначальную истину бытия, и опыт отношения целого к божеству и Богу. И в поэзии, особенно в стихах Гельдерлина, которые есть «поистине топология бытия» [14, с. 33], Хайдеггер находит топоры подлинного мышления, в котором передается узнаваемость бытия и Бога. Поэтическая речь не занимается тем, чтобы представить нечто как предмет или объект. Поэт не изучает. Он пребывает между Богами и людьми. Измерение священного может остаться закрытым, ведь святые и божество обладают бытием, если они названы. Бога и вещь именует поэт, ибо только поэт владеет словом, творящим открытость бытия. Поэтическая речь – это присутствие при Боге и для Бога. Присутствие означает для Хайдеггера простую готовность, которой ничего не нужно, которая не рассчитывает ни на какой успех. Присутствие при Боге означает: дать актуальности Бога сказаться в чистом виде. В поэзии и раннем греческом мышлении вопрос об отношении бытия к сущности человека, о связи бытия и времени и о бытии как таковом раскрывается в своей удивительной близости к вопросу об отношении человека к божественному и Богу. Поэзия как топология бытия оказывается одновременно именованьем божественного, и новым опытом узнавания Бога в пост-метафизическом времени, в котором отброшено отождествление Бога философов и Бога морали с Богом подлинного христианства и появилась возможность обновленного опыта Откровения Бога и его понимающего истолкования в теологии.

Для многих христианских богословов XX века метафизические ответы на вопрос «Что значит говорить о Боге?» означали превращение Бога Авраама, Исаака и Иакова в предмет познания, объект среди объектов. Поиск нового языка теологии, который был бы языком необъективирующим, приводит ряд богословов к попыткам найти в работах Хайдеггера обновленные основы экзистенциальной теологии (Р. Бультман), новые пути теологической герменевтики (Х. Отт). В православной религиозно-философской мысли путь преодоления метафизики шел через обращение к апофатическому языку восточной патристики, который может оказаться тем самым топосом мысли, незамеченным Хайдеггером в его поиске языка сущего, «достигшего благороднейшей простоты» и способного «сказывать истину бытия» [8, с. 65].

С начала 1960-х годов в Греции начинается движение православного

обновления. Одним из самых ярких представителей этого движения был философ и богослов Х. Яннарас. Он участвовал в движении возрождения православных братств, которые действовали параллельно с официальной церковью, считая ее неспособной к исполнению пасторского служения, преследовали цель «христианизации общества». Затем, покинув братство вместе с другими молодыми богословами, он принимал участие в издании журнала «Синаро» (Граница), который выходил с 1964 по 1967 год и наметил пути обновления теологической мысли. Каждый номер журнала был посвящен определенной теме: «Православие и политика», «Православие и современное искусство» и т. д. Это движение обновления журналисты называли «неоортодоксией», но это название оправдано в той же степени, в какой «неоортодоксией» иногда называли диалектическую теологию Барта и Бульмана. Речь шла не просто о возвращении к патристическим истокам, но о прочтении наследия восточных отцов церкви в контексте философской мысли XX века. И не случайно в 1964 году Яннарас уезжает для завершения образования на Запад, где сближается с Ж. П. Сартром, который стал его учителем в экзистенциальной философии. В 1964–67 гг. он изучает философию в Бонне, слушает лекции М. Хайдеггера, из сопоставления интуиций которого с апофатическим богословием греческих отцов церкви родилось философски-богословское эссе Яннараса «Хайдеггер и Ареопагит или об отсутствии и непознаваемости Бога».

В этом эссе Яннарас обращается к хайдеггеровскому анализу феномена нигилизма и, вслед за Хайдеггером, определяет нигилизм как «безграничную границу удивляющейся мысли» [7, с. 39], тем самым находя возможность сблизить позицию Хайдеггера с исходно христианским, многократно искаженным впоследствии, апофатическим познанием Бога. Чистый апофатизм Ареопагитик и Максима Исповедника стоит на опыте «абсолютной инаковости» Бога всему существующему, его абсолютного «отсутствия» среди сущего. Сравнивая метод аналогии, присущий западному богословию, с апофатической позицией, Яннарас утверждает, что апофатике присуще «отречение от любых претензий удостоверить и опредметить истину в интеллектуальных определениях» [7, с. 51].

Подобно этому и Хайдеггер в своих исследованиях Ницше показывает, что нигилизм есть отказ связывать сущее с его Первопричиной или с Высшей ценностью путем логических операций. Нигилизм разбивает многочисленные рациональные идола, заменившие европейской метафизике опыт живого Бога: представления о Боге как о разумной причине, Боге как нравственном первопринципе, Боге как сущности вещей, представления, делавшие Бога двигателем в так или иначе понятой «машине мира». «Смерть Бога» оказалась историческим

завершением эволюции метафизики, подчинившей религиозный опыт рационалистической достоверности. При этом, по мнению Яннараса, смерть рассудочного, схематизированного Бога открывает пространство божественного отсутствия, что является «более божественным пониманием Бога» [8, с. 235]. В хайдеггеровском истолковании понятия Ничто Яннарас подчеркивает важность фундаментального различия между сущим и бытием, при котором Ничто, не отождествляемое с небытием, оказывается необходимой предпосылкой для того, чтобы вопрос о бытии остался открытым. Но в соотношении Ничто с самой сущностью вещей мы освобождаемся и от понятия Бога как первопричины бытия, оставляем Его «место» пустым. Тем самым, нигилизм не обязательно ведет к отказу от поисков Бога. «Опровергая чисто интеллектуальное принятие и практическую необходимость Бога, нигилизм оказывается радикальным отречением от “умственных идолов” Бога; но будучи безграничной границей удивляющейся мысли, он дает больше возможностей для сохранения Его божественности» [7, с. 39]. Яннарас утверждает даже, что, по Хайдеггеру, нигилизм может иметь следствием как неверие в смысле утраты христианской веры, так и само христианство. Следствием нигилизма может быть принятие отсутствия Бога или признание непознаваемости Бога. Хайдеггер освобождает мысль от самоочевидности метафизически определенных категорий, поскольку представляет забвение бытия как отсутствие, как обнищание, приведшее в Новое время к «мировой ночи», в которой вместе с забвением бытия и человека в его сущности исчезает и связь с Богом. И это, по мнению Яннараса, указывает на близость Хайдеггера к восточной апофатической теологии, где Бог познается как «изъятый из всего сущего», «ничто из несуществующего и ничто из существующего». Сближение Бога с Ничто в Ареопагитиках позволяет избавиться от всяких опредмечивающих определений через какое бы то ни было отдельное и определенное нечто, позволяет вырваться из погруженности в мир сущего к опыту Бога, названного Ареопагитом – θεοῦ ἀνομιμοῦ (Бог безымянный). Опираясь на слова преп. Максима Исповедника: «Не думай, что божество есть и что оно не может быть познано, но думай, что оно не есть. Поистине таково знание в незнании... Надо понять также, что Бог – ничто: Он не есть ничто из того, что есть сущее», Яннарас утверждает, что антиметафизический атеизм больше занимается Богом, чем метафизический теизм.

Восточное богословие, по мнению Яннараса, за много столетий до Хайдеггера и Ницше отказалось приписывать Богу определения сущего, радикально отрелось от любых онтических понятий и символов. Он проводит строгое различие между *analogia entis* как базисном методе богопознания в западной метафизике, основанном на различении

сущности и существования, и восточным апофатизмом, различающим Божественную сущность, совершенно скрытую, недоступную ни чувственному, ни умственному восприятию, и божественными энергиями, проявлениями божественного бытия в действии. Апофатизм православного Востока не сравним и с западной отрицательной теологией. Апофатическое отрицание есть одновременно и отречение как умолкание мысли, и освобождение ее из категориального строя дискурсивного познания. Энергии рассматриваются как божественные «образцы», «отображение инаковости личностных свойств Бога» [7, с. 46]. По мнению Яннараса, существует исключительная близость между так понятой энергией и хайдеггеровской истиной как выходом к «непогаенности», проявленности явленного. Вещи как феномены являют только самих себя, бытие остается сокрытым за их пределами. Мы не знаем бытия самого по себе, познаем только способ, которым бытийствует то, что есть. Точно также и текст Ареопагитик указывает на бессилие мысли выразить запредельную сущему действительность, когда остается только удостовериться в совершенном несходстве этой действительности с сущим.

Таким образом, Яннарас полагает, что для апофатической теологии значение М. Хайдеггера и современной «нигилистической» философии заключается именно в формулировании антропологических оснований апофатического познания Бога. Апофатическое отречение от познавательных определений Бога, «нигилизм в отношении к Богу как умопостигаемому сущему» [7, с. 58] означает непреодолимую бытийную пропасть между Богом и миром. Но при этом богословие настаивает на личном способе божественного бытия, что дает возможность непосредственного богопознания в причастности личностных энергий человека личностным энергиям Бога как опыту причастности к проявляющейся в действии инаковости другой личности. Это опыт экстатический, возможный через выход за все пределы в область таинственного молчания и безмолвия. Тем самым апофатическое богопознание оказывается не научением, но переживанием, страстью, эротическим самопреодолением и самоотдачей человека, в которой Бог познается как «безумно любящий» все творение в целом и человеческую личность в отдельности. Здесь Яннарас снова находит параллели с «экстатическим характером экзистенции Dasein» у Хайдеггера, замечая, правда, что в экзистенциальной философии человеческое существование остается «личностным экстазом вне связи с обращенной к нему Личности» [7, с. 83]. Поэтому, в конечном итоге, для Яннараса хайдеггеровская философия акцентирует сознание бытийной пустоты падшего человека, отрицая любые утешения богословского релятивизма, оставаясь порогом, за которым только и возможна полнота

экстатического ответа человека на божественное эротическое исхождение.

Эта интерпретация Яннараса показывает, как легко мысль Хайдеггера провоцирует втянутых в ее орбиту философов и теологов на далеко идущие толкования. Соответствие толкования Яннараса хайдеггеровскому замыслу не может быть только кажущимся, но параллели, проводимые им между хайдеггеровским описанием бытия в его различии с сущим и апофатическим познанием Бога как не являющегося ничем из существующего, приводят к рискованному сближению понятий Бога и бытия, против которого Хайдеггер настойчиво возражал, говоря, что, если бы он занимался теологией, то вообще обошелся бы без термина бытие. Ничто, которое у Хайдеггера открывается в опыте ужаса, оказывается у Яннараса маской любящего Бога, «заброшенность» вот-бытия, не предполагающая «бросающего», оборачивается возможностью для падшего человека преодолеть бытийную пустоту и приобщиться к способу существования божественного эроса. Позднее в работе «Эрос и личность» Яннарас предпримет попытку изложить на языке Хайдеггера святоотеческое учение о личности, вложив в него при этом содержание, противоположное хайдеггеровскому, которого он назовет «последним великим мистиком сущности». И здесь конечно встает вопрос о правомерности подобного использования хайдеггеровского языка.

Тем не менее, даже некоторые неудачи диалога оставляют задачу философского истолкования восточной патристики с опорой на возможности, открываемые экзистенциальной аналитикой. Хайдеггер дает возможность герменевтического обновления теологии, состоящего в возвращении к истокам веры и языку молитв. Вера не должна стремиться к отождествлению своего предмета с бытием. Она ставит человека в иной контекст, и цель теологии – адекватно мыслить этот контекст. Теология – это мысль, которая живет в доме веры. Нет никакой христианской теории бытия и никакой возможности мыслить феномены Откровения с точки зрения события. Ни это последнее, ни Бог Откровения не оставляют возможности интегрироваться один в другой. Теология и философия должны восходить к своей сущности в своей гетерогенности. Но человек призван жить в доме со-бытия так же, как и в доме Духа, во взаимной любви. Мы вынуждены оставаться в диалоге между ними.

Примечания

¹ Работа выполнена в рамках исследований по проекту РГНФ 04-03-150а.

1. Хайдеггер М. Введение к «Что такое метафизика» // Хайдеггер М. Время и бытие.– М.: Республика, 1993.– С. 27–36.

2. Хайдеггер М. Некоторые указания к коллоквиуму «Проблема необъективирующего мышления и словесного выражения в современной теологии» // Хайдеггер и теология.– М: Ин-т философии, 1974.– С. 23–35.

3. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие.– С. 192–221.
4. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие.– С. 327–345.
5. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет.– М.: Гнозис, 1993.– С. 168–218.
6. Хайдеггер М. Феноменология и теология // Хайдеггер и теология.– М: Ин-т философии, 1974.– С. 1–22.
7. Яннарас Хр. Избранное: Личность и Эрос.– Москва: Росспэн, 2005.
8. Heidegger M. Beitrage Philosophie (vom Ereignis) // Gesamtausgabe. Bd.65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
9. Heidegger M. Der Wille zur Macht als Kunst: Nietzsche . Erster Band, Pfullingen, 1961.– S.11–154.
10. Heidegger M. Die ewige Wiederkehr des Gleichen: Nietzsche. Erster Band.– S. 255–472.
11. Heidegger M. Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht: Nietzsche. Zweiter Band, Pfullingen, 1961.– S.7–30.
12. Heidegger M. Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik: Identitat und Differenz. Pfullingen, 1957.– S. 35–73.
13. Heidegger M. Einfuhrung in die Metaphysik, Tübingen, 1958.
14. Heidegger M. Hoelderlin und das Wesen der Dichtung: Erläuterungen zu Hoelderlins Dichtung. Frankfurt a.M., 1963.– S. 31–45.
15. Heidegger M. Was ist das – die Philosophie? Pfullingen, 1966.