

# EINAI

---

Философия ■ Религия ■ Культура

Том 5 (1/2) 2016

EINAI  
ФИЛОСОФИЯ. РЕЛИГИЯ. КУЛЬТУРА

Том 5 (1/2) 2016

УЧРЕДИТЕЛЬ

*Санкт-Петербургский государственный университет  
аэрокосмического приборостроения (ГУАП)*

ИЗДАТЕЛЬ

*Научно-образовательный центр проблем  
философии, религии и культуры ГУАП*

ДИРЕКТОР

К. В. Лосев

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

И. Н. Зайцев

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР НОМЕРА

Д. У. Орлов

ХУДОЖНИК ЖУРНАЛА

В. А. Паршин

ВЕРСТКА ЖУРНАЛА

Н. Л. Балицкая

Электронный адрес журнала: [www.einai.ru](http://www.einai.ru)

e-mail редакции журнала: [editors@einai.ru](mailto:editors@einai.ru)

*Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора*

ISSN 2226-0897

© Авторы статей, 2016

© Санкт-Петербургский гос. университет  
аэрокосмического приборостроения, 2016

Подписано к печати 15.12.2016 г. Формат 70×100/16.

Бумага офсетная. Усл.-печ. л. 21,29.

Тираж 150 экз. Заказ № .

Редакционно-издательский центр ГУАП  
190000, Санкт-Петербург, Б. Морская ул., 67.

# СОДЕРЖАНИЕ

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО.....	5
ОТ РЕДАКЦИИ.....	6

## ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

А. В. ПЕРЦЕВ Актуальность Гете: конец Просвещения.....	7
С. А. КОНАЧЕВА Теологическая онтология в постметафизическую эпоху: от <i>ipsam esse</i> к <i>событию</i> .....	24
А. М. ПОЛОЖЕНЦЕВ Экзистенциально-коммуникативная стратегия «человек».....	39
К. А. КУКСО В обход жертвенности (Социальные импликации эпидемического опыта).....	57
О. М. НОГОВИЦЫН Свобода действия и свобода воли.....	71
А. А. ГРЯКАЛОВ Понимание и неопределенность (Опыт В. В. Розанова).....	80
А. В. ЯМПОЛЬСКАЯ Революция в искусстве: эстетическая теория Кандинского в интерпретациях Мишеля Анри и Анри Мальдине.....	107

## РЕФЛЕКСИЯ ИСКУССТВА

А. К. ЧЕРНОГЛАЗОВ Искушение искусства.....	119
А. К. ЧЕРНОГЛАЗОВ Эйдолон — фармакон — эйкон. От перформанса к иконе.....	140

В. В. Савчук	
Первичность живописи. Скрытый источник удовольствий в эпоху дефицита подлинности .....	150

## ПЕРЕВОДЫ

КАРЛ РАНЕР	
Эсхатология. ....	172
Вольфганг Гигерих	
Ограждение ужаса как создание крайней опасности. ....	189
О. А. МАТВЕЙЧЕВ	
Отто Пёггелер: эскиз политической эстетики (Предисловие к переводу). ...	218
ОТТО ПЁГГЕЛЕР	
Новые пути с Хайдеггером. ....	222
ФИЛИПП СЕРС	
Тотальное искусство и его мессианское содержание. ....	241

С. А. КОНАЧЕВА\*

ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ  
В ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКУЮ ЭПОХУ:  
ОТ *IPSUM ESSE* К СОБЫТИЮ\*\*

*Аннотация:* В статье рассматривается возможность неметафизического философского мышления о Боге, основанного на понимании божественного бытия как события. Проводится сравнительный анализ интерпретации категории события в бытийно-историческом мышлении позднего Хайдеггера и теологической герменевтике второй половины XX века. Событие исследуется в контексте отношения истины бытия и вот-бытия. Основное внимание сосредоточено на хайдеггеровской трактовке «последнего Бога», понимании события как условия появления «последнего Бога». Вторая часть посвящена феноменологически-герменевтическому проекту в современной теологии, где возникают попытки продумать событийный характер божественного бытия, как того, что позволяет найти альтернативу присутствия и отсутствия. Анализируются ключевые моменты теологии события Джона Капуто, выделяются базовые характеристики события: темпоральность, несводимость к имени, опыт невозможного. Мы показываем, что в теологии события Бог выводится за пределы онтико-онтологического порядка, имя Бога мыслится как имя события, случающегося с бытием, как надежда бытия.

*Ключевые слова:* бытие, вот-бытие, событие, последний Бог, слабая теология, темпоральность, невозможное.

S. KONACHEVA

THEOLOGICAL ONTOLOGY IN POSTMETAPHYSICAL EPOCHS:  
FROM *IPSUM ESSE* TO *THE EVENT*

*Annotation:* The article is devoted to the possibility of non-metaphysical philosophical thinking about God, based on an understanding of the divine being as events.

---

\* *Коначева Светлана Александровна*, доктор философский наук, доцент, зав. кафедрой современных проблем философии Российского государственного гуманитарного университета.

\*\* Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ № 15-03-00802 «Эстетизация и событийность в современной феноменологии».

The author carries out a comparative analysis of the interpretation of the category of events in the being-historical thinking of the later Heidegger and theological hermeneutics of the second half of the twentieth century. The event is examined in the context of the relationship between the truth of being and Dasein. We focus on Heidegger's interpretation of «last God», on the understanding of events as a condition for the appearance of «last God». The second part is devoted to a phenomenological-hermeneutical project in modern theology, where there are attempts to consider the eventual nature of the divine being. This is what allows to find an alternative of presence and absence. The author analyzes the key moments of John Caputo's theology of event, and defines the basic characteristics of the event: temporality, uncontainability, the experience of the impossible. We argue that in the theology of event God is released from ontic-ontological order, the name of God is conceived as the name of what can happen to being, as being's hope.

*Key words:* being, Dasein, event, last God, weak theology, temporality, impossible.

В классической метафизике Бог понимается как бытие само по себе (*Ipsium esse*), бытие в самом себе и для самого себя и тем самым мышление мыслящее самое себя. При этом само бытие одновременно есть и с необходимостью существующая сущность. Тем самым вопрос об истинной религии решается следующим образом: истинная религия — это служение тому Богу, который открывает себя как «Сущий». Подобное понимание предполагает возможность тесной взаимосвязи между философским и религиозным способом говорения о Боге. Размышление о Боге и божественном предполагает разговор о «началах», причем началах особого рода. Эти начала не подвержены потоку времени, не подлежат темпоральным определениям, хотя остаются при этом реальными и действительными. В религиозном культе эти истоки осуществляются как вечно новое и обновляющее настоящее. Сходным образом философия говорит о началах как о действующих принципах, не поддающихся под временные определения.

В XX веке метафизический способ объединения философии и теологии был подвергнут радикальной критике и в философии, и в теологии (М. Хайдеггер, К. Барт, Э. Юнгель, Ж. Деррида, Дж. Капуто). Было поставлено под сомнение сложившееся отождествление теологической и философской истин, которое ведет к онто-теологии, метафизическому забвению бытия, осмыслению сущего не в свете бытия, а через высшее сущее. Кроме того, с появлением феноменологии многие нормативные вопросы традиционного

теизма — например, вопрос о существовании Бога, о божественных атрибутах — часто заключаются в скобки ради того, чтобы изменить сам способ философского вопрошания о Боге. Философская мысль скорее спрашивает: Может ли Бог быть данным сознанию как феномен? Какова специфика религиозных феноменов? Как меняется феноменологический метод при описании религиозных феноменов? Различные варианты феноменологической герменевтики сосредотачивают внимание не на доказательствах бытия Бога или рассмотрении божественных атрибутов, но на способе данности Бога опыту мышления. В статье мы попытаемся обосновать возможность неметафизического философского мышления о Боге, основанного на понимании божественного бытия как события.

Истоки поворота к событию в современной теологии лежат в философии позднего Хайдеггера. После «поворота» в философии Хайдеггера акценты смещаются от вопроса о смысле бытия к исторически-событийной истине бытия. В работе «Материалы по философии (О событии-присваивания)» (1936–1938), где обозначаются контуры бытийно-исторического мышления, понятие «событие-присваивания» (Ereignis) становится одним из ключевых. Бытийно-историческое мышление описывается как мышление переходное, мыслящее из «другого начала». Хайдеггер называет мышление «другим» не потому, что оно по своей форме отличается от мышления прошлого, «оно должно быть единственно другим началом из отношения к единственно первому началу»<sup>1</sup>. Метафизика из своего начала ставит вопрос: «Что есть сущее?» Этот вопрос Хайдеггер называет «ведущим вопросом» первого начала. «Другое начало» мышления ставит вопрос о бытии и истине бытия, «основной вопрос». Для того, чтобы бытие могло быть помыслено, «ведущий» вопрос «первого начала» должен прийти к «основному вопросу» другого начала, при этом «другое начало» нуждается в «подаче» первого начала. Поэтому бытийно-историческое мышление «отклика» должно перейти к мышлению «подачи», чтобы продумать первое начало и его историю. В этих «подачах» другое начало вовлекает в игру первое начало и наоборот. Мышление в подаче движется в «обмене подачами» первого и другого начал. «Подача истории первоначального мышления... есть подготовка другого мышления»<sup>2</sup>. Как же раскрывается в этой взаимной игре «другое начало»? Оно означает поворот к бытию, в котором истина бытия испытывает свое основание — вот-бытие. Другое начало призвано напомнить, что суть бытия нуждается в основании своей

истины и «это основание должно осуществляться как вот-бытие, благодаря чему преодолевается всякого рода идеализм, прошлая метафизика и метафизика вообще...»<sup>3</sup>. В начальном мышлении бытие имеет призывный характер. Сущность бытия собирается в «высшем призыве», как событие-присваивания она присваивает области решения относительно божественности богов «основание и время-пространство», то есть вот-бытие в однократности его истории.

«Обмен подачами» первого и второго начал подготавливает «прыжок» в суть бытия. Как подчеркивает Ф.-В. фон Херманн, характеристика бытийно-исторического мышления как прыжка следует «из преодоления первых разработок вопроса о бытии в “Бытии и времени”, из преодоления трансцендентально-горизонтальных положений»<sup>4</sup>. В «Бытии и времени» проектирование бытия понималось как трансцендирование, как переход сущего к раскрытию его бытия. Здесь же «брошенный набросок» мыслится как осуществление наброска истины бытия в смысле «вступления в открытость». Необходимо перепрыгнуть саму трансценденцию, чтобы начально поставить вопрос о бытии и его истине. Опыт бытийно-исторического мышления обнаруживает сущность бытия не только в ее трансцендентальной раскрытости, но в сути бытия как события-присваивания. Мышление как прыжок становится принадлежностью бытию, принадлежностью брошенного проектирующего бытия человека к сути бытия. Отношения бытия как события-присваивания и вот-бытия понимаются в «повороте». «Истина бытия как таковая осуществляется в своей сути только тогда и там, где есть вот-бытие. Вот-бытие есть только тогда и там, где бытие истины... Событие-присваивания основывает в себе вот-бытие/Вот-бытие основывает событие-присваивания»<sup>5</sup>. Это позволяет исполнить задачу осмысления сущего из истины бытия. Бытие открывается не рассчитывающему и представляющему мышлению, но в особых настроениях: ужасе, сдержанности, благоговении.

Такое видение бытия дает сущностное определение человека. Принимая требование бытия, человек становится стражем бытия. Бытие нуждается в человеке, с другой стороны, человек нуждается в бытии, чтобы благодаря бытию стать тем сущим, которое он есть — вот-бытием. Бытие не просто нуждается в человеке, человек принадлежит бытию, событие-присваивания определяет человека в «собственность бытия». Позднее на семинаре, посвященном Гераклиту, Хайдеггер покажет, что человек как Da-sein становится открытостью для света, который есть условие всякого познания вообще или



то измерение, в котором проясняется трансцендентально-феноменологический смысл вопроса о бытии. Событие-присваивания просвета, которое полагает истину бытия, оказывается одновременно возможностью света (понимания сущего) и тьмы (исторической закрытостью). Поэтому, чтобы фундаментально обосновать аналитику смысла бытия, надо «испытать несокрытость как просвет»<sup>6</sup>, что означает разработку углубленного понимания осуществления вот-бытия как соответствующего установления. Это опытное отношение «просвета» также необходимо для конституции истины, как и ее онтологический приоритет перед всеми субъективными установками, поскольку открытость «возможна только просвете в смысле вот (Da)»<sup>7</sup>. Экзистенция понимается как стояние в просвете бытия, «выступление в истину бытия». «Da» в Dasein — это «просвет и открытость сущего»<sup>8</sup>, открытое «между», предоставляющее область открытости и сокрытости бытия. Экстатическая сущность человека означает, что человек принадлежит себе только в той мере, в какой он слышит призыв бытия. Само бытие есть то, что посылает человека в экзистенцию вот-бытия как его сущность. По Хайдеггеру, человек как экзистирующий обитает «в этой близости, в просвете “Da”». Оба определения человека, вот-бытие и экзистенция, описывают в языке позднего Хайдеггера место, где бытие открывается и просвечивает. Именно в этом обитании вблизи бытия определяется и сущность мышления. Осмысляющее мышление готовит открытое место бытия. Мышление есть «мышление бытия», поскольку, слушая бытие, присваивается бытием и принадлежит бытию. Поэтому Хайдеггер может сказать, что не человек приходит к мысли, но «мысль приходит к нам». Мышление, принадлежащее бытию, с одной стороны, мышление бытия, с другой стороны, мышление при (an) бытии, воспоминание (Andenken), мышление вблизи становящегося как приходящего. Воспоминание рассматривается как «прыжок» осмысляющего мышления. Прыжок мышления позволяет тому, от чего оно отпрыгивает, не остаться позади, но присваиваться изначальным способом присваивания. Прыжок становится для Хайдеггера припоминающим присваиванием призыва бытия. Осмысляющее мышление оказывается припоминомением изначального отношения человека, которое и составляет его сущность, — пребыванием вблизи бытия как бытия. Термином «открытость» Хайдеггер характеризует как возможность человека быть исполнением истины бытия, так и его онтологическую зависимость от события-присваивания этой открытости (просвета).

Само бытие, особенно истина или «действительность» бытия, обладает этой объясняющей функцией по отношению к многообразным значениям сущего, так что они обосновывающе проясняют смысл бытия в его историчности.

Бытие, открытое мышлению как прыжку, должно быть основано в мышлении как *основание*. Истина бытия, по Хайдеггеру, осуществляется как основывающее основание, в котором она основывает вот-бытие. Благодаря этому основывающее основание достигается и принимается, так что истина бытия обнаруживается. Истина бытия испытывается здесь в ее присваивании: она позволяет основанию основывающе осуществляться в своей сути и строить на этом основании, приводить к основанию. При этом истина бытия обнаруживается только в вот-бытии. В подобном видении вот-бытия окончательно исчезает возможность прошлого понимания человека как *animal rationale*. «Вот-бытие приходит к основыванию только из просветляющего отношения вот к самосокрытию как бытию»<sup>9</sup>. Человек предстает как «искатель бытия», «хранитель истины бытия» и «страж тишины шествия последнего Бога», но сам он обоснован в вот-бытии. Вот-бытие, как и бытие, занимает позицию «между», определенную тем, что вот-бытие стоит между человеком (как исторически обоснованным) и богами (в их истории). Бытие как событие-присваивания определяет и сущность Бога в той мере, в какой «присутствие богов» нуждается в бытии. Хайдеггер замечает, что бытие в бытийно-историческом мышлении не является определением самого Бога, но бытием того, в чем нуждается раскрытие Бога. Бытие занимает позицию пространственно-временного «между» богами и человеком. Мышление из прыжка в суть бытия способно прийти в «отдаленную близость последнего Бога», поскольку это мышление основывает «творческое сохранение Бога», того Бога, «который обнаруживается как Бог только в труде и жертве, действии и мышлении бытия»<sup>10</sup>.

«Последний Бог» может быть понят, только если будет испытано и описано бытие в своей истине. Бытие как событие-присваивания есть условие появления «последнего Бога». Бытие предстает как «путевой след последнего Бога», даже если оно осуществляется как учреждение вот-бытия. Хайдеггер разбирает существительное и прилагательное из словосочетания «последний Бог», чтобы отличить свое понимание от привычного употребления этих слов. «Последний» не означает конец или прекращение. «Последнее есть то, что не только нуждается в отдаленнейшем предшествовании, но само оно

и *есть*, не окончание, но глубочайшее начало, которое, выступая в самое далекое, решающим образом настигает себя»<sup>11</sup>. Под «Богом» понимается «совсем иной Бог», совсем иной в противоположность прошлому пониманию Бога, особенно христианскому. С понятием «последний Бог» Хайдеггер стремится поднять ввысь «сущность исключительности божественной сущности». Как полагает О. Пеггелер, «последний Бог» для Хайдеггера «не просто иной Бог в противоположность прошлым богам, скорее он собирает их в последней и высшей сущности божественности»<sup>12</sup>. Как и боги Гельдерлина, «последний Бог» обретает свою сущность в намеках. «Своей сутью обладает Он и в намеке, в приступании и ненаступлении прибытия, и в бегстве прошлых богов и в их скрытом превращении»<sup>13</sup>. Вместе с ним открывается другое время-пространство, которое стоит перед решением, удаляются боги или, наоборот, приходят. Поэтому «последний Бог» и противостоит всем прошлым богам. «Последний Бог обладает своей исключительной исключительностью и тем самым стоит вне всех тех рассчитывающих определений, которые подразумеваются в названиях “моно-теизм”, “пан-теизм” и “атеизм”»<sup>14</sup>. Вместе с концом метафизики, установленным ницшевским нигилизмом, для Хайдеггера приходит к концу и всякий «теизм». «Последний Бог» выходит за пределы всех видов теизма. Вместе со смертью Бога иудео-христианской апологетики «исчезает и всякий теизм».

Так понимаемый «последний Бог» является не в «личностном или коллективном переживании..., но исключительно в бездонном пространстве самого бытия»<sup>15</sup>. Явление или не-явленность такого Бога зависит только от того, будет ли раскрыта истина бытия и будет ли с ней основано вот-бытие. «Подготовка явления последнего Бога это предельный риск истины бытия... Величайшая близость последнего Бога присваивается, если событие-присваивания как колеблющийся отказ приходит к возрастанию в отказе»<sup>16</sup>. Из этого следует, что «последний Бог» предстает как «самотказывающий» Бог, который близок в своей дали. Для Хайдеггера предельная даль последнего Бога в Его отказе становится «неповторимой близостью, отношением, которое не позволено исказить и устранить никакой диалектике... Отказ принуждает вот-бытие к нему самому как основанию места начального шествия Бога как самоотказывающего»<sup>17</sup>.

Тем самым в поздних работах Хайдеггера обращение к *Ereignis* становится способом преодоления метафизики присутствия, возможностью оставаться

в движении, в конечном итоге, выставленностью в бездну игры. Событие не поддается обоснованию и рационализации, мыслить *Ereignis* означает вступить в отношение с игрой бытия, увидеть, что формирование исторических смыслов в метафизике управляется не логической необходимостью, но игрой сокрытия и раскрытия. В этом контексте разговор о Боге, если он возможен, становится осмыслением божественности Бога, способа которым Он может быть как Бог. Хайдеггер не отвечает непосредственно на вопрос: Кто или что есть Бог? Он стремится сначала определить само это «есть», продумывает его из бытия, четверицы, события-присваивания. Только если мы осмыслим это «есть», можно испытать и высказать, *что* Он есть, при условии, что Бог из скрывающего ускользания вступит в открытость непотаенности. В философском мышлении речь идет о подготовке к «приходу Бога». Мышление о Боге, будучи безосновным, мышлением без априорного понятия Бога, стремится позволить Богу быть тем, кто Он есть, — это не означает равнодушия, а скорее очерчивает границы мышления.

Герменевтический проект позднего Хайдеггера, ориентированный на временность и историчность бытия, провоцирует теологию продумать событийный характер божественного бытия, как того, что позволяет найти альтернативу присутствия и отсутствия. В теологии появляются попытки заново продумать схоластическое определение Бога как «*ipsum esse*», как трансцендентального порождающего ядра мира, чтобы придти к такому необъективирующему познанию бытия и Бога, при котором «предпостижение» бытия как трансцендентальная предпосылка познания, одновременно оказывается и предварительным знанием Бога, познаваемого как нечто, о чем предварительно «вопрошают». Так, например, англиканский теолог Джон Маккуорри вводит понятие «позволение быть» (*letting-be*) как более предпочтительный термин по сравнению со статическими определениями бытия. Это не предполагает повторного изобретения классической метафизики, что означало бы рассматривать бытие / позволение быть как некую сущность, отделенную от мира сущего. Субъект-объектное видение, присущее метафизике, отбрасывается в интуитивном схватывании бытия, которое только и может привести к истинной онтологии. Это схватывание бытия не может быть ни метафизическим, ни сверхвременным, но должно осуществляться в пределах исторического континуума или процесса. Поэтому «бытие есть ничто отдельно от своих появлений *в и через и вместе* с конкретными сущими»<sup>18</sup>, оно постоянно

трансцендирует их, и позволяет им быть. Бытие ни с чем не сравнимо, оно позволяет быть, присутствует и открывает себя.

Сходным образом католический мыслитель Рихард Шеффлер задает вопрос о том самом «Es» из фразы «es gibt Sein», которое дает «бытие как дар». Философским именем Бога традиции веры «может быть не бытие, как думал Жильсон и многие другие, а то самое “Es”, Податель дара бытия»<sup>19</sup>. Подобный даритель существует в себе как субсистирующее бытие и действует для нас (дает бытие). Тем самым, «местом» для вопроса о Боге в философском мышлении оказывается не «субсистентность» Бога, которая предшествует акту дарования, но событие присваивания как недоступное распоряжению дарение. Сущность этого «дара», который только дается, в котором мы даны себе и который собственно не есть, но позволяет быть всему сущему, становится ясным из рассмотрения языка. Язык позволяюще предшествует всем языкам, но он дается только в том, что мы позволяем высказать. Говоря, мы отвечаем призыву языка. Но и этот призыв приходит к слову, когда мы говорим. Вопрос о том, как можно мыслить «Es», приводит к вопросу о том, как мы приходим к языку. Не понятия (как, например, субсистирующее бытие), но пребывание одаренным, соответствующее дару слова, становится способом осмысления того «Es», которое дает бытие. В подобном осмыслении отношение Бога и человеческого мышления описывается не как интеллектуальное постижение божественной природы через *analogia entis*, но как деяние любящей божественной воли, которая сама себя высказывает, и ответное действие (соответствие) человеческой воли. Только в таком соответствии открывается отношение, в котором человек, призванный Богом, оказывается способен Его именовать. Тем самым, онтологическим основанием философской теологии оказывается благодарное напоминание о том, «откуда» исходит дар слова, о недоступности этого дара распоряжению, поскольку только безымянность священного в своей отданности дает человеку возможность именовать божественное. Тем не менее, необходимо отметить, что подобная онтологическая доктрина неотделимости бытия и сущего в известном смысле соотносится с *analogia entis*, сохраняющей различенность Бога и мира в обосновании общего контекста значения. Символы или аналогии говорят не о бытии как оно есть само по себе, но о бытии в его отношении к сущему, или точнее, в его отношении к человеческой экзистенции, так как сама сила символов и аналогий лежит в их экзистенциальном раскрывающем воздействии.

Тем самым отношение бытия к сущему может быть понято как фундаментальное отношение абсолютной зависимости, исходящей от бытия как изначальном условии возможности. В онтологической перспективе бытие и сущее имеют более тесные отношения, чем в классическом теизме; но с точки зрения эпистемологии кажется, что мы фактически ничего не можем знать о бытии *in se*; любое наше знание оказывается производным от чувства абсолютной зависимости от изначального условия возможности. Строго говоря, утверждение Бог существует, выходит за границы точного языка, поскольку бытие вне существования и свойств. Если следовать обозначенной логике, бытие как присутствие и явленность должно дополняться отсутствием и сокрытостью. Любое знание Бога может только быть аналогичным, а все аналогии «корректируются» диалектическим методом. Мы знаем, что Бог непостижим, и все же у нас есть мгновенные вспышки проникновения вглубь, подаренные нам через символизм откровения. Единственное, что мы действительно знаем, это то, что бытие присутствует и проявляется в сущих, оно говорит на языке, на котором говорит сущее. Это суждение, указывающее на онтологическое отношение, является буквальным, а не аналогичным. Если глагол «есть» может относиться к непостижимому бытию, которое позволяет быть, которое является изначальным условием, обуславливающим по ту сторону добра и зла, тогда бытие действительно присутствует и проявляется в мире. Утверждение — «бытие присутствует и проявляется в сущих», является более определенным, чем утверждение — «бытие есть». О бытии из второго утверждения невозможно спрашивать. Поэтому более адекватным и корректным вопросом о божественном бытии становится вопрос о том, как это бытие присутствует и проявляется в темпоральном мире. Таким образом, божественное бытие как событие раскрывается только в такой диалектической трансцендентности, которая в строгом понимании должна мыслиться так же, как имманентность.

В религиозной мысли последних десятилетий хайдеггеровский проект преодоления метафизики соединяется с теорией деконструкции Жака Деррида, в результате в феноменологически-герменевтической философии возникает направление, названное радикальной или «холодной герменевтикой»<sup>20</sup>. В такой герменевтике, как ее обозначает Джон Капуто, нет стремления к фиксации определенного смысла, она верна потоку, неразрешимости, она бросает нас в холод, разрушая комфортную философскую ностальгию по смыслу и единству. В позднем Хайдеггере холодная герменевтика акцентирует

бездну безосновности, открываемую событием, противостояние любым высшим принципам, любой рационализации. Событие понимается через возможность вещи случаться, как «нечто, что происходит в том, что случается, что выражается или осуществляется или придает форму тому, что случается; это не что-то присутствующее в настоящем, но что-то стремящееся проявиться в том, что присутствует»<sup>21</sup>. Для Капуто имя Бога это событие, или то, что таит в себе событие, и теологию он понимает как герменевтику этого события. Проясняя различия между именем и событием, Капуто подчеркивает, что имена содержат события, предоставляют им временное пристанище, но при этом вместить события они не способны. Имена принадлежат к естественным языкам, они исторически конституированы, могут накапливать историческую власть, имеют очень мощные институты, в то время как голос событий остается мягким и тихим, его легко сбросить со счетов, исказить или проигнорировать.

Хотя имя содержит событие, событие в принципе не может вмещаться именем, частным или общим. В событии всегда присутствует нечто безусловное, в то время как имена, такие как «Бог», принадлежат к условному порядку означающих. Капуто полагает, что ни одно имя, включая имя Бога, не обладает приоритетом по отношению к событию, этот приоритет может быть всего лишь условным, порожденным конкретными историческими обстоятельствами языка и культуры. При этом подчеркивается, что имя не является домом события, подобно тому, как тело выступает вместилищем и одновременно темницей души в платонизме. Наоборот, было бы лучше сказать, что событие является порождением тела имени, и что без имен не было бы никаких событий. Событие задумано и рождено в теле имени. Но имена опережают себя и разворачиваются только в силу их способности отсылать к другим именам, что приводит к событию, которое они сами возвращают. Тем самым, имена «обусловлены, кодифицированы и конечны, в то время как событие, которому они дают убежище, безусловно и бесконечно в том смысле, что способно к бесконечным отсылкам и к бесконечно продуктивной диссеминации»<sup>22</sup>.

Поскольку имя никогда не равно событию, оно никогда не может быть принято буквально, как если бы оно было способно ухватить событие, буквально обозначить его, понятие выступает здесь всего лишь как временная остановка и несовершенное удержание события. Именно поэтому имя события постоянно подвергается «редукции» к событию, которое вытесняет имя, заменяя его другими именами, подчиняя грамматику имени тому, что Капуто

называет поэтикой события. События таятся в именах, но не должны оказаться в ловушке внутри них. Соответственно, тео-поэтика препятствует закрытию этих имен, блокирует их онтологизацию, не отрицая при этом возможности священных имен. Это также объясняет, почему событие не может удержаться в рамках конфессиональной веры. Событие проходит сквозь различия между различными конфессиями, и даже через различия между конфессиональной верой и секулярным неверием, чтобы коснуться более элементарного слоя нашей жизни, который может обрести свой язык как внутри, так и вне того, что обычно зовется религией.

События никоим образом не являются результатом нашей активности, напротив, они происходят с нами; они обгоняют субъекта. Хотя мы призваны реагировать на события, событие не наше деяние, это делается для нас и с нами. Событие возникает независимо от меня и приходит ко мне поверх меня: «событие посещает меня, представляя себя как нечто, с чем я должен иметь дело, нравится мне это или нет»<sup>23</sup>. Событию необходим горизонт экспектаций, но не для того, чтобы пребывать в нем, а чтобы преодолеть его пределы. Поэтому Капуто отказывается говорить об абсолютном событии, ведь каждое событие происходит на фоне горизонта ожиданий, в котором оно пробивает брешь. Но если нет ничего абсолютного, событие предстает как избыток, переполнение и сюрприз, трансформируя традиционные субъект-объектные отношения. Кроме того, если горизонты разграничивают зоны возможности, то события, особенно событие, хранящее имя Бога, не принадлежат к опыту в обычном феноменологическом или кантианском смысле сферы возможного опыта, то есть к порядку присутствия, они лежат на границе этого опыта, ускользая из его горизонта экспектаций. Событие принадлежит к тому, что философия именуется невозможным, конституируя опыт невозможного. Этот поворот вводит «второй смысл опыта, опыта, присущего событию, чья грамматика — это грамматика “быть может”, отсылающая не к менее возможному, но к возможности невозможного»<sup>24</sup>. Второй смысл ведет от невозможности опыта к опыту невозможного.

Понимаемое таким образом событие не относится ни к действительному бытию или сущему, ни к бытию самому по себе, но мыслится скорее как импульс, бурлящий в обоих именах — бытия и сущего, как нечто, что вообще не может ограничиваться онтическим или онтологическим порядком. Событие переполняет пределы любого сущего; оно не может найти покой



в пределах имен сущего, оно беспокойно, бесконечно, как приглашение или призыв, призвание или провокация, обещание или благословение. Событие не сводится «к онтико-онтологическому эпизоду на плоскости бытия, оно являет собой возмущение в самом сердце бытия, в именах бытия, лишая бытие покоя»<sup>25</sup>. Можно отметить также темпоральный характер события, так что жизнь с событием является способом жизни во времени, но времени кайрологическом, а не хронологическом. Движение события не может быть синхронизировано с помощью течения исчисляемого времени, оно имеет отношение к трансформативному мгновению, который освобождает нас от власти настоящего и открывает будущее таким образом, что делает возможным новое рождение, новое начало, новое изобретение самих себя.

Поэтика события определяет трактовку истины в «холодной герменевтике». Событие конституирует истину имени. Однако подобное конституирование не означает понимание истины в платоновском смысле сияния блага или хайдеггеровской нескрытости. Под истиной события Капуто понимает открытое и непредвиденное будущее, неудержимые возможности, хранимые в имени. События по сути непредсказуемы, а это значит, их истина больше похожа на ночь, чем на свет, и само это событие является одновременно обетованием и риском, требующим мужества, чтобы справиться с ним. По этой же причине он считает истину делом молитвы, а не эпистемологии.

Радикализируя хайдеггеровский проект преодоления метафизики присутствия, Капуто говорит о теологии события как о слабой теологии, которая появляется в ответе на зов, исходящий от события, хранимого в имени Бога. В сильной теологии Бог предстает как всемогущий и всеприсутствующий правитель вселенной, теология события стремится показать, что слабая сила Бога оседает ниже в скрытых пустотах бытия, как разупорядочивающий порядок, тревожащий бытие изнутри. Имя Божие мыслится как имя события, проникающее в беспокойное сердце бытия, создающее путаницу в доме бытия, приводящее бытие в движение. Имя Бога — это «имя того, что может случиться с бытием, того, чем бытие могло бы стать, что поднимается из глубин бытия и выталкивает его по ту сторону себя самого, имя надежды и упования бытия»<sup>26</sup>. Слабая теология не считает Бога ни высшим сущим, ни бытием самим по себе, ни причиной или основанием бытия. Освобождая имя Бога из порядка бытия, она освобождает событие, освобождает провокативную и призывную силу этого имени, которое рассеивается во всех направлениях,

не ограничивая эту силу именовани­ем присутствующего сущего. Здесь Бог не рассматривается ни как высшее сущее, чье существование может быть доказано или опровергнуто, ни как горизонт бытия, Бог вообще выведен из теологической схемы, которая циркулирует между бытием и сущим. Подобное выведение имени Бога из онтологического порядка сближает подход слабой теологии с гуссерлевским *эпохе*, в ней воздерживаются от суждений относительно того, существует где-нибудь или нет сущее, именуемое Богом. Слабая теология скорее пытается отвечать на провокацию события этого имени, чем выносить решения, есть ли где-нибудь сущее, которое отвечает на это имя. Имя Бога — это нечто призывающее нас, а не идентифицируемое сущее, призванное нами или названное нами. Теология события принимает имя Бога, как имя призыва, а не причинности, провокации, а не присутствия или определенного сущего.

Таким образом, современные феноменологически-герменевтические построения в теологии можно обозначить как попытку найти третий путь между метафизикой присутствия и негативной теологией. Если ставятся под сомнения такие классические определения Бога как *ipsum esse*, *actus purus*, *causa sui*, возникает вопрос: доступен ли Бог мышлению, применим ли в теологии язык онтологии, или деструкция метафизики обрекает теологию на молчание? Приходим ли мы просто к негативной теологии или пытаемся найти иной, не-метафизический способ говорения? Феноменологически-герменевтический подход, в центре внимания которого оказываются опыт Бога как данного и отданного, обещающего и призывающего, в исследовании истины исторического опыта Бога разрабатывает те структуры, которые необходимы, чтобы в своем опыте человек мог встретить Бога. При этом философское учение о Боге, к которому приводит феноменологическая герменевтика как вопрос об истории человеческого понимания, не превращается вновь в метафизическое отождествление вопроса о бытии и вопроса о Боге. Ибо философское учение о Боге понимается только как подготовительный анализ открытости бытия как истины истории, так что схватывается только переход от регионального способа просвета истины бытия к событию истины как таковой. Тем самым, теология, которая стремится применить философские высказывания к возможности понимания Бога в исследовании свидетельства веры, соотносится со структурами исторической истины, определяющими герменевтику истины бытия как события.

ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis) (1936–1939). Gesamtausgabe Bd. 65. Frankfurt a. M., 1989. S. 5.

<sup>2</sup> *Ibid.* S. 169.

<sup>3</sup> *Ibid.* S. 176.

<sup>4</sup> *Herrmann F.-W. von.* Die Gottes Frage im seinsgeschichtlichen Denken // Auf der Spur des Heiligen: Heideggers Beitrag zur Gottes Frage. Poltner G. (Hg.). Wien: Böhlau, 1991. S. 34.

<sup>5</sup> *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie. S. 261.

<sup>6</sup> *Heidegger M. Fink E.* Heraklit // *M. Heidegger.* Seminare. Gesamtausgabe. Bd. 15. Frankfurt a. M., 1986. S. 262.

<sup>7</sup> *Ibid.* S. 211.

<sup>8</sup> *Ibid.* S. 202.

<sup>9</sup> *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie. S. 330.

<sup>10</sup> *Ibid.* S. 263.

<sup>11</sup> *Ibid.* S. 405.

<sup>12</sup> *Pöggeler O.* Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen: Neske, 1963. S. 264.

<sup>13</sup> *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie. S. 409.

<sup>14</sup> *Ibid.* S. 411.

<sup>15</sup> *Ibid.* S. 416.

<sup>16</sup> *Ibid.* S. 411.

<sup>17</sup> *Ibid.* S. 412.

<sup>18</sup> *Macquarrie J.* Principles of Cristian Theology. London: SCM Press, 2003. P. 114.

<sup>19</sup> *Schäffler R.* Frömmigkeit des Denkens?: Martin Heidegger und die katholische Theologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978. S. 150.

<sup>20</sup> *Caputo J.* Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project. Indiana University Press, 1987. P. 4.

<sup>21</sup> *Caputo J.* Spectral Hermeneutics // Caputo J. D., Vattimo G. After the Death of God. New York: Columbia University Press, 2007. P. 47.

<sup>22</sup> *Caputo J.* The Weakness of God: a theology of event. Bloomington: Indiana University Press, 2006. P. 3.

<sup>23</sup> *Ibid.* P. 4.

<sup>24</sup> *Caputo J. D.* The insistence of God: a theology of perhaps. Bloomington: Indiana University Press, 2013. P. 11.

<sup>25</sup> *Caputo J.* The Weakness of God: a theology of event. P. 5.

<sup>26</sup> *Ibid.* P. 11.