

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2018-7-2-312-336>

БОГОВИДЕНИЕ И МЫШЛЕНИЕ О БЫТИИ: ВЛАДИМИР ЛОССКИЙ И МАРТИН ХАЙДЕГГЕР*

СВЕТЛАНА КОНАЧЕВА

Доктор философских наук, доцент.

Российский государственный гуманитарный университет, философский факультет.

125993 Москва, Россия.

E-mail: konacheva@mail.ru

В статье исследуется диалог православного богословия второй половины XX века с философией Хайдеггера. В центре внимания оказывается интерпретация апофатического метода в трудах В. Н. Лосского. В задачи исследования входит не столько выявление непосредственного влияния хайдеггеровской философии на концепцию Лосского (оно было достаточно незначительным), сколько демонстрация параллелей между бытийно-историческим мышлением Хайдеггера и апофатическим богословием Лосского. В первой части выделяются общие моменты хайдеггеровской трактовки мистической теории познания в ранних лекционных курсах и понимания Лосским особенностей мистического богословия Восточной церкви: акцент на переживании, неразрывная связь теологии и мистического опыта, позволяющая выйти за рамки концептуальных схем, понимание процесса богопознания как трансформативной практики, целью которой становится единение с Богом. Выделяются также общие черты в критической интерпретации Хайдеггером и Лосским сближения понятий Бога и бытия в мистической теологии Майстера Экхарта. Лосский противопоставляет экхартовскому Богу, мыслимому как *Esse absconditum*, апофатизм Псевдо-Дионисия Ареопагита, продумывающий Бога, который превышает не только сущее, но и бытие. Хайдеггер настаивает на необходимости теологической дифференции, различающей Бога и бытие. Проводится также сравнительный анализ понятия отрешенности у Экхарта, Лосского и позднего Хайдеггера. Автор выявляет специфику учения Лосского о человеческой личности, которое будучи сосредоточено на несводимости личности к природе, хотя и отсылает к экзистенциальному характеру экзистенции *Dasein*, однако укоренено в учении о сообразности человека с Бо-

* Исследование выполнено при поддержке гранта Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 18-011-00753 А «Рецепция и трансформация идей Мартина Хайдеггера в русской философской мысли»).

This research is supported by the RFBR (Russian Foundation for Basic Research) research grant No. 18-011-00753 A “The Reception and Transformation of Martin Heidegger’s Ideas in the Russian Philosophical Thought”.

© SVETLANA KONACHEVA, 2018

гом. В последнем разделе статьи на примере анализа работ Хр. Яннараса, Д. Б. Харта и Дж. П. Мануссакиса демонстрируется, что критическая дистанция православных богословов по отношению к хайдеггеровской философии обусловлена их попытками разработать онтологию личного бытия. Мы приходим к выводу, что православные мыслители сближаются с Хайдеггером в поиске богословского метода, который бы в тождественном различии позволил мыслить немислимое и невыразимое, переходя от субъект-объектных спекуляций к экстатическим преобразованиям субъекта, но различаются с ним в акцентировании личного характера мистического экстаза, определенного тринитарными положениями Восточной церкви.

Ключевые слова: Апофатизм, мистический опыт, Хайдеггер, Лосский, онтология, отрешенность, язык, различие, личность.

VISION OF GOD AND THINKING OF BEING: VLADIMIR LOSSKY AND MARTIN HEIDEGGER

SVETLANA KONACHEVA

DSc in Philosophy, Associate Professor.

Russian State University for the Humanities, Department of Philosophy.

125993 Moscow, Russia.

E-mail: konacheva@mail.ru

The paper is devoted to the dialogue between Orthodox theology of the latter half of the 20th century and Heidegger's philosophy. We focus on the interpretation of the apophysis in the works of Vladimir Lossky. Our research tasks are not so much the description of the direct influence of Heidegger's philosophy on the Lossky's theological reflections, but, rather, a demonstration of the parallels between Heidegger's existential and historical thinking and Lossky's negative theology. In the first part we highlight the points common to early Heidegger's interpretation of the mystical theory of cognition and Lossky's understanding of the mystical theology of the Eastern Church: the correlation between theology and mystical experiencing, overcoming the conceptual frameworks, the knowledge of God as a transformative practice, which is aimed at the radical unity with God. There are also common features in both in Heidegger's and Lossky's critical interpretations of the identity of the concepts of God and being in Meister Eckhart's mystical theology. Lossky opposes Eckhart's God as *Esse absconditum* with the apophaticism of Pseudo-Dionysius the Areopagite who has thought out God beyond being. Heidegger insists on the theological differentiation distinguishing between God and being. We also compare the concept of detachment given in the works of Eckhart, Lossky and later Heidegger. Lossky's explanation of the human personality is focused on irreducibility of a person to nature; he referred to the ecstatic character of existence of *Dasein*, but his anthropology is constituted on doctrine of a human being seen as the image and likeness of God. Further development of Orthodox apophaticism (Chr. Yannaras, D. B. Hart and J. P. Manoussakis) demonstrates a critical attitude towards Heidegger's philosophy. Such attitude originates in their attempts to develop the ontology of personal being. We argue that Orthodox thinkers correlate with Heidegger in their search for a renewal of theological method, for the identical-differential mode of thinking moving from subject-object speculation to the ecstatic transformations of subject. The difference is in the emphasis on the personal character of the mystical ecstasy, founded on the trinitarian provisions inherent to the Eastern Church.

Key words: Apophaticism, mystical experience, Heidegger, Lossky, ontology, detachment, language, difference, person.

Тема «Хайдеггер и теология» имеет уже почти вековую историю. Начиная с 1920-х годов, обсуждается как роль теологической проблематики в творчестве самого Хайдеггера, так и пути рецепции хайдеггеровской философии в христианской теологии. Наиболее подробно изучена интерпретация Хайдеггером теологии как онтической науки о вере в период формирования проекта экзистенциальной аналитики (Möller, 1952; Gethmann-Siefert, 1974; Pöggeler, 2009) и акцентирование проблематики священного и божественного в бытийно-историческом мышлении позднего Хайдеггера, позволившее некоторым исследователям (Danner, 1971; Coriando, 1998) рассматривать хайдеггеровские труды «после поворота» как вариант поэтической теологии. Для последних десятилетий (Jung, 1990; Buren, 1994; Zaborowski, 2004) характерен интерес к ранним лекционным курсам, посвященным феноменологии религиозного опыта, попытки выявить теологические истоки философии Хайдеггера, напоминающие о его собственных словах: «Без этого теологического начала я никогда не пришел бы к пути мысли. Исходное же всегда остается будущим» (Heidegger, 1985a, 91). Существенное внимание уделяется также влиянию философии Хайдеггера на теологические построения протестантских (Р. Бультман, П. Тиллих, Г. Отт, Э. Юнгель) и католических (К. Ранер, Б. Вельте, Р. Шеффлер) мыслителей. В православной мысли диалог с Хайдеггером возникает в контексте попыток заново поставить вопрос о возможности мышления и говорения о Боге, прояснить предметную сферу теологии, специфику ее взаимосвязей с философией. Православные богословы (В. Н. Лосский, митрополит Иоанн (Зизиулас), Хр. Яннарас, Дэвид Бентли Харт, Джон Пантелеймон Мануссакис) обращаются к этому «великому мгновению современной философии» (Yannaras, 2005, 97), испытывая определенную «нужду в языке». Интерес к Хайдеггеру связан здесь со своеобразным «шагом назад» — от катафатической метафизики к апофатической традиции Восточной церкви. Православные богословы пытаются восстановить святоотеческий способ мышления, используя при этом понятия и категории современной философии. В. Н. Лосский, мыслитель, принадлежащий Парижской школе богословия, чьи труды по выражению прот. Георгия Флоровского положили начало «освобождению русского богословия из плена» схоластической метафизикой, усвоенной отечественным богословием XVIII–XIX веков, оказывается одной из ключевых фигур в этом неопатристическом возвращении к истокам. Преодоление метафизического проекта в теологическом мышлении становится для Лосского не менее значимой задачей, чем для Хайдеггера его «шаг назад» — от метафизики в сущность метафизики. В статье мы проанализируем как рецепцию хайдеггеровской философии в тру-

дах Владимира Лосского и его последователей, так и параллели между трактовкой апофатизма у Лосского и хайдеггеровским учением о мышлении и языке. Анализ диалога православных мыслителей с философией Хайдеггера позволяет проследить многие сложности и проблемы, сопровождающие взаимоотношения философии и теологии, обозначить границы онтологических импликаций в теологии, поставить вопрос о возможности неметафизического мышления о Боге, пересекающего дисциплинарные границы. Речь идет не просто о выявлении влияния или проведении параллелей, если признать, что в своих истоках философия Хайдеггера определена размышлением над христианским опытом, отсылки к этому опыту обнаруживаются не только в «Бытии и времени», но и в критике метафизики как забвения бытия, и в поздней истории бытия, то диалог с христианской традицией выступает как сущностная составляющая самого способа хайдеггеровской мысли и одновременно открывает пути для реинтерпретации христианской традиции.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА И МИСТИЧЕСКИЙ АПОФАЗИС

Исследователи, прослеживающие параллели между православным богословием и философией Хайдеггера, в основном обращают внимание на хайдеггеровские труды «после поворота» (Węclawsky, 1985). Однако имеет смысл сначала обратиться к трактовке «мистической теории познания» у раннего Хайдеггера и сравнить ее с интерпретацией апофазиса у Лосского. Начиная с 1918 года, онтологические изыскания Хайдеггера недвусмысленно направляются к историческому времени и фактической жизни. Он начинает говорить о «деструкции» философии, «конце философии» и «другом начале». Поскольку он сам в своих ранних работах принадлежал метафизической традиции, которую теперь стремится деконструировать, его преодоление метафизики в то же время имеет оттенок самопреодоления. По воспоминаниям Карла Левита, Хайдеггер в этот период не считал себя философом, но скорее «христианским теологом», у которого есть единственная задача — разрушить концептуальные схемы традиционной философии и теологии:

[Хайдеггер] [...] сказал, что мы, ученики, несправедливы по отношению к нему, сравнивая его с такими мыслителями, как Ницше и Кьеркегор или любыми другими творческими философами, поскольку он не может предложить ничего относительно позитивного, и вообще не является «философом», но скорее «христианским теологом» (с акцентом на логос), который имеет единственную задачу

(совершенно непригодную для школы и прогресса) — критическое разрушение традиционной понятийности западной философии и теологии. (Löwith, 1953,106)

В лекционных курсах этого периода («Философские основания средневековой мистики», «Введение в феноменологию религии», «Августин и неоплатонизм») Хайдеггер в качестве отправной точки принял тот факт, что фактическая жизнь, определяющей характеристикой которой становится историчность, обнаруживается в изначальном христианстве. Подобное переоткрытие истоков должно было заново утвердиться в освобождении от чуждой греческой понятийности. Как показал Джон Ван Бурен (Buren,1994), в значительной степени Хайдеггер следовал по стопам молодого Лютера, который, полагая, что изначальное христианство было замещено аристотелевской схоластикой («*theologia gloriae*»), взял на себя обязательство разрушить базирующееся на Аристотеле концептуальное здание католицизма, и попытался возродить исходный опыт Нового Завета, сосредоточенный на фактическом и историческом событии «креста» («*theologia crucis*»). Но хайдеггеровская модель деструкции греческой метафизики сформировалась не только под влиянием лютеровских нападок на «этого проклятого высокомерного язычника», но и павловского противопоставления евангельской вести и эллинской мудрости, средневековой мистики и кьеркегоровской критики гегелевского философствования. Для молодого Хайдеггера чуждая греческая концептуальность в христианской теологии представляла собой «отпадение» (то есть, «обезжизнивание» и «деисторизацию») «фактического жизненного опыта» (*faktische Lebenserfahrung*) изначального христианства, которое переживает встречу с Богом в жизни и через жизнь. Хайдеггер в начале двадцатых годов видел свою задачу в критическом разрушении того, что он позже назовет историей «онто-теологии», и возвращении к «изначальному христианству». Он попытался проследить три момента традиционной христианской теологии: Бог как основание, Бог как соотнесенный с созерцанием и как «постоянно присутствующий» в вечности, и вернуться к трем ключевым моментам раннего христианства — распятому Богу в мире, Богу, соотнесенному с озабоченной верой целостного человека, и Богу как «приходящему к присутствию» (Парусия) в исторической «ситуации» (кайрос). Тем самым, он стремится демифологизировать теолого-спекулятивную метафизику, чтобы исследовать смысл христианства в фактической жизни. Он пытался вывести фундаментальный вопрос о человеке из традиционной системы догматики. Ибо эта систематика основывается «на философской системе и на понятиях, которые по своему смыслу таковы, что ставят с ног на голову как вопрос о че-

ловеке, так и вопрос о Боге, и уж тем более — вопрос об отношении человека к Богу» (Khaidegger, 1998, 10). Одним словом, он стремился положить конец традиционной теологии и спекулятивно-теологической философии.

Летом 1918 года Хайдеггер готовит курс «Философские основания средневековой мистики», где в центре внимания оказывается феноменологическое рассмотрение мистической теологии. Обращение к средневековой мистике обусловлено поиском нетеоретического, необъективирующего способа мышления. Хайдеггер обвиняет схоластику в преобладании теоретического: под угрозой оказалась именно непосредственность религиозной жизни, в результате чего религия была предана забвению ради теологии и догмы. Мистицизм он предлагает понимать как элементарное противодействие подобным тенденциям. Хайдеггер указывает на особую иррациональность средневековой мистики, связанную со специфическим переживанием значения и структуры субъекта мистики. Эту специфику он выявляет, обращаясь к Майстеру Экхарту, в трудах которого присутствует непосредственность религиозного переживания, неуклонная жизненная устремленность к священному, благодаря чему складывается теория познания, коррелирующая с жизненностью переживания. Отмечая, что многие обвиняют мистику в бесформенности и ненаучных методах, он соглашается: «да, справедливо полагают: религиозное переживание — не-теоретично» (Heidegger, 1995, 311). Но остается вопрос, что означает теоретическое и не-теоретическое? Мистики утверждали, что их практика схватывания божественного как абсолютного объекта не была иррациональной именно потому, что они с самого начала отвергли оппозицию между рациональностью и иррациональностью. Хайдеггер отмечает, что необходимо избавиться от многочисленных ложных пониманий, связанных с экхартовской мистикой. Иррациональное не следует понимать как нечто предлежащее рациональному, понимаемому как полнота множественности. Решающим моментом оказывается не необозримость или теоретическая несхватываемость объекта мистического созерцания, а скорее рассмотрение объекта как сущностно общего или универсального; ценность предметности возрастает с возрастанием общего, происходит постоянно расширяющееся исключение конкретного из формы, из величественной пустоты того же самого. Экхарт выделяет Единое из всех атрибутов, что формирует путь богопознания, определенный противоположностью Единого и *отпня*, восхождение к лишенной чтойности, тождественной самой себе сущности. Мистицизм выходит за пределы рациональности, потому что его объект требует этого: «Не еще-не-определимое и не еще-не-определенное — скорее то, что по существу вообще вне определений, являет-

ся исконным объектом, абсолют» (Heidegger, 1995, 316). Через возвращение души к своим основам, истокам и корням — поскольку подобное познается только подобным — мистицизм выстраивает своеобразную теорию сознания. Устраняются все изменения, множественность, время. Хайдеггер говорит об абсолютности объекта и субъекта в смысле радикального единства, и именно единства обоих. Отсюда проистекает безымянность Бога и оснований души. Возвращение к основаниям души не может быть описано как теоретический процесс. Он остается а-теоретическим, Экхарт лишь стремится схватить его рационально и тем самым помещает его в теоретические контексты. Новый мотивационный комплекс для теоретических построений мистической теологии проистекает из живой религиозности, живого субъекта. Хайдеггер показывает, что пустое сознание соединяется с объектом, который аналогичным образом пуст. Предметность оказывается пустой формой, ведь в качестве предмета выступает изначальный предмет, Абсолютное. И только такой предметности должен соответствовать субъект, что и составляет смысл понятия отрешенности (*Abgeschiedenheit*), определяющего мистическое познание у Майстера Экхарта.

На последних страницах курса Хайдеггер обращается к текстам Терезы Авильской, ее образу «внутреннего замка»: «Тот, кто не верит в Нечто (как обитание Бога в душе — религиозное и священное вообще), тот испытывает опыт Ничто; поэтому Господь любит, если ему не полагают меры и цели в его творениях». Интерпретируя этот образ, Хайдеггер выделяет основную тенденцию мистического сознания: «всегда видеть внутреннее и целое замка, а не просто рядом расположенные комнаты» (Heidegger, 1995, 337). Также, как и в интерпретации Экхарта, Хайдеггер подчеркивает, что речь не идет о различных способностях: чувственность, воля, разум или любовь, о примате одной из которых можно вести спор. Здесь и сейчас, время и пространство, суть формы множественного, не имеющие места в вечном сейчас. Поэтому чувственность не может быть субъектным коррелятом абсолютной предметности, но и разум с его суждениями, основанными на двойственности субъекта и предиката, такую роль играть не может. Речь идет лишь о примате оснований души, которые оцениваются выше обеих способностей. Тем самым, как показывает Хайдеггер, «форма предметности ставится абсолютным предметом» (Heidegger, 1995, 318), чем меньше в предметном содержательно разделяющего, стимулирующего к отвлекающему восприятию, тем более ценной и чистой предстает сама предметность.

Таким образом, в ранних лекционных курсах Хайдеггера деструкция традиционных теологических понятий и обращение к мистической теории по-

знания обнаруживает новый способ познания, преодолевающий противопоставление априорного и эмпирического, теоретического и не-теоретического. Хайдеггер видит в этом способе познания определенные модификации в самом теоретическом и называет его «видением истока» (Heidegger, 1995, 305). Подобное познание определяет и субъект, и объект. Отношение к Богу, основанное на чувстве (ноэтический момент), может в определенном смысле быть конститутивным для ноэтического содержания переживания (Бога как феноменологического объекта). Но при этом в религиозном переживании поток сознания предстает как уже религиозный, по меньшей мере, определенным образом изначально мотивированный. Душа видится жилищем Бога и божественного, местом обитания Бога. Познание же становится трансформативной практикой, преобразующей субъект в его единении с божественным Абсолютом.

С помощью деструктурирующей археологии традиционной христианской теологии молодой Хайдеггер стремился ввести христианскую теологию и философское вопрошание о бытии «в новый смысл». В 1923 году Хайдеггер принял участие в обсуждении лекции теолога Эдуарда Турнайзена, свое выступление (в пересказе Гадамера) он закончил определением задач теологии: «истинная задача теологии, которая должна быть обнаружена заново, — найти слово, способное призвать к вере и сохранить в вере» (Gadamer, 1983, 29). Хайдеггер хотел найти «другое начало» и «другой язык» для теологии, «слово», которое могло бы оправдать конкретное и историческое самопонимание христианского опыта, которое будучи антиметафизической контр-традицией, никогда не вписывались в историю западной философии. Поэтому Гадамер справедливо указывает, что, когда мы читаем у Хайдеггера: «Я христианский теолог», надо не пропустить этот момент, ведь здесь обнаруживается глубочайшая мотивация для пути мысли Хайдеггера: в тот период он воспринимает себя в качестве христианского мыслителя. Однако это означает, что «все его усилия разобраться с самим собой и своими собственными вопросами вызваны задачей освобождения от преобладающей теологии, в которой он был образован, чтобы стать христианином» (Gadamer, 1983, 142).

При этом молодой Хайдеггер пытался привлечь писания Павла, Августина, Экхарта и Лютера не только как «указание» для «другого начала» христианской теологии, но также для «другого начала» онтологии. Хайдеггеровский онтологический поиск изначального христианства не ограничивался его применением в области теологического опыта. Фактически, он видел, что реформа теологии предполагала реформу философского или онтологического языка и понятий, которые лежат в основе философии и всех наук. Онтологическая

«наука об истоках» смысла бытия в фактической историчной жизни первоначально выстраивалась как теологическая наука об «изначальном христианстве». Но это означало нахождение «слова» (что позже будет названо «другим языком») для бытия в целом. Радикальная критика греческой философии, присутствующая у таких христианских авторов, как апостол Павел, Лютер и Кьеркегор, необъективирующее познание средневековых мистиков, трансформирующее субъекта, стали своеобразной «моделью» для собственного философского проекта Хайдеггера, деконструирующего метафизику. В дальнейшем Хайдеггер универсализировал эту теологическую критику и расширил ее до «радикально иной интерпретации бытия». В период разработки экзистенциальной аналитики Хайдеггер регионализирует теологию, ограничивает ее область исключительно сферой онтического, определяя христианское *Positum* как веру в Распятого и возможность возрождения. Теология не может быть причастна к разработке вопроса о бытии и ставить вопрос о бытии как «вопрос всех вопросов». Такое стремление различить теологию и философию особенно ярко проявится в хайдеггеровской критике метафизики как онто-теологии. Однако способ осмысляющего бытийно-исторического мышления, разрабатываемый Хайдеггером после поворота, в некоторых своих моментах оказывался столь близким экхартинской мистике, что дало основания говорить не только о «мистических элементах в мысли Хайдеггера» (Caruto, 1978), но и задавать вопрос: «Философия ли это или некий вариант поэтической теологии?». Мы вернемся к этому вопросу позже, а сейчас обратимся к тому «шагу назад», который предлагает сделать православной мысли Владимир Лосский.

Богословие рассматривается Лосским как наука, базирующаяся на опыте. Он подчеркивает неразрывную связь мистики и богословия:

Восточное предание никогда не проводило резкого различия между мистикой и богословием, между личным опытом познания Божественных тайн и догматами, утвержденными Церковью. [...] Богословие и мистика отнюдь не противоплагаются; напротив, они поддерживают и дополняют друг друга. Первое невозможно без второй: если мистический опыт есть личностное проявление общей веры, то богословие есть общее выражение того, что может быть опытно познано каждым. (Losskii, 1991, 98)

Богословие невозможно вне опыта, оно не должно сводиться к построению системы положительных суждений о божественной сущности. По мнению Лосского именно верность апофатизму и позволила восточнохристианским отцам не подменять философскими спекуляциями непреступного и непознаваемого в своей сущности Бога. Тем самым, богословие означает экзистенциальную

позицию, «при которой человек целиком захвачен» (Losskii, 1991, 119). Здесь можно обнаружить очевидные параллели с хайдеггеровской критикой метафизической понятности и поиском непосредственного живого переживания. Лосский, как и Хайдеггер в исследовании раннего христианства и средневековой мистики, отмечает своеобразную «практичность» богословия восточнохристианских отцов, обусловленную конечной целью их богословия — соединение с Богом или обожение: «христианская теория имеет значение в высшей степени практическое и чем мистичнее эта теория, чем непосредственнее устремляется она к высшей своей цели — к единению с Богом — тем она и практичнее» (Losskii, 1991, 99).

Для характеристики «богословской топологии» Владимира Лосского можно использовать метафору восхождения Моисея на гору Синай. Эта метафора, определяющая видение теологии в работах Псевдо-Дионисия Ареопагита и ассимилированная Лосским, имеет тео-топологический характер. Апофатический путь становится восхождением, на котором покидается схватываемый мир, как объектов, так и субъектов созерцания. И в конце этого восхождения созерцается не сам Бог — ведь Он остается невидимым, — но место Его присутствия. В этом экстатическом восхождении утрачиваются все места возможного позитивного понятийного говорения о Боге. Путь апофатического восхождения соответствует пути нисхождения, от высших ступеней бытия к его низшим ступеням, божественного нисхождения, которое просвечивает в каждом творении. Лосский описывает эти аспекты традиции в характерных псевдо-дионисиевых выражениях: каждое творение имеет характер теофании, манифестирует божественное присутствие, творения суть посланники божественного молчания, которые как сияющее пламя указывают на присутствие Того, Кто пребывает в неприступном месте. В этом контексте Лосский говорит о «лестнице нисхождения», которая не только делает возможным катафатическое богословие, но, в известном смысле, и есть само это богословие: «этот путь к нам нисходит как лестница “богопроявлений” или богопроявлений в тварном мире» (Losskii, 1991, 119). Подобное отождествление катафатического, то есть утвердительного, «говорящего» богословия, с нисхождением теофаний означает, что богословие — это скорее не говорение о Боге, а соответствие Богу. Благодаря такому определению катафатического богословия, Лосскому удается избежать расщепления богословского мышления, чтобы по чисто методологическим принципам обозначить отрицающе-утвердительный или утвердительно-отрицательный характер богословской мысли. Здесь речь вообще не идет о спекуляции. Спекуляция призвана стать местом созерцания. Всякое подлин-

ное богословие оказывается, в конечном итоге, апофатическим созерцанием: «апофатизм есть некий критерий, верный признак умонастроения, со-ответственного истине; в этом смысле всякое истинное богословие есть по своему существу богословие апофатическое» (Losskii, 1991, 119). В свою очередь «лествица» катафатического богословия предстает как ряд ступеней, которые служат опорой созерцанию, она не тождественна рационалистическому понятийному познанию, но формирует образы, направляющие нас к созерцанию того, что всякое понимание превосходит. Но все эти ступени должны быть оставлены, чтобы созерцание действительно осуществилось. Согласно Лосскому, апофатическое богословие через отрицание всякого знания, ограниченного сущим, ведет нас к божественной мудрости, которая для человека есть незнание. Цель отрицательного богословия — таинственное единство с Богом. Тем самым, очевидно, что отрицательное богословие не есть познание: всякое познание соотносено с сущим, а поскольку Бог не есть сущее, Он может познаваться только через не-знание. Чтобы достичь цели отрицательного богословия — единства с Богом, превышающего все возможности мышления, необходимо превзойти границы познания, границы сущего. Поэтому путь отрицательного богословия становится исходом или экстазом. Превосхождение границ сущего возможно и необходимо на каждой ступени. Поскольку эти ступени — лишь образы или идеи, направляющие созерцание, катафатическое богословие нисхождения, имен и манифестаций Бога, выполняет по отношению к апофатической теологии роль проводницы и в некотором смысле задает ее рамки. Однако только через отрицание каждой опоры такой рамки, через отрицание любого места, из которого человек мог бы созерцать Бога, возможно подлинное боговидение: так топология восхождения становится «у-топологией». По словам Лосского:

Это — конец того пути, которому нет конца, предел беспредельного восхождения: Непознаваемый открывается тем именно, что он непознаваем. [...] Апофатическое мышление, отказываясь от всякой опоры, находит свою опору в Боге, непознаваемость которого явлена как Троица. Здесь мысль обретает непоколебимую устойчивость, богословие находит свое обоснование, незнание становится знанием. (Losskii, 1991, 136)

Тем самым, разработанная Лосским «теологическая топология» восхождения и нисхождения, имен и манифестаций, с одной стороны, образов и идей, с другой, демонстрирует, что непосредственного видения Бога, которое и есть исток подлинной теологии, можно достичь только через отрешение от любого ведущего и поддерживающего нас понятия. В таком отрешении обретается

топос и опора, которые не достигаются нами, но дарятся нам, не принадлежат нам, но мы принадлежим этому топосу, месту, составляющему наш исток. Путь теологического апофазиса, описанный Лосским, и трактовку феноменологии религиозного опыта в трудах раннего Хайдеггера сближает общее стремление преодолеть концептуальные схемы, вернуться к «истокам» (восточно-христианскому апофатизму или раннехристианскому религиозному опыту/средневековой мистике) и обозначить способы непонятного мышления.

*ОТРЕШЕНИЕ И ОТРЕШЕННОСТЬ:
ИНТЕРПРЕТАЦИЯ МИСТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ МАЙСТЕРА ЭХХАРТА
У ЛОССКОГО И ХАЙДЕГГЕРА*

Лосский исследует путь отрицательного богословия не только на материале греческой патристики, но и в обращении к трудам Майстера Экхарта (Losskii, 2003; Losskii, 2005). Как и Хайдеггер, он отмечает, что Экхарт в поиске «неизреченного имени» стремится постичь одновременно и нераздельно «Бытие-Бога» и наше «бытие-в-Боге», превращая путь богопознания в трансформативную практику. Лосский также акцентирует значимость понятия жизни в экхартовской трактовке божественной реальности. Жизнь ускользает от производящей и целевой причинности, всякого определяющего основания. Жизнь живет, потому что живет, из своей собственной глубины. Отглагольное *Leben* привлекает Экхарта своей спонтанностью, ускользанием от любых концептуальных фиксаций. Именно понятие жизни вводит нас во внутритроичную реальность, являет «сердцевину утвержденного Бытия», возвращение к самому себе, в котором Сущность, как бы «растворенная» в действии, «кипит» во внутренней плодотворности Единого, в «Жизни» божественного Ума, свободного от всякой причинности и от всякого определяющего основания (Losskii, 2005, 35). Однако, сравнивая апофатизм Псевдо-Дионисия Ареопагита и негативную теологию Экхарта, Лосский отмечает, что они различным образом трактуют безымянность Бога. У Ареопагита радикальная трансцендентность Бога приводит к исключению бытия. Даже, когда в Книге Исхода мы читаем «Я есть сущий», это не означает откровения божественного имени, присущего Богу по природе. Это лишь первое в ряду имен, обозначающих домостроительные действия Бога. Неизреченность Бога означает Его трансцендентность не только всему сущему, но и самому бытию. У Экхарта «Бог неизречен, потому что Его природа — *Esse absconditum*» (Losskii, 2003, 165). Лосский полагает, что у Экхарта речь идет не об экстазе, а об интростазе: не исхождение из самого себя, но вхождение в себя, в сокровенные глубины

esse. Здесь апофаза не просто приобретает новый смысл созерцания абсолютной чистоты божественного бытия, непознаваемого, ибо не определяемого сущностью, Экхарт предлагает «путь интериоризированной апофазы, ориентированной к сокровенному и глубокому тайнику души» (Losskii, 2003, 177). Отметим, что в поздних текстах Хайдеггера мы также можем встретить критические комментарии к экхартовскому *Esse est Deus*. Так, во второй части 73-го тома собрания сочинений «К мышлению события» (*Zum Ereignis-Denken*) Хайдеггер противопоставляет экхартовскому отождествлению Бога и бытия теологическую дифференцию, демонстрирующую, что «продумывать бытие как событие и призывать Бога суть безмерно различные способы человеческой нужды и человеческой решимости» (Heidegger, 2013, 994). Хайдеггер указывает также на смешение бытия и сущего у Экхарта, Бог одновременно бытие и Творец сущего, тем самым теологически «бытие есть сущее, а сущее есть только в бытии, из бытия и через бытие» (Heidegger, 2013, 996). Показывая, что в описании Бога как *Ipsum esse* мы утрачиваем и понимание того, что значит *esse*, и того, что значит Бог, получая в результате *ens sumtum*, Хайдеггер призывает не ставить знак равенства между Богом и бытием. Можно сделать вывод, что в полагании теологической дифференции Хайдеггер оказывается в парадоксальной близости с описанным Лосским восточно-христианским апофатизмом, мыслящим Бога за пределами бытия.

Еще одно понятие, существенное для обоих мыслителей, — отрешенность. В западной традиции оно связано, прежде всего, с именем Экхарта, однако Лосский интерпретирует его в контексте восточнохристианской традиции, которая была одним из истоков спекулятивной мистики Экхарта. Лосский чаще всего говорит об отрешении, отказе. Для того чтобы прояснить различие с экхартовской (и хайдеггеровской) трактовкой, можно поставить вопрос о «куда» и «почему» совершается отрешение. В интерпретации Лосского экхартовский путь отрешенности означает, что «человек, “совлекшийся всего”, не ищущий более ничего, отказывающийся от искания Бога, — достигает Его в неприступной для твари глубине, где он общается с Богом во дни вечности» (Losskii, 2003, 177). Лосский фиксирует определенный «нигилизм» в учении Экхарта о человеческом интеллекте в его преодолении тварного неподобия. Для того чтобы войти в единство с Богом, человек должен «уничтожиться» в своей сотворенности, только тогда он соединится с нетварной полнотой божественности. В отрешенности человек входит в «тайную сферу интериоризированного Божества, замкнутого в Себе, — область, где Бог пребывает как “спящий” и “сокровенный” в Себе Самом» (Losskii, 2003, 203). У самого Лосского это понятие имеет биполярный характер, предполагающий одновременно разрыв и единение. Отрешение совершается, когда

мы отказываемся от поддерживающих нас опор, и достигаем экстатического соединения с Тем, кто остается неизменным и несхватываемым. Отрешение выражает устремленность души к видению, которое не возникает в нас самих, но скорее дано нам благодаря свету тайны во всяком сущем или, выражаясь словами Лосского, благодаря теофаническому характеру всякого сущего. Однако все сущее имеет теофанический характер не потому, что оно причастно бытию Бога, и мы можем аналогически познавать Бога как бытие, но поскольку оно всегда «слишком малое», «еще не», и указывает на «большее», оно в своей явленности содержит неявленное, которое остается от него сокрытым. Мы предстоим непосредственно данной нам действительности таким образом, что вынуждены разорвать эту непосредственность и одновременно остаться с ней связанными. Отрешение, в котором мы живем, проясняет недостаточность любого достижимого для нас знания, свидетельствует о недостижимости знания о Боге, однако не сводит на нет наши устремления и ожидания. Тем самым, речь идет не о пустоте, акцентированной у Экхарта ранним Хайдеггером, как подчеркивает Лосский, апофатический путь приводит не к абсолютной пустоте безличного Бога философов, но к «абсолютному присутствию и абсолютной полноте» (Losskii, 1991, 122). Поэтому в поисках параллелей обратимся к позднему Хайдеггеру.

ЯЗЫК И СВЯЩЕННОЕ

Как известно Хайдеггер на всем протяжении своего философского пути продумывает различие. Вначале различие предстает как онтологическая дифференция, которая отличает трансцендентальное бытие от категориально определимого сущего. Онтологическая дифференция продумывалась как возможность преодолеть забвение бытия и поставить вопрос о смысле бытия. Но когда мыслитель начинает продумывать бытие из события, которое дает бытие, размышляет о бытии, которое имеет место, дается (*es gibt*), становится очевидной изначальность различия (Khaidegger, 1993, 393). Бытие дается. В самом бытии свершается различие — между «бытием как даром» и тем «*Es*», которое дает бытие. Тем самым, различие понимается как первейшее, из него совершается различение, оно середина, промежуток и различность. Различие явлено как тождественное различие. «В различии явлена проникновенная глубинность (*Innigkeit*)», которая приводит друг к другу бытие и сущее, мир и вещи (Heidegger, 1985b, 22). Различие мыслится не как различение, но скорее как исток мира-как-языка в его изначальной глубине, что делает такое мышление открытым возможному приходу Бога. Как отмечает католический теолог Рихард

Шеффлер, изначальность различия превращает «хайдеггеровскую онтологию в философию языка, а хайдеггеровскую философию языка в философию священного» (Schäffler, 1978, 122). Вечно возвращающееся различие может быть знаком божественного присутствия. Его присутствие при этом событийно, недоступно распоряжению, его приход совершается из пришествия того, что остается неизменным, что явлено лишь в намеках, — из священного. В этом свершающемся приходе Бога как единстве присутствия и ускользания, различие становится событием, которое разделяет бытие и сущее и одновременно в тождественном различии единит их друг с другом. Это событие в конечном итоге, есть то, что «дает бытие» и позволяет сущему быть. Поэтому «так переживаемое событие Хайдеггер назовет “праздником”; и Бог, чей приход так свершается, может быть в противовес Богу философов тем, перед которым “человек может упасть на колени, петь и танцевать”» (Schäffler, 1978, 143).

Выскажем предположение, что Лосский мог бы принять это суждение католического теолога. Хайдеггер спрашивает о месте, в котором Лосский уже стоит, и из которого он говорит как теолог. Что означает это место? В первом приближении его можно обозначить как «отказ», «отрешенность». Отрешенность апофазиса в трактовке Лосского близка тому, что Хайдеггер продумывает как различие. Для Хайдеггера быть в отрешенности означает бодрствовать перед лицом всегда случающегося различия. Лосский делает еще один шаг дальше — или назад. Это тот шаг назад, о котором Хайдеггер говорит в конце работы «Онто-тео-логическое строение метафизики»: назад из метафизики в сущность метафизики, назад из забвения различия. Для Хайдеггера, «этот шаг назад останется несделанным, а путь, открываемый и указанный им, — не пройденным» (Heidegger, 2006, 78). Для Лосского путь остается открытым, «шаг назад» он называет апофазисом. Остается вопрос, куда ведет этот шаг. Если попытаться обозначить это место в контексте хайдеггеровского философствования, оно может быть только событием. Лосский говорит из события. Какое же место в событии он находит для себя, что особенного есть в этом месте, что позволяет ему говорить тео-логически?

Лосский говорит не из события, которого он достигает в том месте, где бодрствуют перед само-свершающимся. Апофатизм означает, что он сам, в целостности собственной жизни и собственного мира, достигает места, где становится слышимым и переживаемым не только изначальное событие, но сам его исток. Он достигает тех сокровенных глубин, из которых случается событие, глубочайшее в глубине, где проникновенная глубина всегда уже есть не только глубина мира и вещей, но и сама глубочайшая сердцевина. Речь не идет об идее

или абстракции глубины, которая к чему-либо приложима, но о невыразимом, неименуемом, недостижимом в той глубинности, которая позволяет взаимопроникать всему (миру) и каждому (вещи) и соединяет их с нами — стражами и хранителями этой глубины, свершающейся как различие. Этой пра-глубины достигает теология на пути апофазиса, и это и есть место, где можно стать теологом. Апофатический путь означает для Лосского не просто корректировку вопрошания в целях достижения соразмерной объекту постановки вопроса, но скорее признание тотального несоответствия любого возможного вопрошания перед лицом божественного присутствия. Апофатизм запрещает мысли и говорению следовать естественными путями и образовывать понятия; не из-за слабости и ограниченности нашего разума сущность Бога непознаваема для нас, но потому, что божественная сущность непознаваема в себе. Тем не менее, это не приводит к агностицизму или отказу от богопознания (Losskii, 1991, 122). Подлинное богопознание возможно на пути, целью которого становится не познание, но единение с Богом, полное преобразование человека и его мира. Речь не идет о том, чтобы ставить вопросы в соответствии с божественной истиной, но о том, как нам самим соответствовать этой истине, о том, как она в нас приходит к языку. Здесь можно обозначить два момента. Во-первых, мы в своей собственной сущности и своей истории призваны стать «*theo-logoi*», прийти к тому слову о Боге, которое распространяет сияние божественной славы. Но это означает также, что мы позволяем Богу прийти через наш человеческий язык. Лосский описывает не процесс, в рамках которого божественная тайна схватывается в человеческих понятиях, но заботу о глубоком изменении и внутреннем преобразовании, которая делает нас способными к мистическому опыту. Такая озабоченность осуществляется в апофазисе, и именно поэтому он назван истинным признаком расположения духа, соответствующего истине.

Сходным образом, Хайдеггер в трактовке поэтического языка подчеркивает, что от человека требуется настроенность на сказанное языком, слушание как собирание самого себя, готовность отозваться на зов и самому стать лицом высказанного слова. В этом контексте, теология становится выговариванием логоса богов. Логос теологии представляет явление богов и собирает их в их присутствии. В теологической речи боги приходят в свое бытие, они выходят из потаенности и сохраняются в бытийном слове. Такое говорение не может быть результатом субъективной воли человека, подобно вызывающей богов магии, не может быть независимым действием человека. Боги являются в говорении языка. Когда человек слушает язык, он слышит, что язык говорит о богах. Интерпретируя именование богов в поэзии Гёльдерлина, Хайдег-

гер подчеркивает, что боги не конституированы языком. Слова, в которых они названы, не воспринимаются как действие человека, но как ответ на призыв богов. Боги могут быть выражены только в том случае, если они сами обращаются к нам. Слово, которое именуется богами, всегда ответ на такой призыв, оно переживается как дар богов. Это дар, который передается человеку, послан ему и приходит поверх него. Когда язык призывает смертных к слушанию, это именно боги призывают и передают правильное слово. Поэт понимает себя самого как призванного ответить на божественный призыв, настроиться на него. Потому поэт помещается в промежуточную область между людьми, которым он полагает основание, и богами, которые призывают поэта высказать истинное слово. Боги приходят к слову, когда есть подлинное говорение. Когда поэт произносит сущностное слово, в этом именовании сущее называется как то, что есть, и тем самым сущее предстает как сущее, и Бог как Бог.

Описывая теологию как поэтическое именование богов, Хайдеггер постоянно подчеркивает, человек никогда не может говорить из себя самого, поскольку смертные всегда затронуты обращением. Не только язык и временность изначально, чем человек, но и осново-настрой, который определяет человека и его судьбу. Человек всегда уже расположен в языке и призван языком, он всегда уже в определенном настрое. Именно потому, что Гёльдерлин воспринимает язык как нечто данное и высказанное до него, он открыт для слова, которое может именовать священное. Слово не конституируется в актах сознания, оно выпадает на человеческую долю, приходит к человеку, и приход этого слова определяет судьбу бытия. Поэтический и теологический язык объединяет, таким образом, сближение опыта языка-как-мира и надежды на непосредственность божественного. Мы имеем дело не с объективным независимым, статичным предметом, но с предметом, который нас призывает, захватывает и хранит. Предмет, в который мы вслушиваемся, не найден нами, но отдает себя нам, в той мере в какой мы отданы ему. Так понятый путь или метод апофазиса становится не просто строгим соединением, но полным совпадением со-ответствием вопроса и ответа. В тео-гносеологическом видении Лосского теология предстает как языковое выражение теозиса.

МЕТА-ОНТОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ

Лосский, говоря о расположении духа и соответствии истине, акцентирует неразрывную связь между опытом и его выражением, поэтому язык теологии может быть изначально сущностным, не сводиться к объективирующим

пропозициям, но «соответствовать» невыразимой реальности. Но на каком основании Лосский может говорить о подобном соответствии? Этот вопрос требует обращения к интерпретации Лосским человеческой личности и учения о человеке как образе Божиим. Как подчеркивает Лосский, православный апофатизм не сводится только к богословию экстаза, он предполагает обретение «чего-то такого, чего субъект раньше по свойству своей природы не имел» (Losskii, 1991, 118). Более того, апофатический путь ведет не к созерцанию отсутствия Бога или бездны божества, но к Троице. Именно поэтому православные богословы, опираясь на герменевтическое истолкование святоотеческих текстов, стремятся разработать онтологию личного бытия. Подобный ход мысли ставил православных авторов в довольно сложную герменевтическую ситуацию. С одной стороны, Лосский подчеркивает, что восточный апофатизм коренным образом отличается от безличностной мистики, растворяющей и человеческую и божественную личность в божественной сверхбытийности. С другой стороны, в святоотеческом богословии практически не встречается то, «что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах или Ипостасях Божественных изложено чрезвычайно четко» (Losskii, 1995, 38). Потому исходным моментом неметафизического языка христианской антропологии становятся для Лосского тринитарные положения восточной церкви, и прежде всего те, что апофатически выражают отношение «усия»/«ипостась». Среди традиционных высказываний восточной теологии Лосский отмечает идею тождественного различия. Хотя ипостась принципиально неотделима от сущности, она отличается от сущности и конституируется непосредственно в тождестве через различие. Различие не должно пониматься как противопоставление (*contre*), но скорее как движение к (*vers*) другому. Лосский подробно рассматривает интерпретацию понятия ипостаси в святоотеческой мысли, чтобы показать нетождественность понятий ипостаси и индивидуума. Об индивидууме мы можем говорить лишь на основании оппозиции «мое» и «еще не мое». Для Лосского тот факт, что мы исходим из данной оппозиции, — следствие и знак нашего падения. Так он приходит к фундаментальной идее несводимости личности/ипостаси к сущности. При этом Лосский настаивает на вневещном характере различия усии и ипостаси, позволяющем в синонимичном различии сохранить за общим «значение конкретной усии» и исключить из «частного всякую ограниченность, свойственную индивидууму» (Losskii, 1995, 39). В приложении к понятию человеческой личности это означает несводимость человека к природе. В раскрытии подобной несводимости Лосский и оказыва-

ется в определенной близости с хайдеггеровским пониманием человеческой экзистенции:

Именно несводимость, а не «нечто несводимое» [...], потому что не может быть здесь речи о чем-то отличном, об «иной природе», но только о [...] ком-то, кто, держа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и, тем не менее, не существует сам по себе, вне своей природы, которую он «воипостасирует» и над которой непрерывно восходит, ее «восхищает» (*extasie*), сказал бы я, если бы не опасался упрека, что ввожу выражение, слишком уже напоминающее «экстатический характер экзистенции (*Dasein*)» у Хайдеггера, тогда как сам критиковал других, позволявших себе подобное сближение. (Losskii, 1995, 42)

Лосский отсылает скорее к экзистенциальной аналитике, однако еще более отчетливо прослеживается сходство/различие его антропологии с хайдеггеровским видением человека после «поворота». В «Материалах по философии» Хайдеггер показывает, что открытие другого начала и восприятие бытия как события-присвоения требует нового понимания человека. Когда боги и люди встречаются друг с другом, человек ускользает из традиционных метафизических определений как *animal rationale*, и начинает мыслиться в иной перспективе. Он определяется в пространстве, где нет сущностного места ни для животности, ни для рациональности. Самые серьезные препятствия для достижения бытия как события-присвоения Хайдеггер обнаруживает в метафизическом самопонимании человека. Человек понимает себя как индивид, представляющий человеческий вид. Когда подобная интерпретация человека преобладает, место Бога исчезает, призыв к приходу Бога отсутствует, нет даже опыта ускользания богов, который указывал человеческому сознанию, что истина бытия исчезла. Альтернативное понимание человека означает для Хайдеггера осмысление человека как «*Dasein*». Как *Dasein* человек не считает количество богов, и не рассчитывает на них, особенно на определенного Бога, как зачастую рассчитывают на единственного и единственного Бога христианства, который управляет всем. Вот-бытие не рассчитывает, оно настроено на неожиданное событие, и это не отнюдь не означает равнодушия ко всему. Отказ от рассчитывания оказывается результатом более изначального способа существования *Dasein*, который открыт бытию как событию-присвоения. Как *Dasein* человек открыт для того, что случается, он понимает, что не знает правил богов. С поворотом понимания человека от *animal rationale* к *Dasein* как историческому бытию создается пространство для опыта другой истории. История становится местом, где принимаются решения о явлении или отсутствии богов для чело-

века. В этом смысле богам нужно место для того, чтобы быть, для того, чтобы боги были способны быть. Место для бытия — это область возможностей, которые человек может увидеть, только если он покинет метафизический проект с его единственным и действительным Богом. Поэтому речь идет о возможности узнавания Бога в постметафизическую эпоху. В преодолении отношения к сущему, определяемого метафизикой, «мы будем медленно и с трудом узнавать иное, что бог больше не явлен ни в “личном”, ни “коллективном” переживании, но лишь в бесосновном пространстве самого бытия» (Heidegger, 1989, 416). Подобная «пост-метафизическая теология» оказывается парадоксальной попыткой «пережить реальное присутствие божественного исключительно посредством своего мышления» (Safranski, 2002, 411–412). Поскольку божественное отказывается принимать отчетливые образы, на него, прежде всего, формально указывается, и подобное указание, как и все формальные указания, остается безмянным и лишенным содержания, чуждым любой институциональной теологии. Однако, как справедливо отмечает Джон Капуто, Хайдеггер артикулирует отношения между бытием и *Dasein* способом, удивительным образом напоминающим модель отношений между Божеством и душой человека в мистической литературе (Caputo, 1978, 38).

Лосский, говоря о нередуцируемости человека к природе в самом полном смысле этого слова, также пытается показать, что проблема человеческой личности превосходит уровень онтологии в ее обыденном понимании (на языке Хайдеггера можно было бы сказать, в метафизическом понимании), однако он призывает к переходу к метаонтологии, основанием которой будут слова из Книги Бытия: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему»¹. Для Лосского специфика трактовки образа и подобия у восточных отцов заключается в том, что они применяют теологические методы к антропологии, то есть пытаются определить истинную природу человека, исходя из понятия о Боге, по образу которого человек был создан. Сообразность Богу, представляющая как онтологическая данность, означает, что человек есть личность, несводимая к «общим природным свойствам, которыми человек наделен совместно с другими человеческими индивидуальностями» (Losskii, 1995, 48). Как первейшая данность человеческого бытия образ Божий не составляет какую-либо ограниченную область человеческого. Человек в целостности своего бытия осуществляется как образ Божий и как личность, которая не должна определяться своей природой, может достигать богоуподобления: «то, что соответствует

¹ Быт.1:26.

в нас образу Божию, не есть часть нашей природы, а наша личность, которая заключает в себе природу» (Losskii, 1991, 174). Человек как собственник своей природы «наименее личен», и только отказываясь от своего собственного, человек стяжает подобие Богу. Тем самым, для Лосского экстатический характер человеческой личности, различие между личностью и природой, «воспроизводит в человечестве строй Божественной жизни, выраженной Троичным догматом» (Losskii, 1991, 175).

Как видно из приведенной выше цитаты, Лосский предельно осторожен по отношению к попыткам найти язык истолкования святоотеческого наследия в обращении к различным направлениям философии XX века. Более того, он прямо предостерегает от способов истолкования традиции, при которых нечто из Бергсона вкладывается в св. Григория Нисского или что-то от Гегеля — в св. Максима Исповедника. Для него важно сохранить автономию богословия, не превращая его в религиозную философию. Тем не менее, в своем стремлении найти способы богословского мышления, которые выходили бы за рамки концептуальных схем, акцентировании в апофазисе стремления достигнуть Бога в Его безымянной природе, возвышающегося до исключения бытия, понимании теологии как языкового выражения теозиса, Лосский оказывается во многих моментах близким к хайдеггеровским интуициям.

Дальнейшее развитие православной мысли показывает, что именно стремление выстроить онтологию личностного бытия приводит православных богословов к попыткам скорее акцентировать различие между восточно-христианским апофатизмом и философией Хайдеггера и продемонстрировать, что его проект преодоления метафизики — результат знакомства исключительно со схоластическим вариантом богословия. Единственным исключением можно считать работы Христоса Яннараса, пытавшегося в хайдеггеровской трактовке нигилизма найти освобождающую остроту апофатизма. Однако и он называет Хайдеггера «последним мистиком “сущности” на Западе» (Yannaras, 2005, 91), демонстрируя принципиальные различия путей восточно-христианской апофатики, основанной на различии сущности и энергии, и западной теологической метафизики, противопоставляющей тварную и преходящую сущность человека нетварной и непреходящей сущности Бога. Соглашаясь с Хайдеггером в необходимости мыслить Бога «после метафизики», православные богословы не готовы принять хайдеггеровское стремление исключить онтологические вопросы из сферы богословия. Обращение к патристическим истокам дает основание предположить, что существует традиция, где представлен другой тип онтологии, в которой Бог не сводится к *Ipsum esse*, а бытие к присутствующему

присутствию. Онтология, основанная на различии сущности и энергии, позволяет понять сущность истины как событие личного отношения, выявляет возможность экстатического отношения как причастности непричастному боже-ству. В этом контексте делается вывод о том, что хайдеггеровское «преодоление метафизики» не становится подлинным преодолением, скорее перефразируя диагноз Хайдеггера, поставленный философии Ницше, можно было бы сказать: «Хайдеггер не преодолевает метафизику, но завершает ее в ней самой». Например, американский православный богослов Дэвид Бентли Харт пытается показать, что именно потому, что хайдеггеровская философия резко отграничивает себя от богословия, «она не обладает никакими ресурсами для разгово-ра о бытии в *его различии*» (Hart, 2003, 216). Хайдеггеровские рассуждения об «онто-тео-логическом строении метафизики» основаны не только на «сверху-прощенной истории западной мысли», но и обусловлены тем, что его познания в области христианской мысли не достигали патристических истоков:

Если бы Хайдеггеру удалось прочитать Дионисия или Максима, говоривших о Боге как о полноте бытия, как о ведущем [...] сущее к бытию или как о свете, ко-торой озаряет все вещи и влечет их к себе [...], стал бы он истолковывать все это просто как дискурс двойного основания, как одну лишь каузальную икономию между высшей вещью и производными вещами? (Hart, 2003, 223)

Не останавливаясь подробно на критическом анализе подобных упреков хайдеггеровской философии, который уже был сделан в других статьях авто-ра (Kopacheva, 2015), отметим, что для современных православных богословов существенным моментом становится не четкое различие философии и бо-гословия, весьма значимое для Лосского и Хайдеггера в период разработки экзистенциальной аналитики, но скорее обозначение контуров «мышления о Боге», фундированного эстетическим опытом как опытом личностной соот-несенности. Так, Джон Пантелеймон Мануссакис, ставя вопрос о возможности мыслить феномен Бога, так чтобы это было именно мышление о Боге, а не о за-маскированном идоле, предлагает уточнить философский словарь, описыва-ющий субъективный опыт, и характеризовать субъект не только номинатив-ными конструкциями Я, но и аккузативными — *меня*. Здесь Это разбивается на конституирующее Я и конституируемое меня. Так прокладывается путь к возможности явления Бога, открываемой взглядом Другого, где Бог действу-ет как субъект, которому является Я. Мануссакис стремится разработать такой вариант мышления о Боге, где я оказывается не в позиции видящего, а види-мого, обретает возможность видения Бога, только будучи видимым им, «когда

Я вместо того, чтобы видеть, [...] обнаруживает себя в поле зрения Бога, когда именно Я является Богу, а не Бог является Я» (Manoussakis, 2007, 21–22). Подобное видение обращает нас к особому модусу бытия личности, передаваемому через греческое понятие *просопон*. Это понятие часто переводят как личность, однако Мануссакис предлагает интерпретировать *просопон* не через понятие личность, но прежде всего, как существо, открытое взгляду Другого и конституированное этим Другим: «быть *прос-опон* означает не что иное, как быть-в направлении-к лицу, [...] быть в его/ее присутствии» (Manoussakis, 2007, 25). Бытие-в направлении-к лицу предполагает Другого, которому мы предстоим, и он тоже должен быть *просопон*. Мануссакис отмечает, что в классической греческой литературе этот термин очень редко употребляется в единственном числе. Поэтому быть *просопон* означает быть на пути к Другому, что характеризует человеческое существование как экзистенцию, понимаемую как экстаз, иступление из себя и бытие-к-Другому. Тем самым понятие *просопон* открывает экстатический и динамичный характер личностных отношений. Персональность не равна самости и идентичности, она предполагает длящийся процесс, движение, обусловленное доверием Другому. Смысл понятия *просопон* проясняется также через его антоним — атомон, индивид как самость, обреченная на саму себя. Для индивида Другой сводится к отражению собственных желаний, в просопическом отношении я есть лишь постольку, поскольку есть Другой. Подобное понимание полемично по отношению к хайдеггеровскому анализу собственного (*eigentlich*) в «Бытии и времени», ядро моей подлинной экзистенции составляет не *Eigentlichkeit* связанного со мной бытия, которое всегда мое, но Другой и парадоксальное понимание, что я есть лишь постольку, поскольку есть Другой. Опыт, который открывается в просопическом отношении, это опыт соотнесенности. Соотношение между двумя данностями конституирует их и, следовательно, оказывается более изначальным, чем субъективность или объективность. Например, при созерцании картины, приоритетом (метафизическим, онтологическим или эпистемологическим) не обладаю ни я (видящий), ни картина (увиденное). Именно наше отношение (видение), являет меня как зрителя и картину как увиденное. Кроме того, я являюсь зрителем благодаря картине и в той мере, в которой картина открывает себя моему взгляду; и, наоборот, картина как таковая (увиденная как художественное творение) существует благодаря мне, и поскольку я смотрю на нее. Строго говоря, ни сама картина, ни я как зритель не «существуем» вне этого отношения. Существование — это соотнесенная бесконечность. Тем самым, *просопон* следует понимать как «диадку, соединяющую *топос* (место, “кто”) и *тропос* (путь, “как”) — эти

два значения находятся в диалектических отношениях друг с другом» (Manousakis, 2006, 26). Выявляя, как и Лосский, тринитарные основания просопической трактовки личности, Мануссакис показывает, что они позволяют мыслить божественное бытие как дар другому, а не присутствие присутствующего.

Подводя итоги, отметим, что для богословия Владимира Лосского и современных православных мыслителей рецепция хайдеггеровской философии связана с поиском богословского языка, который бы смог избежать каких бы то ни было онтических определений Бога, богословского метода, который бы в тождественном различии позволил мыслить невыразимое и невысказанное, переходя от субъект-объектных спекуляций к экстатическим преобразованиям субъекта, отрешающим от замкнутой самости и направляющим к единению с Божественным Абсолютом. Однако для православных богословов онтология Хайдеггера остается всецело «имманентной онтологией», экстатический характер экзистенции *Dasein* не выводит его за пределы онтического процесса становления. Поэтому единственное, что может сделать хайдеггеровская философия, это уловить ускользание, отсутствие Бога, или вслед за Экхартом, описать безличную божественность. В восточно-христианском апофатизме Лосский и его последователи находят подлинное различие бытия и сущего, основанием которого становится тождественное различие в самой божественной жизни. Тем самым, складывается онтология личного бытия, которая не сводится к метафизическим схемам иерархии сущего, но позволяет найти слова, которые стали бы «знаками личностной реальности Того Бога, Который не есть ни Бог философ, ни (увы, слишком часто) Бог богословов» (Losskii, 1995, 39)

REFERENCES

- Buren, J. Van. (1994). *The Young Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo, J.D. (1978). *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Athens: Ohio University Press.
- Coriando, P.-L. (1998). *Der letzte Gott als Anfang: zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers „Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)“*. München: Fink.
- Danner, H. (1971). *Das Göttliche und der Gott bei Heidegger*. Meisenheim a.Glan: Hain.
- Gadamer, H.-G. (1983). *Heideggers Wege*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gethmann-Siefert, A. (1974). *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*. Freiburg, München: Alber.
- Hart, D. B. (2003). *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Heidegger, M. (1985a). Aus einem Gespräch von der Sprache. In *Unterwegs zur Sprache* (GA12) (79–146). Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1985b). Die Sprache. In *Unterwegs zur Sprache* (GA12) (7–30). Frankfurt a.M.: Klostermann.

- Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis) (1936–1939)* (GA 65). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. In *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60) (303–339). Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). Die Ontotheologische Verfassung der Metaphysik. In *Identität und Differenz* (GA 11) (59–60). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2013). *Zum Ereignis-Denken* (GA 73). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Jung, M. (1990). *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott: Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Heidegger*. Würzburg: Königshausen u. Neumann.
- Khaidegger, M. (1993). Vremya i Bytie [Time and Being]. In *Vremya i Bytie* [Time and Being] (391–406). Moscow: Respublika. (in Russian).
- Khaidegger, M. (1998). *Prolegomeny k istorii ponyatiya vremeni* [History of the Concept of Time]. Tomsk: Vodolej. (in Russian).
- Konacheva, S. (2015). Sovpadenie krasoty i beskonechnosti kak osnovanie khristianskoi ontologii [The Identity of Beauty and Infinite as Source of Christian Ontology]. *Ezhegodnik po fenomenologicheskoy filosofii* [Annual for Phenomenological Philosophy], 4, 73–86. Moscow: RGGU. (in Russian).
- Losskii, V. (1991). Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoj cerkvi [Essay on the Mystical Theology of the Eastern Church]. In *Misticheskoe bogoslovie* [The Mystical Theology]. Kiev: Put' k istine. (in Russian).
- Losskii, V. (1995). *Po obrazu i podobiyu* [Image and Likeness]. Moscow: Svyato-Vladimirskoe bratstvo. (in Russian).
- Losskii, V. (2003). Otritsatel'noe bogoslovie i poznanie Boga u Meistera Ekkharta [Negative Theology and Knowledge of God by Meister Eckhart]. *Bogoslovskie Trudy*, 38, 147–236. (in Russian).
- Losskii, V. (2005). Otritsatel'noe bogoslovie i poznanie Boga u Meistera Ekkharta [Negative Theology and Knowledge of God by Meister Eckhart]. *Bogoslovskie Trudy*, 40, 38–46. (in Russian).
- Löwith, K. (1953). *Heidegger: Denker in Dürftiger Zeit*. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Manoussakis, J.P. (2006). Toward a Fourth Reduction? In J.P. Manoussakis (Ed.), *After God: Richard Kearney and Religious Turn in Continental Philosophy* (21–39). New York: Fordham University Press.
- Manoussakis, J.P. (2007). *God after Metaphysics: a Theological Aesthetic*. Bloomington: Indiana University Press.
- Möller, J. (1952). *Existenzialphilosophie und katholische Theologie*. Baden-Baden: Verlag für Kunst und Wissenschaft.
- Pöggeler, O. (2009). *Philosophie und hermeneutische Theologie: Heidegger, Bultmann und die Folgen*. München: Fink.
- Safranski, R. (2002). *Khaidegger: germanskij master i ego vremya* [Heidegger: German Master and his Time]. Moscow: Molodaya gvardiya. (in Russian).
- Schäffler, R. (1978). *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katolische Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Węcławsky, T. (1985). *Zwischen Sprache und Schweigen: Eine Erörterung der theologischen Apophase im Gespräch mit Vladimir N. Lossky und Martin Heidegger*. München: Minerva-Publikation.
- Yannaras, C. (2005). *Lichnost' i eros* [Person and Eros]. Moscow: ROSSPEN. (in Russian).
- Zaborowski, H. (2004). „Herkunft aber bleibt stets Zukunft“. In *Heidegger-Jahrbuch 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens* (123 –158). Freiburg, München: Verlag Karl Alber.