

СВЕТЛАНА КОНАЧЕВА

Религиозные феномены
в перспективе вопроса
о бытии:
хайдеггеровская интерпретация
поэзии Гёльдерлина как феноменология
священного

С момента возникновения феноменологии религии одной из ключевых проблем в ней становится поиск самоопределения, связанный с пониманием особенностей метода исследования. Можно ли считать феноменологию религии в общем феноменологическом проекте нейтральной наукой о религии или религиозной феноменологией? Различные способы понимания феноменологии религии в значительной степени определены ответом на вопрос, что для феноменологии религиозного опыта является показывающим себя, феноменом. Безусловно, известен сам опыт, но это всегда опыт чего-то. Что же становится предметом религиозного опыта? Ведь то, как показывает себя предмет, зависит от самого религиозного опыта. Опыт определяет, именуем ли мы этот предмет «Богом» или более нейтральным понятием «божественного». Подчеркнем значение испытываемого для самопоказывания предмета. Постигающее рассмотрение само не является опытом. Оно в определенном смысле дистанцировано от опыта и способно прийти к своим выводам самостоятельно. Однако в постижении нет прямого доступа к предмету. Сам предмет рассмотрения предзадан в опыте. Подобная взаимосвязь постижения и опыта определяет его феноменологический характер. Феномен не есть нечто непосредственно обнаруживаемое, он показывает себя в опыте и через него обнаруживает свою простую и одновременно многообразную действительность. Структура феномена обнаруживается исходя из того, как нечто испытывается. С другой стороны, структура опыта не возникает из него самого. Это всегда опыт чего-то, того, чему опыт следует и даже покоряется. Если речь идет о религиозном

опыте, в нем можно испытывать только то, что не восходит к самому опыту. Тем самым своеобразие опыта раскрывается в переживаемом.

Способы интерпретации религиозного опыта определяют два направления исследований в феноменологии религии: можно придерживаться самого опыта или понимать его как представление о том, что к опыту не восходит и восходить не может. В первом случае опыт рассматривается как область, в которой все решающее уже есть. Исследование, ориентированное исключительно на сам опыт, не нуждается ни в каких внешних вещах, оно методически имманентно. Задачей исследования становится здесь схватывание опыта и попытка дать ему слово, его максимально точная артикуляция и передача. Иная исследовательская стратегия рассматривает опыт как трансцендентный, требующий продумывания смыслов, приходящих извне. В этом случае подчеркивается открытость опыта совершенно иному. Исследование различено с самим опытом, при этом открытость опыта обращает постижение к самой вещи, иной по отношению к опыту и проходящей сквозь него. Подобная проницаемость и конституирует опыт как религиозный. В нем происходит встреча с тем, что не соразмерно испытываемому, поскольку «объект» опыта приходит извне и не теряет своей чуждости в опыте. Он изначален, иногда подавляющ и всегда превосходит возможности схватывания.

В каждой из обозначенных стратегий исследования обнаруживаются свои задачи и свои сложности. Феноменологическое исследование может попытаться работать с проницаемостью религиозного опыта, стремясь соотнести опыт с его предметом, самим по себе от опыта отделенным. Однако предмет как совершенно иное противостоит отношению. Отделенность предмета от опыта ставит под сомнение возможность его схватывания и постижения. Тогда в рамках религиозно-феноменологического рассмотрения возникают попытки снова отослать к способу данности предмета в опыте. Следование по этому пути сохраняет соответствие основополагающим принципам феноменологии, приближая феноменологию религии к философии имманентности, и это превращение придает исследованию классические, сохраняющиеся в различных вариациях формы. Сходным образом феноменология телесности или феноменологическое исследование «вот-бытия» как «бытия-в-мире» имеет дело с предметами внешними, но понимаемыми в их внутренней данности.

Однако зачастую феноменология религиозного опыта терпит неудачу именно в том, в чем видит свой исток: в ее классически-феноменологическом притязании на имманентность. Она не может в полной мере прояснить предмет опыта из опыта. Содержимое опыта теряется в попытке перевести его в понятия, поскольку опыт направлен на то абсолютно иное (трансцендентное), что рефлексия должна «заключить в скобки», чтобы остаться феноменологической. Чтобы передать близость опыта к своему предмету, исследование само должно быть сходным с опытом. Только тогда предмет предстанет перед ним тем же способом, каким он дан опыту. Тем самым феноменологическое рассмотрение рели-

гии не может быть просто рефлектирующим переводом личного опыта в понятия. Но поскольку в нем нет прямого доступа к предмету, оно нуждается в опыте, который, будучи совершенно особым способом проницаемым, делал бы предмет явленным. Феноменология религиозного возможна только в обращении к опыту, показывающему предмет так, чтобы при этом предмет показывал себя сам.

В философии Мартина Хайдеггера можно обнаружить характерный пример поворота от феноменологии религиозного, которая стремится к понятийно направленному осуществлению опыта, к исследованию религии, основанному на являющей силе преданного ему опыта. В раннем лекционном курсе «Введение в феноменологию религии» Хайдеггер стремится философски интерпретировать раннехристианский жизненный опыт, представленный в посланиях апостола Павла. Из этой интерпретации становится очевидным, что собственный философский проект Хайдеггера вырастает из феноменологического исследования религиозного опыта раннего христианства. Когда Хайдеггер определяет понятийную интерпретацию религиозного опыта как формальное указание, он хочет принять в расчет опыт как таковой. Специфика религиозного опыта, коренящаяся в специфике испытываемого, не поддается обобщению. Формальное указание отказывается от последнего понимания, которое дано только в изначальном религиозном переживании. Феноменологическое исследование стремится принять во внимание изначальность этого переживания. В отличие от научного исследования религии, оно не вычленивает из области религии только то, что имеет характер сознания, поскольку такое объективированное рассмотрение схватывает только общие моменты религиозного опыта, не достигая существенного. Как подчеркивает Хайдеггер, «тенденция феноменологического понимания состоит в том, чтобы испытывать сам предмет в его изначальности»¹. В своей изначальности христианская религиозность определяется как временная жизнь, «временность как таковая». Христианская жизнь названа Хайдеггером «ставшим бытием», бытием, обращенным через Откровение, чье настоящее определено принятием веры. Кроме того, христианская жизнь — это жизнь в ожидании Парусии, определенной Богом и тем самым будущей. Время христианского опыта лишено порядка и строгих установлений. Ставшее бытие веры обретает свою временную сущность не в исчислимых событиях, а в настроенности жизни в настоящем на целостность христианского свершения. Временность Парусии характеризует ее как предшествующее событие, которое определяет будущность каждого мгновения жизни.

Беглого взгляда на соответствующие параграфы «Бытия и времени» достаточно, чтобы увидеть, что именно в феноменологическом анализе раннехристианского жизненного опыта возникают основные подходы к опыту временности в экзистенциальной аналитике. При этом немаловажно,

¹ *Heidegger M. Einleitung in die Phänomenologie der Religion // Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe. Bd. 60. Fr. a. M.: Klostermann, 1995. S. 76.*

что Хайдеггер почти не видит возможности войти в контекст осуществления христианской жизни. Специфика христианской религиозности как раз и заключается в том, что она противится подобному проникновению. Входение не удастся, поскольку оно должно быть пониманием христианской ситуации. Но такое понимание не может быть осуществлено собственными усилиями. Понимание христианской жизни отсылает к жизни, определенной благодатью. Хайдеггер оказывается способным вывести из интерпретации опыта апостола Павла структуру временности, в принципе определяющей бытие «вот-бытия» (*Dasein*), и парадоксальным образом ставит под вопрос возможность доступа к изначальным религиозным феноменам, что свидетельствует скорее о неудаче проекта феноменологии религии.

Пройдет несколько десятков лет, и Хайдеггер вновь обратится к феноменологии религии. Он будет искать тот исторический опыт, который делает возможным вопрос об истине бытия, о постижимости Бога, — опыт поэзии и ранних греческих мыслителей. 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. В «Послесловии к „Что такое метафизика“» Хайдеггер напишет, что мышление, послушное голосу бытия, стремится к тому, чтобы быть словом, через которое истина бытия приходит к языку: «Мышление бытия стоит на страже этого слова и в такой осторожной строгости исполняет свое предназначение. Это — забота об употреблении языка. От долго хранимой безъязыкости и от тщательного прояснения высветляющейся в ней области приходит сказывание мыслящего. Того же происхождения — поэтическое именование. Поскольку, однако, „то же“ тождественно только как различное, а поэзия и мысль наиболее чистым образом тождественны в заботливости слова, они одновременно всего дальше разделены в своем существе. Мыслящий дает слово бытию. Поэт именуется святое»². Близость мышления и поэзии коренится в сущностном воспоминании (*An-denken*). Хайдеггер называет воспоминание о бытии и священном осмысляющим мышлением в противоположность рассчитывающим представлениям. В поисках такого мышления, «освобождения собственного» он обращается к поэзии Гёльдерлина.

Поэтический опыт Гёльдерлина имеет для Хайдеггера особое значение, поскольку Гёльдерлин непосредственно артикулирует сущность поэзии: «Гёльдерлин выбран не потому, что его творчество как творчество одного из многих воплощает всеобщую сущность поэзии, но единственно потому, что поэзией Гёльдерлина движет специальное поэтическое предназначение — опозитизировать сущность поэзии»³. Поэтому Хайдег-

² Хайдеггер М. Послесловие к «Что такое метафизика» // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем. В. В. Библихина. М., 1993. С. 41.

³ Хайдеггер М. Гёльдерлин и сущность поэзии // Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гёльдерлина. СПб.: Академический проект, 2003. С. 67.

гер называет Гёльдерлина «поэтом поэтов». Сущность поэзии Хайдеггер видит в «учреждающем именовании богов и сущности вещей». «Проживать поэтически» означает для него «пребывать в присутствии богов и быть затронутым близостью сути вещей»⁴. Учреждение (*Stiften*) понимается в трех аспектах: дарение, основание и начало. Учреждение есть дарение, поскольку его открывающуюся истину невозможно вывести из наличного, имеющегося в распоряжении, оно свободно осуществляется в даре. Учреждение обнаруживается как основополагающее основание, ибо поэтизирующий набросок приходит из области ничто, а не из привычного и обыденного. Учреждение имеет также непосредственное начало в себе самом, начало как прыжок, в котором проясняется все приходящее. Выразив сущность поэзии, Гёльдерлин определил Новое время. Это время богов, которые ушли, и Бога, который приходит. Это время нищеты, потому что его суть состоит в двойном оскудении и двойном «нет»: нет больше богов, которые уже ушли, и нет еще Бога, который придет.

Поэтический опыт 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 поэта еще удерживают след священного. Гёльдерлин, 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. Как же понимает Гёльдерлин священное и Бога? В хайдеггеровской интерпретации стихотворения «Как в праздник...» мы читаем, что Гёльдерлин соединяет понятия природы и святого. «Поэтическое именование высказывает то, что само вызванное своей сутью вынуждает высказать поэта. Так вынужденно обязан Гёльдерлин назвать природу „святой“»⁵. Почему же священное должно быть словом поэта? По Хайдеггеру, поэт должен именовать лишь то, чему он принадлежит в своем предчувствии. Он принадлежит природе, которая в пробуждении представляет свою собственную сущность как священное. Хайдеггер отличает природу от времен, в которых живут люди и вещи. Природа древнее времен (*Zeiten*), она более изначальна, чем время, и все же она не является сверхвременной в метафизическом смысле. Она более изначальна и более темпоральна, чем время, с которым человек считает и вычисляет, потому что дарит тот просвет, в открытости которого и является все действительное. Это не вечность христианской метафизики. Природа выше богов не в смысле изолированной области действительности, пребывающей где-то над богами, но потому что «в ней как в просвете все только и может присутствовать». «Гёльдерлин называет природу святой, потому что она „времен древнее и... богов превыше“»⁶.

⁴ Там же. С. 83.

⁵ Хайдеггер М. Как в праздник... // Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гёльдерлина. С. 121.

⁶ Там же. С. 125.

Поэтому для Хайдеггера «святость» никоим образом не может быть собственностью, переданной определенному богу. «Святое свято не потому, что оно божественно, но божественное божественно потому, что оно по-своему „свято“ ... Святое — это сущность природы»⁷. Боги не находятся на более высоком уровне, чем священное. Бог и боги подчинены закону священного. Бог не законодатель или причина всего порядка; священным является закон природы. Очевидно, что речь идет не о метафизическом боге, поскольку здесь святое не является принадлежностью Бога, скорее наоборот. В своем пробуждении природа просыпается как священное, и нет никакой действительности, которая была бы более изначальной, чем открытость природы.

Священное (*Heilige*) предстает как наиболее изначальное. В своей изначальности природа остается в себе сохранной и целой (*heil*). Эта изначальная «цельность» в своем всеприсутствии дарит всему действительному «цельность его пребывания». Но изначальная цельность священного также и скрывает в себе всю полноту как непосредственное, сохраняя сущность всего недоступной любому единичному, будь это Бог или человек. «Святое как „не-доступное“ отвращает всякий непосредственный приступ опосредуемого, превращая его намерение в напрасное. Святое выбивает всякий опыт из его привычной колеи и тем самым устраняет его местоположение»⁸. Невозможно приблизиться к священному через опосредующее и знакомое. Оно выбивает из-под ног любые основания, оборачиваясь ужасающим. Но, как добавляет Хайдеггер, его ужас «остается скрыт под мягкостью легкого объятия». Именно это легкое объятие обучает будущих поэтов, и они, как приобщенные, знают священное.

Священное, выраженное поэтом, обозначено как непосредственно приходящее. Стихотворение Гёльдерлина гласит:

Но вот и день! Я ждал его, я видел его приход,
И виденное мной святое пусть моим пребудет словом⁹.

Однако у поэта нет власти немедленно назвать священное, для этого поэт нуждается в том, что выше и ближе к священному, хотя и отличается от него: Бог должен бросить вспышку молнии, луч света, воспламеняющий душу поэта. Возможность когда-либо достигнуть непосредственного отношения к священному не принадлежит ни человеку, ни богам; люди нуждаются в богах, а небесные нуждаются в смертных. Они не могут существовать друг без друга. Несмотря на то что боги не тождественны священному, они необходимы для человека, чтобы именовать священное. Вспышка молнии не является результатом творческой силы поэта. Она внезапно поражает поэта. «В один миг он наполняется счастьем божественной полноты. Таким образом озаренный, он желал бы перейти в дру-

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 133.

⁹ Там же. С. 151.

гую меру, следовать только этому счастью и потерять себя, став неким божественным достоянием. Но это было бы несчастьем, поскольку означало бы потерю поэтической сущности, ибо существенное „само-стояние“ поэта основывается не на приятии Бога, а на объятии святым»¹⁰. Священное охватывает поэта. Когда святой луч озаряет его, он не унесен в пламя луча, но полностью обращен к священному. Поэт потрясен самооткрытием священного и в этом потрясении разрушает покой тишины. Так, возникшее слово позволяет проявиться взаимопринадлежности Бога и человека. По Хайдеггеру, песня поэта свидетельствует об основе этой взаимопринадлежности, «свидетельствует о священном».

Хайдеггер задает вопрос: «Когда этот приход совершается? Когда наступает „вот“ этого дня?» Появление священного — не пустое продолжение текущих событий. Хайдеггер рассматривает его как выходение из начала. Как приход, изначальность начала есть то постоянное, перед которым ни о чем ином нельзя думать. Хайдеггер вслушивается в завершающие строки стихотворения, чтобы понять значение этого *Jetzt aber tags*. Это «теперь» не 1800 год, в котором было написано стихотворение. Это время Гёльдерлина как время, «согласованное с его словами». «Теперь» именуется приход священного, которое «задает то „время“, в которое для истории „настает время“ принимать существенные решения»¹¹. Нельзя датировать такое время, оно не измеримо историческими датами и периодами. Исторические даты — просто ориентир для человеческих вычислений. Они случаются в плоскости истории, которая является объектом исследования. Эта история, однако, не является событием свершения. Подлинная история есть только тогда, когда принимается изначальное решение относительно сущности истины.

Священное, которое древнее, чем время, и выше, чем боги, основывает в своем приходе «другое начало» другой, более изначальной истории. «Святое начально и наперед решает в отношении людей и богов, есть ли они, и кто они, и когда они, и как»¹². Приходящее называют для того, чтобы оно проникало через зов. Хайдеггер называет слово Гёльдерлина зовущим словом. Он придает иное значение греческому слову *ὑμνέειν*, которое обычно переводят словами «восхвалять» и «прославлять». Поэтическое слово, по Хайдеггеру, предстает учреждающим высказыванием. Слово этой песни больше не гимн чему-то, не восхваление поэта или природы; это гимн самого священного. «Святое дарит слово и само приходит в этом слове»¹³. В слове свершается событие священного. Хайдеггер видит в поэзии Гёльдерлина изначальный зов, в котором «взывает само приходящее»; «это и только это высказывает она в качестве святого». Таким образом, для Хайдеггера слово Гёльдерлина высказывает священное и «тем самым

¹⁰ Там же. С. 145.

¹¹ Там же. С. 159.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 161.

именует неповторимое пространство-время начального решения о структуре сущности будущей истории богов и человечеств»¹⁴.

Еще один ключевой образ, который Хайдеггер обнаруживает в поэзии Гёльдерлина, — это образ четверицы. Священное, как четверица из божеств и смертных небес и земли, охватывает разговор о Боге, богах и божественном. Понятие четверицы Хайдеггер рассматривает в докладах «Вещь» (1950) и «Небо и земля Гёльдерлина» (1959). «Раздаются четыре голоса: небо, земля, человек, Бог. Из этих четырех голосов собирается судьба бесконечного отношения. Ни один из четырех не направлен односторонне к самому себе. Ни один в этом смысле не конечен. Ни один не существует без другого. Бесконечно относятся они друг к другу, они есть то, что они есть, из бесконечного отношения, они есть само это целое»¹⁵. Четверица выступает у Хайдеггера как альтернатива онто-теологическому мышлению о Боге и бытии. Хайдеггер показывает, что эти четверо связаны в своем изначальном. Каждый из четырех предстает как своего рода зеркало и отраженное, и отражающее других. Зеркальность, «освещающего из четверых, дает их собственному существу сбиться в простом вручении себя друг другу»¹⁶. Их взаимная игра оказывается промежутком, который человек пересекает в каждый момент своего существования на земле. Вещи, которые должен встретить человек, не ведут к земле. Действительно, земля больше не земля и основание, Хайдеггер отсылает к отношению между землей и небесами, в котором одно обращено к другому и в котором одно отражается в другом. Звуки земли оказываются эхом небес. Они вступают в игру, где сопринадлежат друг к другу и отличаются друг от друга.

Больше нет разделения между этой жизнью и потусторонним миром. Четверица рассматривается Хайдеггером как ситуация, в которой бытие может быть понято как историческое событие и человек — как *Dasein*. В этой ситуации боги также обнаруживаются из перспективы бытия как исторического события. Даже Бог продумывается изнутри судьбы бесконечного отношения. Бог — один из голосов судьбы. То, что приходит, не является Богом как отдельной сущностью. «Приходящее не принадлежит Богу в себе и для себя. Приходящее является целым бесконечным отношением, к которому, вместе с Богом и людьми, принадлежат земля и небо»¹⁷. Здесь кайрологическое мгновение приходит из мира, в котором смертные, божества, небо и земля связаны как четверица. Этот приход не явление чего-то, никогда не бывшего прежде; это приход из того, что скрыто в начале, в нем сохраняется двойная структура присутствия и отсутствия.

Как было показано, у поэта есть место в четверице — поэт может именовать священное. Когда человек живет в четверице, он пребывает на зем-

¹⁴ Там же.

¹⁵ *Heidegger M. Hölderlins Erde und Himmel // Heidegger M. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Gesamtausgabe. Bd. 4. Fr. a. M., 1981. S. 170.*

¹⁶ *Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 324.*

¹⁷ *Heidegger M. Hölderlins Erde und Himmel. S. 175.*

ле поэтически. В докладе 1951 года «Поэтически обитает человек» Хайдеггер обращается к стихотворению Гёльдерлина «В милой небесной лазури...». В центре внимания оказывается строфа:

Полон заслуг, и все же поэтично обитает
Человек на этой земле.

Для Хайдеггера эти слова Гёльдерлина становятся не случайной метафорой, а утверждением о сущности человека. Когда Гёльдерлин говорит об обитании, он сосредоточен на основном характере человеческого существования. Более того, он видит поэтическое посредством его отношения к этому обитанию, понятому в его сущности. Человек получает свое понимание сущности обитания и поэзии из языка, если язык понимается в его собственной сути. Хайдеггер подчеркивает, что человек не владетелец языка, как это часто понимается. Язык не средство выражения, по Хайдеггеру, «язык говорит». Человек же «может действительно говорить, только когда он соответствует языку, слушает его обращение»¹⁸. Именно эта способность слушать обращение языка определяет поэта и его поэзию. Поэт более поэтичен, когда он слушает слова, сказываемые языком. Повинуясь и передавая, поэт созвучен приходящим словам, которые подготавливают его к непредвиденному. Только тогда он отделяется от пустых высказываний, которые рассматривают как правильные или неправильные.

В дальнейшей интерпретации стихотворения Гёльдерлина Хайдеггер задает вопрос, как и когда человек живет поэтически. «Поэтически обитать на этой земле» означает, что мера — небо, а не земля. Но небо мыслится как появление неизвестного Бога. Обитание осуществляется только тогда, когда свершается и присутствует поэзия, принимающая меру для всего измерения. Нет никакой априорной, данной меры, благодаря которой человек знает, как жить. Обитание как поэзия — подлинное принятие меры, поскольку в поэзии человек находит свой самый фундаментальный способ жить. Оно исполняется через вслушивание в приходящие слова. В своем поэтическом обитании человек ищет меру, пункт ориентации, которая не может быть найдена на земле. Мера для поэтического обитания обнаруживается в приходе неизвестного. Это означает, что нет никакой априорной меры на земле. В поэтическом обитании поэт ждет и стремится к тому, что приходит. Поэт пребывает в близости к божественному и человеческому. По Хайдеггеру, «поэты освящают землю» и благодаря этому готовят фундамент для строительства дома, в который может прийти неизвестный Бог.

Важно понять, что священное не связано с историческими религиями. У веры нет никакого места в мышлении. Предположения о том, что у философии Хайдеггера есть самостоятельно теологические или религиозные элементы, должны быть поняты правильным способом. Такие понятия, как «слушание», «повиновение», «благочестие» и «священное», включены в

¹⁸ *Heidegger M. ...dichterisch wohnt der Mensch... (1951) // Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe. Bd. 7. Fr. a. M., 2000. S. 194.*

мышление о бытии. Тем самым можно было бы сказать, что Хайдеггер делает эти теологические или религиозные понятия элементами своего мышления. Эти понятия больше не помещены в область, которая отличается от философии, — по крайней мере, если эта философия понята как мышление о бытии. Феномен священного, согласно Хайдеггеру, включен в вопрос о бытии и должен пониматься в отношении к бытию. Также понимается и отношение между поэтом и мыслителем. Какой же тип феноменологии религии можно обнаружить в хайдеггеровской интерпретации Гёльдерлина?

Для феноменологического подхода в целом характерна строгая корреляция между актом и интенциональным объектом. Как показал Хайдеггер, в исследованиях религиозного опыта раннего христианства это применимо также и к религиозной интенциональности. Акт является условием возможности того, что нечто является. В области религиозного корреляция ноэмы и ноэзиса описывается как соответствие священного и поклонения священному. Как отмечал Макс Шелер, «цвет видят, звук слышат, богам поклоняются». Сознание можно направить на религиозную действительность только в актах поклонения. Это означает, что любой, кто хочет нечто сказать о Боге или богах, но не знает о поклонении (или не знает, что такое священное), просто не знает того, о чем он говорит. Бог, который рассматривается после вынесения поклонения за скобки, бог доказательств или социологического анализа, не являет реальность божественного. Для Хайдеггера полноту божественной реальности не являет и Бог онто-теологии, которому нельзя молиться, жертвовать, перед которым невозможно упасть на колени, петь и танцевать. Так же как невозможно понять цвет, просто исходя из описания химических процессов, невозможно уловить сущность религиозного акта, описывая объект и акт из психологической, социологической или онто-теологической перспективы.

Кроме того, религиозный акт как акт веры, особенно в христианстве, понимается как действие благодати. Надеющийся и любящий, если он верит, любит и надеется верующим способом, знает, что он должен благодарить за его веру того, в кого он верит, кого он любит и на кого надеется. Хайдеггер сформулировал это очень ясно в докладе «Феноменология и теологии». Но в его интерпретации те характеристики, которые феноменология религии рассматривает как особенности религиозного мышления, чувства и действия, относятся к специфике человеческого мышления как такового, особенно мышления о бытии. «Мы благодарны (*danken*) за это тем, что мы благодарны (*bedanken*) тому, что мы должны это благодарить (*verdanken*). То, что мы должны благодарить, исходит (*haben*) не от нас. Это нам дано (*gegeben*). Многое нам дается в дар и разного рода. Высшим же и собственно охранительным (*während*) даром остается для нас наша сущность, которой мы одарены таким образом, что лишь из этого дара мы есть те, кто мы есть»¹⁹.

¹⁹ Хайдеггер М. Что зовется мышлением / Пер. с нем. Э. Сагетдинова. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. С. 147–148.

Однако феноменология религиозности призвана тематизировать именно специфику религиозного, поэтому невозможно редуцировать религиозный акт к другим действиям с другими объектами. Снимаются ли отличия религиозного акта от всех других действий в единстве фундаментальной онтологии? В «Бытии и времени» Хайдеггер пытается прояснить взаимосвязь феноменологии и фундаментальной онтологии. Деятельность человека укоренена в экзистенции. Путь, на котором мы узнаем, что нечто существует, берет начало в удивлении и слушании. Что вызывает эти вопросы? Человеческая экзистенция призвана бытием и пытается ответить на этот призыв. Поздний Хайдеггер показывает, что священное и есть именно то, что дает нам слово для ответа на призыв бытия. Только если священное дарует слово, человек способен ответить на призыв бытия и вербализовать этот призыв. Именно поэтому для Хайдеггера спрашивание есть благочестие мышления. В его интерпретации священное не сводится к определенной области изолированных предметов и объектов. Хайдеггер истолковывает священное как измерение для божественности и божественного. Измерение означает здесь задающий меру круг, предоставляющую открытость. Будучи подобным измерением, священное дает меру божественности, сохраняет место для богов и жилище для Бога. При этом само священное приходит из другого измерения — из бытия и его скрывающей несокрытости.

Религия и религии должны быть поняты из перспективы хайдеггеровского понимания бытия. Понимание бытия является призывом, требованием бытия: «Это мышление отвечает вызову бытия, когда человек передоверяет свое историческое существо той единственной необходимости, которая не понуждает вынуждением, но создает нужду, восполняемую свободой жертвы»²⁰. Мышление в своей речи лишь дает слово «невыговоренному смыслу бытия»²¹. Бытие, проясняя себя, приходит к языку. Ответ, в котором бытие приходит к языку, Хайдеггер называет поэтическим. Это отношение, которое основано в приветствии священного и ответном приветствии человеческого бытия, которое не определено человеческими действиями, но празднуется в торжестве. «Торжество — это событие приветствия, в котором святое приветствует и является, приветствуя»²². Священное торжество, религиозный праздник, является воспоминанием о встрече с истоком. И, как воспоминание, исток присутствует в праздновании.

Поэты держат открытой близость отдаленного бога. Таким образом, для заботы поэта есть только одна возможность: без страха перед явлением безбожия он должен остаться в близости к отсутствию Бога

²⁰ Хайдеггер М. Послесловие к «Что такое метафизика?» / Пер. с нем. В. В. Бибихина // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 4.

²¹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие / Пер. с нем. В. В. Бибихина. С. 2192.

²² Хайдеггер М. Воспоминание // Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гёльдерлина. С. 219.

и ждать в этой приуготовляющей близости к отсутствию, пока из близости отсутствующего Бога не будет предоставлено изначальное слово, чтобы назвать высшее, поэтому важно остаться близко к близости вопрошания и поиска. В этом будущее остается открытым и предстает как будущее бытия. Мышление настроено к такому приходу будущего. Из перспективы вопроса о бытии все религиозные феномены остаются привязанными к соответствию призыва и ответа.

В явленности священного человек может обрести свою цельность. Священным не является ни бог, ни божественность, ни высшее существо метафизики, или божественная благодать. Это — онтологическое явление, которое выражено в мышлении о бытии. Священное оказывается феноменом, которым легко пренебрегает верующий человек. Однако религиозный человек не понял бы себя без священного. Священное, как онтологический феномен, может быть вхождением в религиозное. Только понимание священного из перспективы историчности бытия является входом в понимание религии и религий, Бога и богов.

Литература

- Хайдеггер М.* Вещь // *Время и бытие* / Пер. с нем. В. В. Библихина. М.: Республика, 1993. С. 316–327.
- Хайдеггер М.* Воспоминание // *Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гёльдерлина* / Пер. с нем. Г. Б. Ноткина. СПб.: Академический проект, 2003. С. 165–316.
- Хайдеггер М.* Гёльдерлин и сущность поэзии // *Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гёльдерлина*. С. 63–98.
- Хайдеггер М.* Как в праздник... // *Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гёльдерлина*. С. 99–164.
- Хайдеггер М.* О сущности истины // *Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге*. М.: Высшая школа, 1991. С. 8–27.
- Хайдеггер М.* Послесловие к «Что такое метафизика?» / Пер. с нем. В. В. Библихина // *Время и бытие*. С. 36–41.
- Heidegger M.* ...dichterisch wohnt der Mensch... (1951) // *Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe. Bd. 7. Fr. a. M.: Klostermann, 2000. S. 189–210.*
- Heidegger M.* Einleitung in die Phänomenologie der Religion // *Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe. Bd. 60. Fr. a. M.: Klostermann, 1995. S. 3–159.*
- Heidegger M.* Hölderlins Erde und Himmel // *Heidegger M. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Gesamtausgabe. Bd. 4. Fr. a. M.: Klostermann, 1981. S. 152–181.*
- Heidegger M.* Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein». Gesamtausgabe. Bd. 39. Fr. a. M.: Klostermann, 1980. 296 s.
- Alleman B.* Hölderlin und Heidegger. Zürich: Atlantis-Verl., 1954. 186 s.
- Danner H.* Das Gottliche und der Gott bei Heidegger. Meisenheim a. Glan: Hain, 1971. 187 s.
- Helting H.* Heidegger Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen. Berlin: Duncker & Humboldt, 1999. 715 s.