

МЫШЛЕНИЕ О БОГЕ В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ: ОТ ФОРМАЛЬНОГО УКАЗАНИЯ К ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЙ РЕДУКЦИИ*

Коначева Светлана Александровна – доктор философских наук, доцент. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125993, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: konacheva@mail.ru



В статье исследуется специфика феноменологического и пост-феноменологического подходов в философии религии. В первой части статьи исследуется философия религии раннего Хайдеггера. Философия религии означает для него уход от теоретического пути для того, чтобы достичь непосредственного опыта жизни. Подробно анализируется формальное указание как ход мышления, преодолевающий теоретическое отношение. Во второй части рассматриваются методические вопросы феноменологически-герменевтической философии религии (Джон Капуто, Ричард Керни), демонстрирующие возможность философствовать о Боге *после* Бога, мыслить Бога иначе, чем онто-теологическим способом. В статье показано, что феноменологический и пост-феноменологический подход в философии религии объединяет понимание философии религии не как одного из разделов философии, обращенного к выделенной стороне человеческой жизни, а феномен религиозного опыта становится исходным моментом целостной системы философии. Основной задачей становится здесь феноменологическое понимание и выявление изначальных тенденций религиозной жизни в ее фактичности; философия религии должна исходить из нашей собственной исторической ситуации и фактичности.

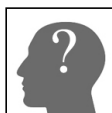
Ключевые слова: феноменология, философия религии, формальное указание, радикальная герменевтика, редукция

THINKING OF GOD IN PHENOMENOLOGICAL PHILOSOPHY OF RELIGION: FROM FORMAL INDICATION TO ESCHATOLOGICAL REDUCTION

Svetlana Konacheva – DSc in Philosophy, assistant professor. Russian State University for Humanities. 6 Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russian Federation; e-mail: konacheva@mail.ru

The article is devoted to the phenomenological and post-phenomenological approaches in philosophy of religion. In the first part of the article the author considers the early Heidegger's philosophy of religion. Heidegger understands the philosophy of religion within his philosophy of the facticity. He considers historical dimension as a key phenomenon of religion. The author focuses on the concept of formal indication as a particular attitude overcoming the theoretical approach. The formal indication achieves the enactment-aspect of phenomenon. In the second part the author deals with methodological issues of phenomenological-hermeneutical philosophy of religion (John Caputo, Richard Kearney), demonstrating the possibility to think of God after God, non-metaphysical thinking of God. It is analyzed Caputo's critique of metaphysics and his concept of "religion without religion". She examines also the notion of micro-eschatological reduction in

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

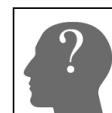


diacritical hermeneutics of Richard Kearney comparing this kind of reduction with transcendental (Husserl), ontological (Heidegger) and donological (Marion) reduction. The author argues that the phenomenological and post-phenomenological approaches in philosophy of religion unites the understanding of the philosophy of religion, not as one of particular section of philosophy, questioning about the specific region of human existence, rather, the phenomenon of religious experience becomes the starting point of an integrated system of philosophy. The main task here is phenomenological understanding of the original orientations of religious life in its facticity. It's argued that philosophy of religion should arise from our own historical situation and facticity.

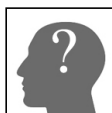
Keywords: phenomenology, philosophy of religion, formal indication, radical hermeneutics, reduction

Феноменологический подход к религии возникает в начале XX в. и развивается в нескольких направлениях. На стыке религиоведения и феноменологии складывается феноменология религии (Г. ван дер Леу, Мирча Элиаде, Бред Кристенсен), которая стремится описать структуры религиозных феноменов, какими они являют себя в опыте. В ней не сосредотачиваются на исследовании религиозных идей и доктрин, не сравнивают религии как системы, но выделяют из исторического контекста сходные феномены, относящиеся к различным религиозным традициям, выявляют их сходство и различие, в попытке усмотреть сущность религиозных феноменов, инвариантное ядро религиозного опыта. Хотя здесь ставится вопрос о глубинной структуре феноменов, основной исследовательский интерес смещен к дескрипции разнообразных форм религиозного опыта. Наряду с этим вслед за Мерло-Понти можно говорить о феноменологическом подходе к религии как «манере или складе мысли», способе мышления о священном и божественном в рамках собственно феноменологической философии. К философской феноменологии священного можно отнести работы Макса Шелера, ранние работы Хайдеггера, «Религиозно-философские заметки» Райнаха, труды Бернхарда Вельте и философов его школы. Как показал М.А. Пылаев, «этот вид дискуссии о священном постепенно трансформировался в одну из форм современной философии религии» [Пылаев, 2011, с. 21]. Подобная философия религии имеет свои методологические презумпции и свои дискуссионные моменты. Не претендуя на полноту рассмотрения, мы проанализируем определенные ходы мысли и понятия, характеризующие специфику феноменологического подхода в философии религии в начале его формирования и в современной пост-феноменологии.

Феноменологическая философия религии определяется двумя ключевыми моментами: рассмотрение религиозного опыта изнутри и понимание философии религии не как одного из разделов философии, обращенного к выделенной стороне человеческой жизни (наряду

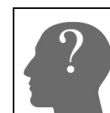


с искусством, правом и т. д.), но как целостного философствования. В раннем лекционном курсе «Введение в феноменологию религии» (1920/21) Хайдеггер подчеркивает, что философия религии не фундаментальна «определенным понятием философии, прежде всего научным» [Heidegger, 1995, p. 28]. В противном случае понятие религии становится вторичным. С точки зрения Хайдеггера, какое бы то ни было философское определение религии не может формироваться прежде принятия фактического подхода. Поэтому построение феноменологии религии неразрывно связано с проблемой историчности. В своем курсе лекций Хайдеггер с самого начала рассматривает историческое как основной феномен религии. И здесь философию религии постоянно подстерегает опасность падения в объективный мир науки, поскольку философия еще с древних времен в поисках вечных истин стремится защитить себя от историчности. Хайдеггер отказывается как от объективного идеализма гегелевского типа, так и от историзма и психологизма в духе Эрнста Трельча. Философия религии означает для него уход от теоретического пути для того, чтобы достичь непосредственного опыта жизни. Философия, включая философию религии, начинается и заканчивается в фактическом жизненном опыте. Только так появляется возможность противостоять теоретическому отношению и пролить свет на истинный динамизм самой жизни, раскрыть феномен озабоченности в фактическом жизненном опыте. Решая эту задачу, Хайдеггер разрабатывает специальную терминологию, характеризующую феноменологический подход в качестве средства сопротивления чисто теоретическому отношению к историчности. Он вводит понятие формального указания, которое само по себе относится к теоретическим аспектам феноменологии: «Проблема формального указания относится к самой “теории” феноменологического метода; в широком смысле, к проблеме “теоретического”, теоретического акта, феномена различения» [Heidegger, 1995, p. 55]. Сам Хайдеггер использует формальное указание как конкретный подход, что отличается от теоретического отношения, которое он стремится преодолеть. Философия должна исходить из «ситуации понимания», в которой философ обнаруживает себя. Способ бытия, из которого мы начинаем философствовать, – это и есть «ситуация» нашей философии, названная Хайдеггером фактичностью. Мы философствуем из нашей фактической ситуации. Философия, тем самым, принадлежит к прожитой непосредственности жизни; спрашивая о специфике и задачах философии, философ должен также исследовать способ бытия фактической экзистенции. Но фактический жизненный опыт может быть не только исходным моментом для философствования, но «именно тем, что существенно затрудняет само философствование» [Heidegger, 1995, p. 16]. Философия, как способ бытия фактической жизни, осложняется тенденцией, характерной для самой фактической жизни. Путь нашего



философствования свидетельствует о том факте, что теоретическое отношение встроено в опыт фактической жизни, который включает в себя наши действия, наши мечты, наши чувства. Описывая структуру фактического жизненного опыта, Хайдеггер показывает, каким образом теоретическое отношение затемняет наши способы обращения с другими сущими. Когда опыт становится феноменом, можно задать вопрос о содержании (Gehalt) этого опыта, потом о природе отношения (Bezug), в который нечто испытывается, и, наконец, о том, как это отношение осуществляется (Vollzug). Феномен всегда дается в этих трех направлениях. В трактовке Хайдеггера содержательный смысл (Gehaltsinn) всегда связан со смыслом отношения (Bezugsinn). Беспрепятственное сопряжение двух смысловых направленностей не означает, однако, что в теоретической ориентации сущее всегда характеризуется надлежащим образом. Это означает, что третья ориентация, осуществленный смысл (Vollzugssinn), остается сокрытым. Причиной потаенности этого акта стала первичная озабоченность философии ее объектом. Таким образом, тенденция фактической жизни, которая препятствует вхождению философии в фактичность, историю и религию, состоит в способе распоряжения философией в нашей повседневной жизни, тем, как мы погружаемся в мир, в сущее вокруг нас.

В своем стремлении изучать человеческое существование в его фактичности и историчности Хайдеггер порывает с классической структурой философии, в которой концепции и теории предпосланы описанию жизни. Хайдеггер был, пожалуй, первым, кто увидел, что философия может быть отчуждена от своей собственной ситуации, что она находится в постоянной опасности быть полностью поглощенной своей теоретической ориентацией. Фактичность человеческой экзистенции требует своих собственных специфических философских способов обращения. Формальное указание и становится тем способом, который позволяет избежать одностороннего внимания к содержанию и сокрытия смысла осуществления. Формальное указание не является понятием в обычном смысле этого слова. Это скорее отсылка или руководство, которое предлагает нам первый мгновенный взгляд на конкретный феномен. Формальное указание направляет нас к тому, что мы должны актуализировать в нашем ситуационном понимании мира. С этой точки зрения, формальное указание имеет две пересекающиеся функции. Во-первых, оно указывает на феномен таким образом, что сам феномен сопротивляется всем внешним определениям. Позднее в работе «Феноменологические интерпретации Аристотеля» Хайдеггер укажет, что формальное указание предотвращает любой дрейф в сторону автономных, слепых, догматических попыток зафиксировать категориальный смысл, попыток, отделенных от предпосылок интерпретации, от своих предпонятий, взаимосвязей и своего времени, претендующих на определение объективности в ней



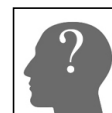
самой, помимо всестороннего обсуждения его онтологического смысла [Heidegger, 2005]. Можно сказать, формальное указание выражает то, как не должен пониматься феномен. Поэтому в формальном указании всегда присутствует негативность, как мы увидим в хайдеггеровской интерпретации Августина (где реальная жизнь никогда не может рассматриваться как та или иная объективная вещь) и апостола Павла (где приход Христа нельзя ожидать как событие в какой-то момент в будущем). Эта негативная функция включает в себя второй аспект: предварительное указание феномена. Здесь формальное указание препятствует привычной объективации феноменов. То, что мы ищем, в реальной жизни или в бодрствовании в ожидании пришествия Христа, если взять пример апостола Павла, не может быть объективировано, но должно быть указано особым и предварительным способом.

Как правило, мы понимаем человеческое существование без необходимости задавать вопросы. Но для Хайдеггера само существование является вопросом, философия, прежде всего, спрашивает, а не предлагает какие бы то ни было ответы. Формальное указывание на характер философии служит тому, чтобы защитить ее собственную сущность как вопрошание. Эти формально указывающие понятия нуждаются в переосмыслении из конкретной исторической ситуации философа, поскольку понять что-либо философски можно только в перспективе собственной ситуации. Таким образом, формальное указание всегда вводится в игру в качестве отсылки к собственной исторической фактичности. Обращение Хайдеггера к формальному указанию не ставит целью избавиться от тех тенденций в философии, которые препятствуют нашему пониманию фактичной жизни, скорее, он хочет обратить внимание на них именно как на блокирующие моменты. Если мы признаем их склонность препятствовать вопрошанию, философские понятия обеспечат доступ к тому, что они скрывают. Хрупкость и условность фактичной и исторической жизни, тем самым, переходят в хрупкость и условность формального указывания философии. Характер фактичной жизни таков, что она может указываться только таким хрупким, условным способом. Поэтому формальные указания всегда отсылают к конкретной исторической фактичности, из которых они собственно и возникают. Возвращаясь к религиозной проблематике, Хайдеггер отмечает: «Формальное указание отказывается от последнего понимания, которое может быть дано только в подлинном религиозном переживании» [Heidegger, 1995, p. 67]. Как философ, обращающийся к фактичной жизни, он видит фактичную жизнь в религии, принадлежащей к ситуации, в которой он живет. Априори для него – это первичная ситуация, в которой он существует, а не общая сущностная структура, как у Э. Трельча и Р. Отто. Отто рассматривает религиозное чувство как религиозное априори: «Любая религия, желающая быть чем-то большим, чем про-



сто верой в традицию и в авторитет, исходящая из убежденности, из внутренней личностной позиции (именно это свойственно христианству более, чем всем прочим религиям), должны исходить из присутствующего ей способа познания истины и предполагать принципы познания, согласно которым она способна сама себя признавать истинной. Такие принципы должны быть априорными – их не дают ни опыт, ни “история”» [Отто, 2008, с. 257]. По словам Отто, эти априорные принципы, признанные истинными, являются свидетельством Святого Духа. Исходя из этого, он трактует свою философию религии именно как христианскую, принципы которой являются в первую очередь религиозными принципами. Формальное указание в этом смысле не религиозно; это понятие, используемое для получения доступа к тому, что является религиозным. Хайдеггеровский отказ от религиозного априори указывает на то, что философ как философ в принципе может быть не ангажирован конкретным содержанием опыта, который он исследует. Экспликация посредством формального указания является необходимой, поскольку оно относится к мотивирующей ситуации, а не к ее данному содержанию. В этом качестве формальное указание выполняет ту же функцию, что гуссерлевское *эпохэ*, заключающее в скобки наши нерелективные предположения о реальности бытия. Хайдеггер делает подобный шаг, избирая в качестве своеобразной парадигмы для исследования фактического жизненного опыта раннехристианский религиозный опыт, и при этом отказываясь задавать вопрос, что же в христианском жизненном опыте предпослано содержанием верования. Позже в докладе «Феноменология и теология» проблема истины веры и содержания верования как того, что только и делает для христианина возможным кайрологический опыт жизни, предоставляется самой вере и связанной с ней науке – теологии [Heidegger, 1970]. А это в свою очередь означает, что «формальная структура временности должна быть отделена от содержания христианства» [Jung, 1990, p. 53]. Для того, чтобы формальное указание достигло цели, требуется понимание религии, свободное от теологически-метафизических структур. Отвечая на вопрос, какой специфический подход возникает в философии религии, когда она становится феноменологией религии, Хайдеггер утверждает, что она тоже должна стать философией фактичности, религия должна быть понята из фактической жизни. Феноменология должна подвергнуть деструкции философию и ее концептуальные рамки, чтобы религия понималась из своей собственной жизненной ситуации.

В конце своего курса Хайдеггер делает вывод, весьма значимый для современных феноменологических штудий в области философии религии: «Подлинная философия религии не должна основываться на предварительно сконструированных понятиях философии и религии. Напротив, возможность философского понимания возникает



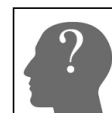
из самой религиозности, – для нас христианской религиозности <...> Задача состоит в том, чтобы получить подлинное и изначальное отношение к истории, которое должно быть эксплицировано из нашей собственной исторической ситуации и фактичности <...> Только так мы приходим к возможности философии религии» [Heidegger, 1995, p. 124]. Мы не можем сформулировать четкие понятия философии и религии и затем приложить одно к другому, сделав религию вторичным объектом философского рассмотрения. Необходимо «позволить “философии” и “религии” резонировать под воздействием их взаимных контактов, которые не могут осуществляться в абстракции, но исходят из изначального источника – опыта религиозности» [Caputo, 2013, p. 59]. Тогда философия религии возникает из нашей собственной исторической ситуации и фактичности, мы не говорим о религии, но исходя из опыта феноменов, на допонятийном уровне решаемся быть «религиозными», начиная оттуда, где мы собственно есть.

В современной феноменологической мысли вопросы о религии и Боге также рассматриваются как интегральная часть философии. При этом многие нормативные вопросы традиционного теизма, например, дебаты о существовании Бога или божественных атрибутах, заключаются в скобки. В центре внимания оказываются вопросы, связанные со способами мышления о Боге: «Может ли Бог быть дан сознанию как феномен? К какому феномену рода относится религиозный опыт? Какой тип феноменологического метода необходим для его описания?» [Manoussakis, 2006, p. XV]. В трудах французских феноменологов религиозная проблематика неотделима от вопросов о методе, переосмыслении субъективности, преодолении примата созерцания, нашедшего свое выражение в гуссерлевском «принципе всех принципов». Подобное расширение предметного поля феноменологии позволило некоторым критикам (Доминик Жанико) говорить о «теологическом повороте» в философии. Современные французские мыслители (Мишель Анри, Жан-Люк Марион, Жан-Луи Кретъен) стремятся развернуть религиозно-философский дискурс от метафизики к Богу, который превосходит традиционные онто-теологические категории. Основные философские стратегии мышления Бога во французской феноменологии достаточно подробно изучены в трудах отечественных исследователей (здесь можно упомянуть, прежде всего, работы А.В. Ямпольской) [Ямпольская, 2013]. Гораздо менее известна герменевтическая траектория в пост-феноменологии, представленная диакритической герменевтикой Ричарда Керни и радикальной герменевтикой Джона Капуто. Истоком этой линии, как и для французской феноменологии, была хайдеггеровская критика онто-теологии и его концепция «тавтологического мышления». Существенным моментом стали и дискуссии вокруг ранних работ Хайдеггера по феноменологии религии (60-й том собрания сочинений Хайдеггера «Феноменоло-



гия религиозной жизни» был опубликован в 1995 г. и достаточно широко обсуждался). В формировании философии религии Капуто значительную роль сыграла также теория деконструкции Жака Деррида, которая привела его к новому, постметафизическому пониманию «религии без религии» [Caputo, 2001], акцентирующему парадоксальную неразрешимость тайны Бога, бесконечную вопросительность и переводимость мышления о Боге. Диакритическая герменевтика Керни стремится преодолеть метафизику присутствия, не придавая инаковости Бога статуса радикальной неразрешимости. Однако при всех различиях в степени радикальности, оба философа разрабатывают философию религии «после религии». Остановимся на некоторых вопросах феноменологически-герменевтической философии религии, демонстрирующих возможность философствовать о Боге *после* Бога, мыслить Бога иначе, чем онто-теологическим способом.

В философии религии Джона Капуто, фундированной различием между именем и событием, феноменологическая герменевтика проходит через шлюзы деконструктивистской критики, стремясь преодолеть метафизику, понимаемую как желание зафиксировать смыслы, «завершить игру». Для Капуто, такая метафизика неверна жизни, реальности фактического человеческого существования, она теряет саму жизнь в лабиринте спекулятивной мысли. Она неверна «другому», теряя конкретного человека в матрице универсальных законов. И, наконец, она не верна «вере», теряя подлинное религиозное отношение к Богу в своей фиксации на правильно сконструированных суждениях о божественном, где оно становится предметом для изучения. Метафизика упускает фактический жизненный опыт, поскольку является абстрактной системой, отдающей преимущество статичному единству, стремясь обеспечить стабильную основу для жизни. Она придает знанию о реальности статус абсолютного знания – привилегированного доступа к действительности. Капуто видит в подобном метафизическом самовозвышении фундаментальную тенденцию философии как таковой. В своих основаниях метафизика – это, прежде всего, метафизика присутствия, провозглашающая «элегантные декларативные суждения о бытии и присутствии, даже если фактическое существование мечется по *physis* и *kinesis*» [Caputo, 1987, p. 1]. Радикальная герменевтика, напротив, верна потоку, *kinesis*, это герменевтика по ту сторону «герменевтики», жаждущей смысла и стабильности, по ту сторону «первой сущности» герменевтики. Возвращаясь к человеческой ситуации, радикальная герменевтика стремится подняться «до пределов ситуации, до иллюзий, на которые мы способны, до изначальной сложности нашей жизни» [Caputo, 1987, p. 97]. Задача радикальной герменевтики заключается в том, чтобы переосмыслить ситуацию (и ситуативность) человеческой экзистенции – «для воссоздания более радикализованного понятия того



сущего, которым каждый раз оказываемся мы сами» [Caputo, 2000, p. 12]. Это переосмысление человеческой экзистенции фокусируется на необходимости, неизбежности интерпретации. У нас нет никакого доступа к реальности за пределами интерпретации. Таким образом, радикальная герменевтика выступает как своего рода странный безосновный подвижный бастион, выстроенный для защиты от утверждений традиционной метафизики, давно изменившей фактичному человеческому существованию. Согласно Капуто, радикальная герменевтика обеспечивает минималистское понимание человеческого существования. Признавая, что никто не может полностью избавиться от метафизики в целом, он ищет «минималистскую метафизику», которая не переоценивала бы статус и возможности своих знаний. Она остается при скромных «конечных фактах», как они являются на поверхности опыта, не спекулируя об основаниях и глубинах [Caputo, 1993, p. 38]. Тем самым радикальная герменевтика предстает «метафизикой без метафизики», «постметафизической рациональностью», которая использует метафорику потока, движения, свободной игры, нестабильности, события, чтобы обеспечить адекватный словарь для разговора о реальности [Caputo, 2000, p. 28].

Если для традиционной метафизики характерно воспоминание как способ мышления, радикальная герменевтика придерживается повторения. Воспоминание ищет изначальное и чистое присутствие, которое не загрязнено произвольностью нашего слишком изменчивого человеческого существования. Повторение, напротив, видит во всяком «присутствии» эффект «повторения». Вслед за Деррида и Хайдеггером (и против Гуссерля), Капуто рассматривает «сущности», которые можно обнаружить в сознании, как, по сути, конституированные через всегда-различный лингвистический и исторический процесс. Повторение указывает на то, что в жизни любое единство и тождество вырабатывается, а не находится. При повторении (в отличие от метафизики) сохраняется возможность новизны и движения. Как ядро радикальной герменевтики, повторение пытается справиться с потоком жизни без метафизических «подтверждений» и лицом к лицу встречает сложности жизни [Caputo, 1987, p. 239].

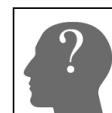
Радикальная герменевтика стремится быть верной жизни, чтобы оставаться честной по отношению к ситуации, в которой мы обнаруживаем себя. В ней осуществляется «работа разочарования», которая освобождает нас от иллюзорного комфорта и оставляет открытыми трудной, но не жестко фиксированной истине. Радикальная герменевтика обеспечивает «урок смирения» в отношении завершенности и окончательности наших идей, она не наводит «оптимистический глянец» на наше понимание реальности, ибо «понимает власть потока, смывающего прекрасно выстроенные схемы метафизики» [Caputo, 1993, p. 224–225]. Скромность этого «аскетического идеала» приводит



радикальную герменевтику к «не-знанию» или «структурной слепоте», принципиальной неразрешимости в отношении того, кто мы и куда мы идем. Верность радикальной герменевтики нашему существованию вопреки метафизическим абстракциям открывает нашу экзистенцию в самом потоке, посреди суеты вещей, посреди темпорального становления. Наше *esse* мыслится здесь как *inter – esse*, «бытие-между», «бытие-посреди», что указывает на различие и инаковость, как пространства, в которых мы обнаруживаем себя посреди мира. Принимая различие, радикальная герменевтика уводит от стабилизирующих стратегий метафизики в направлении подлинного понимания трудности жизни. Фактическая жизнь трудна, поскольку экзистирующие индивиды вынуждены выносить суждения, но такие суждения или решения принимаются на фоне «неразрешимости». Неразрешимость, сигнализирующая о неизбежности потока, является условием возможности реального решения. Тем самым радикальная герменевтика как мышление о реальности после метафизики движется в противоположном от метафизики направлении: от абстрактного бегства от превратностей существования к заинтересованному участию в фактической жизни. В ней отрицается возможность (и уместность) любого твердого знания о реальности, так что единственной приемлемой «метафизикой» оказывается та, что признает, что мы не знаем и не можем знать, кто мы и что происходит, или что истинно, т. е. «метафизика без метафизики».

Критика метафизики неразрывно связана с деконструкцией метафизической религии, которую Капуто описывает как абстрактную систему пропозиций, вписывающую Бога в онто-тео-логические рамки, где Бог функционирует как высшее сущее и первая причина. Она забывает, что религия является человеческой практикой и что все подобные онто-тео-логические структуры не более абсолютны, чем их конечные творцы. Метафизическая религия наносит вред подлинной религиозной вере тем, что она замещает религиозное существование метафизическим знанием, она заиклена на абстрактных положениях, путая религиозную жизнь с согласием с определенными пропозициями. Критика метафизической религии становится отправной точкой в поиске религии пост-метафизической или «религии без религии», которая верна Богу в той мере, в какой отрицает знание Бога и значение таких знаний для религиозной веры, и тем самым открывает путь страстной любви к Богу, воплощенной в любви к другому. Такая религия может быть названа «религией без религии», поскольку здесь можно «быть глубоко и неизменно “религиозным” с теологией или без нее, с религией или без нее», т. е. с какими-либо конкретными требованиями к религиозным знаниям или без них [Caputo, 2001, p. 3].

Подлинная религиозность фундаментально связана со страстным стремлением к невозможному, конституирующему структуры опыта. Эта структура опыта являет себя как устремленность к совершенно



другому, взламывающему присутствующий горизонт возможности, – невозможному. Капуто идет еще дальше, утверждая, что религиозное – это и есть то, что конституирует опыт как опыт; только невозможное делает опыт действительно чем-то новым. Эта «религиозная грань опыта», пишет Капуто, «понятие жизни на пределе возможного, на грани невозможного, представляет собой религиозную структуру, религиозную сторону каждого из нас» [Caputo, 2001, p. 11]. Если вернуться к трактовке повторения как фундаментальной структуры опыта, можно увидеть, что оно религиозно, поскольку подлинное повторение происходит только тогда, когда обнаруживается, что повторения невозможно достичь самостоятельно, когда мы видим, что повторение невозможно, а затем в трансформативном переживании открываемся тому, что вне нас. Вслед за Жаком Деррида Капуто именует эту фундаментальную страсть к невозможному в человеческом опыте «любовью к Богу». Для Деррида и Капуто «имя Бога» – это имя того, что мы желаем и любим без вопросов и сомнений. Страстная устремленность жизни, которая и есть любовь к Богу, влечет за собой глубокую со-устремленность к «другому». Бог как «невозможное» прежде всего являет собой «пришествие другого». Для Капуто пост-метафизическая религия неизбежно оказывается гетерологической. Гетеронономизм пост-метафизической религии проявляется в том, что Бог подлинной религиозной веры есть «абсолютная гетерогенность, что разрушает все самотождественные уверенности, в которых мы с комфортом укрываемся», коротко говоря, Бог – есть «Бог другого» [Caputo, 1997, p. 5].

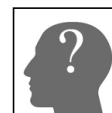
В конечном итоге, философия религии Капуто выстраивается как путь мышления, выбирающий между «неверующей» метафизикой и подлинной религиозной верой – истинной религией, теснейшим образом связанной с фактической жизнью. Метафизическая религия преодолевается именно потому, что неверна жизни (тому, что мы есть), и тем самым искажает наши отношения с другими людьми и с Богом. Напротив, метафизика без метафизики, религия без религии совпадают в одном пути бытия – они верны существованию в потоке и обязательствам перед конкретным другим, что и означает быть верным Богу.

Стремление коснуться священного в его вовлеченности в сферу ординарных вещей характерно и для феноменологической герменевтики Ричарда Керни. Как он отмечает, «в нашем стремлении к алтарю всемогущества мы часто пренебрегаем теофанией простого и привычного» [Kearney, 2006, p. 3]. Для того чтобы увидеть священное вот-бытие вещей, выраженное Дунсом Скотом через категорию *haecceitas*, он предлагает совершить четвертую редукцию, предполагающую, что мы должны после события вернуться к событию. Это путь назад к моментам повседневности, попытка уловить случайные события, которые ускользают из сетей эссенциалистского схватыва-



ния. Подобное вопрошание выступает как эпилог, эхо, повторение. Четвертая редукция может привести нас назад к эсхатону, укорененному в самом сердце повседневного существования. Такое повторное возвращение к малым повседневным вещам, осуществляемое для того, чтобы восстановить голос и облик самого высокого в самом низком, Керни называет эсхатологической редукцией. Ее специфика особенно ярко проявляется в сравнении с предшествующими тремя. Первая редукция – трансцендентальная, описанная Гуссерлем, означала отказ от естественной установки и созерцание чистых феноменов. Вторая – онтологическая – редукция, разработанная Хайдеггером, предполагает переориентацию сознания от сущности бытия к бытию как бытию, внимание к онтологической дифференции между бытием и сущим. Третий вариант редукции представлен в трудах Мариона и выступает как возвращение к дару, движение за пределы гуссерлевской эпистемологии и хайдеггеровской онтологии – к «насыщенным феноменам». И, наконец, вводимая Керни «микро-эсхатологическая редукция», которая «ведет через горизонты сущности, бытия и дара – назад к повседневному, назад к естественному миру простой воплощенной жизни, где мы встречаем другого лицом к лицу» [Kearney, 2006, p. 6]. Здесь мы возвращаемся назад, лицом к лицу сталкиваясь с нашим обыденным миром. Эту способность увидеть лик незнакомого греки называли *prosopon*. *Persona/prosopon* понимается в контексте воплощения как путь ко встрече с Другим, который преодолевает свою трансцендентность и привносит свою имманентность в здесь- и сейчас- бытие.

Керни показывает отличия четвертой редукции от хайдеггеровского бытия-в-мире и левинасовского понимания Другого. Он подчеркивает, что хайдеггеровское *Dasein* не имеет ни тела, ни пола, ни бессознательного, ни уникального отношения к другому. *Dasein* остается универсальной, трансцендентальной структурой. Предел его подлинного существования – одинокое предстояние перед смертью. Бытие-с-другими отнесено Хайдеггером к области “*das Man*”. Наши повседневные социальные, моральные и политические отношения с другими людьми в основном отвлекают от сущностного вопрошания бытия. Как полагает Керни, *Dasein* существует в себе и для себя, и только во вторую очередь для других. Четвертая редукция двигается в ином направлении: «от онтологического назад к онтическому, от спекулятивного солипсизма назад к *sensus communis* нашего бытия-друг-для-друга» [Kearney, 2006, p. 6]. Подобная направленность отличается и от предложенного Левинасом перехода от онтологии к этике. В отличие от левинасовского понимания Лица Другого, эсхатологическая встреча с *prosopon* означает встречу с воплощенным другим. Каждая конкретная личность, понимаемая как *prosopon / persona*, наполняется конкретностью специфической нарративной иден-



тичности, контингентной истории, сознательной и бессознательной одновременно. *Prosopon* не может сводиться просто к слабому следу трансцендентности. Напротив, само божественное проявляется в «малых сих». Таким образом, если понятие Лица Другого у Левинаса ведет нас за пределы онтологии и эстетики к религиозной этике, фундированной асимметрией между собой и Другим, эсхатологическая редукция стремится согласовать этику с эстетикой и вернуть взаимосвязь блага и бытия. В понимании *prosopon* особенно значимо именно взаимодействие, диалог себя-как-другого и другого-как-себя, речь идет о симметричной встрече лицом к лицу. Кроме того, отмечает Керни, в четвертой редукции *prosopon* предстает как бытие-благо, что означает путь от онто-теологии к онто-эсхатологии, где поиск Бога осуществляется не по ту сторону бытия, а в нем самом: Бог в бытии, через него и для него.

Герменевтическая составляющая четвертой редукции позволяет избежать определенных издержек второй и третьей, где, по мнению Керни, интерпретация приносилась в жертву невыразимому возвышенному. Эсхатологическая редукция может вернуть нас к герменевтическим ресурсам речи за пределами эксцессов апофатического молчания. В отношении религии она может привести нас к Богу «последних и малых сих», к божеству, которое мы встречаем как воплощенную *prosopon*, так что после Бога мы находим себя возвращающимися к Богу, через творческое повторение заново обретаем то, что всегда было на первом месте, но оставалось незамеченным. Поэтому Керни называет четвертую редукцию переходом от мета-физики к ана-физике, т. е. возвращением к конкретному воплощенному феномену *prosopon* в его бесконечной способности быть. Тем самым, этот вид редукции дополняет три предшествующие, восстанавливая эсхатологическое пространство, которое делает возможной каждую редукцию, – пространство эсхатона, который держит и поддерживает «сущность», «бытие» и «дар». Задавая вопрос, можно ли считать четвертую редукцию религиозной, Керни отвечает на него положительно, но подчеркивает, что это религия по сторону религии, до религии и после религии. Это форма «ана-теизма», где «заново открывается пространство для свободного выбора между верой и неверием», как приглашение возвратиться к тому, что можно назвать «изначальной сценой религии – встрече с Незнакомцем, которого мы выбираем, или не выбираем, называть Богом» [Kearney, 2010, p. 7]. Религия в этом контексте становится движением нашей ординарной экзистенции к Богу повседневных вещей.

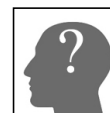
Эсхатологическая редукция предполагает также возвращение к поэтике. Такая поэтика обращается к изначальной сфере повседневной речи – высказываниям, предпосылкам, убеждениям, речевым актам и обязательствам, – той области первичной речи, которую три



первых редукции стремились различными способами заключить в скобки. Это означает не отказ от раскрытия сущности, бытия и дара, но попытку повернуть видение в сторону ординарного по ту сторону экстраординарного. Возвращение к поэтике не требует отказа от философии как строгой науки, скорее она устанавливает пределы концептуальной рефлексии. Поэтика приглашает нас к другому виду мышления, которое Керни вслед за Рильке называет пониманием сердца, отмеченным двойной верностью философии и поэзии. В подобном мышлении строгость разума соединяется с особым резонансом воображения, позволяющим избежать догматизма. Оно предельно далеко от гегелевского окончательного синтеза, четвертую редукцию Керни предлагает рассматривать как подвижное взаимодействие, поток, препятствующий попыткам зафиксировать взаимосвязь в телеологической иерархии прогрессивного осуществления. Но при этом четвертая редукция ничуть не менее, чем первая (гуссерлевская), стремится «вернуться к началу», снова и снова.

Феноменологической герменевтике, так же как и французской феноменологии, можно задать вопрос: не оказываются ли подобные ходы мысли переходом к теологии? Керни настаивает, что возвращение к религиозному остается делом философского мышления, герменевтическим упражнением, а не теологической апологетикой. Для герменевтического пространства, открытого четвертой редукцией, обязательна творческая зона конфликта интерпретаций. В этом контексте феноменологическая герменевтика остается именно философией религии, сохраняя определенное методологическое расстояние, как и полагается философии. Поэтому речь не идет о «теологическом повороте», эсхатологическая редукция открывает герменевтическое пространство, где философия и теология могут лицом к лицу столкнуться друг с другом в процессе взаимного обмена. Здесь дистанции сохраняются *в и через* сближение: «эсхатологический поворот позволяет теологии превзойти себя как теологии, так же, как позволяет феноменологии превзойти себя как феноменологии» [Kearney, 2006, p. 14]. Тем самым, феноменологическая герменевтика стремится расширить горизонты «теологии» и «философии», чтобы включить забытые возможности переживания божественности и сакральности, инаковости и трансцендентности, предельности и глубины. В ней происходит переход от метафизического понятия Бога как бестелесной причины, лишенной динамичности и желания, «к более эсхатологическому понятию Бог как возможности прийти: возможного, которое призывает нас за пределы настоящего времени в направлении обетованного будущего» [Kearney, 1984, p. 3].

Подводя итоги, отметим, что феноменологический и пост-феноменологический подходы в философии религии сближает рассмотрение феномена религиозного опыта в качестве исходного момента



целостной системы философии. Благодаря этому философия религии не рассматривается как прикладная философия, «философия родительного падежа», по меткому определению В.К. Шохина, но становится парадигмальной моделью в поисках подлинного предмета философии и метода, позволяющего этот предмет описать. Основной задачей становится здесь феноменологическое понимание и выявление изначальных тенденций религиозной жизни в ее фактичности. Пост-феноменология еще более радикализирует эту направленность философии религии к фактичному жизненному опыту. Способ мышления феноменологической герменевтики, истолкованный как повторение, ведет нас назад – в священное пространство в самом сердце вещей. Метафизика отождествляет Бога с всемогущим сущим, первой и последней причиной. Феноменологическая герменевтика, напротив, стремится вернуться к Богу «малых вещей», святости повседневного, снимая различие между священным и профанным. В этом смысле она мыслит Бога после метафизики, после теологии, после бытия, после Бога. Речь идет об «эсхатологии священного» вне археологии и телеологии, повторном обнаружении Бога в пространстве повседневного.

Список литературы

Отто, 2008 – *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. А.М. Руткевича. СПб.: АНО «Изд-во С. Петербург. ун-та», 2008. 272 с.

Пылаев, 2001 – *Пылаев М.А.* Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX в. М.: Издат. центр Рос. гос. гуманитар. ун-та, 2011. 215 с.

Ямпольская, 2013 – *Ямпольская А.В.* Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. М.: Издат. центр Рос. гос. гуманитар. ун-та, 2013. 258 с.

Caputo, 1987 – *Caputo J.* Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project. Bloomington: Indiana University Press, 1987. 320 p.

Caputo, 1993 – *Caputo J.* Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction. Bloomington: Indiana University Press, 1993. 295 p.

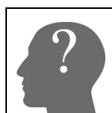
Caputo, 1997 – *Caputo J.* The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion. Bloomington: Indiana University Press, 1997. 379 p.

Caputo, 2000 – *Caputo J.* More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are. Bloomington: Indiana University Press, 2000. 299 p.

Caputo, 2001 – *Caputo J.* On Religion. L.; N. Y: Routledge, 2001. 147 p.

Caputo, 2013 – *Caputo J.D.* The insistence of God: a theology of perhaps. Bloomington: Indiana University Press, 2013. 307 p.

Heidegger, 1970 – *Heidegger M.* Phänomenologie und Theologie // Phänomenologie und Theologie. Frankfurt a/M.: Klostermann, 1970. P. 13–33.



Heidegger, 1995 – *Heidegger M.* Einleitung in die Phänomenologie der Religion // Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens. Bd. 60. Frankfurt a/M.: Klostermann, 1995. P. 3–159.

Heidegger, 2005 – *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Gesamtausgabe. Bd. 62. Frankfurt a/M. : Klostermann, 2005. 451 p.

Jung, 1990 – *Jung M.* Das Denken des Seins und der Glaube an Gott: Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Heidegger. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1990. 197 p.

Kearney, 1984 – *Kearney R.* The God who may be: a hermeneutic of religion. Bloomington: Indiana University Press, 1984. 172 p.

Kearney, 2006 – *Kearney R.* Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology, in: *After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy* / Ed. by J.P. Manoussakis. N. Y.: Fordham University Press, 2006. P. 3–20.

Kearney, 2011 – *Kearney R.* Anatheism: returning to God after God. N.Y.: Columbia University Press, 2011. 247 p.

Manoussakis, 2006 – *Manoussakis J.P.* Introduction // *After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy* / Ed. by J.P. Manoussakis. N. Y.: Fordham University Press, 2006. P. XV–XX.

References

Caputo, J. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project.* Bloomington: Indiana University Press, 1987. 320 pp.

Caputo, J. *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction.* Bloomington: Indiana University Press, 1993. 295 pp.

Caputo, J. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion.* Bloomington: Indiana University Press, 1997. 379 pp.

Caputo, J. *More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are.* Bloomington: Indiana University Press, 2000. 299 pp.

Caputo, J. *On Religion.* London, New York: Routledge, 2001. 147 pp.

Caputo, J. *The insistence of God: a theology of perhaps.* Bloomington: Indiana University Press, 2013. 307 pp.

Heidegger, M. “Phänomenologie und Theologie”, in: *Phänomenologie und Theologie.* Frankfurt a.M.: Klostermann, 1970, pp. 13–33. (In German)

Heidegger, M. “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, in: *Heidegger, M. Phänomenologie des religiösen Lebens.* Bd. 60. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1995, pp. 3–159. (In German)

Heidegger, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Gesamtausgabe.* Bd. 62. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2005. 451 pp. (In German)

Jung, M. *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott: Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Heidegger.* Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1990. 197 pp. (In German)

Kearney, R. *The God who may be: a hermeneutic of religion.* Bloomington: Indiana University Press, 1984. 172 pp.



Kearney, R. “Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro–Eschatology”, in: J. P. Manoussakis (ed.). *After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy*. New York: Fordham University Press, 2006, pp. 3–20.

Kearney, R. *Anateism: returning to God after God*. New York: Columbia University Press, 2011. 247 pp.

Manoussakis, J.P. “Introduction”, in: Manoussakis J. P.(ed.). *After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy*. New York: Fordham University Press, 2006, pp. xv–xx.

Otto, R. *Svyashchennoe. Ob irratsional’nom v idee bozhestvennogo i ego sootnoshenii s ratsional’nym* [Das Heilige]. St. Petersburg: ANO “Izdatel’stvo SPb. Universiteta”, 2008. 272 pp. (In Russian)

Pylaev, M. A. *Kategoriya «svyashchennoe» v fenomenologii religii, teologii i filosofii XX veka* [The category of “Holy” in phenomenology of religion, theology and philosophy of the XXth century]. Moscow: RGGU, 2011. 215 pp. (In Russian)

Yampol’skaya, A. V. *Fenomenologiya v Germanii i Frantsii: problemy metoda* [Phenomenology in Germany and France: the problems of method]. Moscow: RGGU, 2013. 258 pp. (In Russian)