

выводам. В произведениях Фомы более четко, по сравнению с произведениями других схоластов XIII в., проявилась тенденция к признанию (впрочем, далеко не безоговорочному) общественной значимости многих занятий, длительное время осуждавшихся христианскими авторами по причине опасности для душ верующих. Это касается в первую очередь торговли. Вместе с тем непростым было отношение Фомы к проституции, которая была широко распространена в средневековых городах. Это объяснялось отчасти тем, что значительную долю населения в них составляли холостые мужчины (подмастерья, школяры и т. д.), отчасти — наличием женщин, в силу различных обстоятельств лишившихся мужской опеки или поддержки родственников и перебивающихся случайными заработками. Уже в XIII в. в сочинениях схоластов начинает проявляться тенденция к признанию вознаграждения, получаемого блудницами, если не законным, то по крайней мере допустимым, хотя сама торговля телом ни в коем случае не одобрялась.

В заключение подводятся итоги работы и намечаются основные выводы. Кроме основного текста, работа также снабжена достаточно обширным (327 наименований) списком библиографии, куда входят источники (сочинения Фомы и других авторов), библиографические справочники и литература по рассматриваемой теме.

Данная работа будет интересна не только социологам и экономистам, но также философам, историкам и в не меньшей степени теологам. Книга позволяет посмотреть на великого схоласта совсем с других позиций, поскольку Фома представлен здесь не как философ и богослов, но как человек, интересующийся чисто земными феноменами. Более того, он не только не гнушается этих реалий, но пытается найти им применение на путях спасения человеческой души.

*Иерей Евгений Шилов
(ПСТГУ)*

Коначева С. А. Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века. М.: РГГУ. 2010. 352 с.

Выход книги С. А. Коначевой знаменует собой новый шаг в освоении отечественным интеллектуальным сообществом мысли крупнейшего немецкого мыслителя XX в. М. Хайдеггера: впервые в ней делается попытка целостного и систематического осмысления такого важного для самого философа аспекта его мысли, как продумывание отношений между философией и теологией в связи с рассмотрением его духовной и философской эволюции¹, а также его влияния на богословскую мысль середины и второй половины XX в. Актуальность кни-

¹ В отечественной и переведенной литературе эти вопросы затрагивались также в: *Библихин В. В.* Ранний Хайдеггер: материалы к семинару. М., 2008; *Михайлов И. А.* Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни. М., 1999; *Гадамер Г.-Г.* Пути Хайдеггера: исследование позднего творчества. Минск, 2005.

ги определяется и фактом колоссального воздействия философии Хайдеггера на богословскую мысль XX в. — католическую, протестантскую, православную, — и тем, что рассмотрение диалога философии Хайдеггера и христианской мысли XX в. позволяет исследователю обратиться к проблеме сути и специфики философии и богословия, их отношений как различных форм человеческого опыта и знания. Именно Хайдеггер, продумывая основополагающие философские вопросы о бытии, мышлении и языке в их взаимоотношенности, позволяет по-новому взглянуть как на философскую, так и на богословскую постановки вопроса о Боге, и вместе с тем обращение христианских мыслителей к его идеям до сих пор позволяет им обнаруживать новые пути и возможности богословской мысли.

Существенно, что, несмотря на популярность идей Хайдеггера² не только в отечественной, но и в мировой литературе по истории философии, философии религии и истории теологии, не существует, насколько мне известно, обобщающего исследования, посвященного выявлению религиозных и богословских истоков и аспектов мысли Хайдеггера и систематическому осмыслению влияния мыслителя на богословскую мысль XX в. Безусловно, автору удалось прояснить собственное хайдеггеровское видение соотношения философии и теологии, выявить специфику осмысления теологической проблематики в различные периоды хайдеггеровской философии. Особо следует отметить, что автор не просто собирает отдельные факты влияния философии Хайдеггера на тех или иных представителей богословской мысли, но стремится создать целостную картину, выявить логику преодоления или обновления метафизики в трансцендентальном томизме, диалектической, экзистенциальной теологии, православном энергетизме, поскольку их развитие определяется восприятием этой философии или/и полемикой с ней.

Ниже я попытаюсь представить содержание этой важной работы, обращая внимание прежде всего на выявленные автором принципиальные проблемы и вызовы, перед которыми ставит христианскую мысль — как философскую, так и богословскую — мышление Хайдеггера и попытки его богословской рецепции.

Книга делится на две части, посвященные, соответственно, мысли самого Хайдеггера и ее богословской рецепции. В первой последовательно прослеживаются основные «повороты» в мышлении немецкого философа и связанные с ними изменения в его понимании отношений философии и теологии. Если самые ранние публикации Хайдеггера представляют позицию «ультраконсервативного католицизма», то после знакомства с Э. Гуссерлем и вхождения в феноменологическое движение он постепенно переходит на позиции «не-догматического протестантизма» и начинает разработку своего проекта феноменологии религии, для

² Основные переводы работ Хайдеггера на русский язык: *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества. М., 1991; *Он же.* Работы и размышления разных лет / А. В. Михайлов, пер., М., 1993; *Он же.* Бытие и время / В. В. Бибихин, пер. М. 1993; *Он же.* Время и бытие / В. В. Бибихин, пер. М. 1995; *Он же.* Кант и проблема метафизики / О. В. Никифоров, пер. М., 1997; *Он же.* Ницше / А. П. Шурбелев, пер. СПб., 2007; *Он же.* Парменид / А. П. Шурбелев, пер. СПб., 2009; *Хайдеггер М., Финк Е.* Гераклит / А. П. Шурбелев, пер. СПб, 2010.

которой «феномен религиозного опыта становится основой целостной системы философии». Здесь, как представляется, открываются новые возможности для выявления точек соприкосновения идей одного из крупнейших представителей западной мысли с отечественной религиозно-философской традицией³. Автор же обращает внимание на контекст этого проекта и сопоставляет феноменологию религии Хайдеггера с проектом, намеченным самим Гуссерлем и наиболее известной разработкой этой темы в «Священном» Р. Отто. Однако наибольшее влияние на богословскую мысль оказал не этот ранний и незавершенный проект, а центральное произведение мыслителя — книга «Бытие и время». Парадоксальным образом, несмотря на то, что теологическая проблематика и проблема отношений философии и теологии затрагиваются в ней лишь фрагментарно, радикальная новизна постановки вопроса о бытии и глубоко продуманное понимание природы философского мышления и его отношения к частным наукам в этой работе оказались значимым стимулирующим вызовом теологическому мышлению. Является ли теология одной из наук о сущем (пусть наивысшем Сущем), укорененных в восходящей к античным философам, хотя и во многом искажающей смысл их мышления метафизической традиции? Должна ли она, подобно другим наукам, «искать “онтологические условия” своей “фактической возможности”» в «беспредпосылочном философском анализе», герменевтически открывающем основополагающие структуры человеческого бытия в донаучном повседневном понимании вещей (с. 57)? Если нет, то где лежат основания ее специфичности?

Можно сказать, что отчасти ответом на этот вопрос стал доклад «Феноменология и теология», в котором Хайдеггер предпринял «попытку специального рассмотрения сущностной природы теологии» (с. 63). Понимание теологии Хайдеггером во многом определяется здесь работами Р. Бульмана, одного из наиболее активных «реципиентов» хайдеггеровских идей среди теологов. Будучи онтической позитивной наукой, т. е. наукой, «изучающей наличное сущее — *positum*, которое известным образом уже донаучно раскрыто», теология «абсолютно отличается от философии» (с. 64). Таким сущим для теологии является, по Хайдеггеру, вера как «специфический способ существования человеческого вот-бытия». Как пишет автор, «вера становится для теологии одновременно методом, темой, истоком и целью» (с. 72). Это предоставляет ей независимость от любых других онтических или онтологических наук, мышление в области веры оказывается, таким образом, «некомпетентно». Больше того, поскольку теология все же имеет в виду дохристианское содержание своих основных понятий, она нуждается в методически а-теистической философии, эти понятия проясняющей. Христианская же философия, нарушающая принцип онтической нейтральности, как провокативно формулирует Хайдеггер, «есть попросту деревянное железо» (с. 78). Проблема, однако, заключается в том, что обоснованная таким образом независимость теологии от философии ставит под вопрос ее претензии на научность.

³ Наибольший интерес представляет, на мой взгляд, сопоставление различных этапов мышления Хайдеггера и С. Л. Франка, основная работа которого по философии религии — «Непостижимое» — написана в очевидной полемике с идеями «Бытия и времени».

Смещение философского и богословского мышлений имеет в европейской мысли глубокие корни, но в серии текстов, знаменующих «поворот», произошедший в мышлении Хайдеггера в начале 30-х гг. («Что такое метафизика?», «Онто-тео-логическое строение метафизики», «О сущности истины», «Учение Платона об истине» и др.), философ настаивает на том, что оно разрушительно для обеих дисциплин. В философии «объединение вопроса о бытии и вопроса о Боге как основная метафизическая данность задает направление процессу забвения бытия» (с. 95). Вместе с тем метафизическое понятие о Боге как *causa sui* сущностно искажает теологическую перспективу: «Такому Богу человек не может ни молиться, ни приносить жертвы». Перед Ним «человек не может упасть на колени, перед Ним нельзя петь и танцевать» (с. 95). Преодолевающее такой способ рассмотрения Бога атеистическое мышление, с этой точки зрения, оказывается имеющим положительный смысл: оно «может оказаться гораздо ближе к божественному Богу теологии, чем онто-тео-логическое мышление» (Там же). Здесь вновь нельзя не увидеть определенной (хотя, конечно, нуждающейся в дальнейших уточнениях) близости хайдеггеровского понимания смысла новоевропейского атеизма с пониманием его такими русскими мыслителями, как В. В. Розанов, Л. И. Шестов, Д. С. Мережковский, Н. А. Бердяев, прот. С. Булгаков, С. Л. Франк.

Еще более ярко эта постановка вопроса раскрывается в работах Хайдеггера, посвященных истолкованию творчества Ницше. Здесь демонстрируется, как «метафизическое объединение философии и теологии» в рамках христианского платонизма «привело в конечном итоге к забвению, утрате бытия, смерти и отсутствию Бога» (с. 106). Осуществляемая философом деструкция метафизики, однако, не должна рассматриваться, полагает С. А. Коначева, как «разрушающее отрицание». Она, напротив, заставляет по новому поставить вопрос об отношениях философии и теологии и их изначальных опытных основаниях. В своих поисках мыслитель обращается, с одной стороны, к экспликации опыта священного в поэзии, прежде всего в поэзии Гельдерлина и Рильке, а с другой — к изначальному пониманию истины и трактовке божественного в мышлении досократиков. В первом случае изложение автора книги подводит к вопросу, равно значимому как для философской мысли, обращенной к религиозной проблематике, так и для мысли богословской: не указывает ли поэзия как особый опыт «именования божественного» на новые возможности растождествления «Бога философов и Бога морали с Богом подлинного христианства» и открывающуюся здесь «возможность обновленного опыта Откровения Бога и его понимающего истолкования в теологии» (с. 125)? Во втором случае сам Хайдеггер указывает на важность «для подтверждения христианского видения» установления существенного различия между исконно греческим и римским пониманием истины — соответственно, как несокрытости и как правильности. Кроме того, вопрос об истине бытия, о его историчности, продуманный в связи с такими основными для Хайдеггера концептами, как «просвет» и «событие бытия», на основе обращения к мышлению Парменида и Гераклита, должен, как это представлялось мыслителю, «обеспечивать и истину теологических высказываний о Боге» (с. 135).

Хайдеггер до конца своих дней находился в постоянном диалоге с современной ему христианской богословской мыслью, в частности, уже в 1960-е гг. приняв участие в семинарах «старых марбуржцев». Здесь он высказал парадоксальную идею о различии философии и теологии как форме их объединения. Между ними возможно, полагал мыслитель, установление *analogia proportionalitatis*: «...философское мышление так относится к бытию, как теология к открывающему Себя Богу». «Дифференцированное единство веры и мысли», присущее теологии, должно быть ею раскрыто и прояснено (с. 151). Существенной опасностью для теологии он считал усвоение ею «технически-сциентистских представлений о языке», насущной потребностью — обоснование «опыта языка необъективирующего мышления» (с. 152).

Несомненно, мысль Хайдеггера открыта для критики со стороны христианства. Собственные хайдеггеровские попытки философской теологии, поскольку они представлены автором в отрывке «Последний Бог» (6-й части работы «Материалы по философии (о событии-присваивании)». (1936–1938), с. 143–149), оказываются весьма причудливыми и с точки зрения традиционного богословия, вероятно, неприемлемыми. Последнее, однако, поскольку оно во многом определяется «метафизическим, определяюще-рассчитывающим мышлением», само оказывается поставлено под вопрос, проблематизировано хайдеггеровским вопрошанием. Поискам преодоления этого вопрошания, которое принимало бы его всерьез и в то же время не было бы возвратом к «метафизике», со стороны христианских мыслителей XX в. посвящена вторая часть работы.

Здесь говорится о рецепции идей Хайдеггера в протестантской экзистенциальной теологии Р. Бульмана, П. Тиллиха и Дж. Маккуорри, в католическом трансцендентальном томизме К. Ранера, Б. Вельте и Р. Шеффлера осмыслению поздней философии Хайдеггера в мысли таких ярких последователей К. Барта, как Г. Отт и Э. Юнгель, и, наконец, в попытке прочтения восточных отцов Церкви в контексте философии XX в., предпринятой в православном богословии 1960-х гг. Хр. Яннарасом, прежде всего в диалоге именно с идеями Хайдеггера. Все рассматриваемые авторы попытались воспринять мысль Хайдеггера всерьез, все они так или иначе попытались учесть его критику традиционного богословия как метафизической онто-теологии и обратить внимание на открывающиеся с этой точки зрения перспективы, позитивные для богословской мысли. И сами эти попытки, и трудности, с которыми столкнулись здесь упомянутые авторы, безусловно, сохраняют свое значение для современного богословия, и тщательный анализ того и другого придает изложению второй части дополнительный интерес.

Одним из первых и наиболее значительных опытов такого рода стала попытка Р. Бульмана осуществить «обоснование теологии через истолкование повседневного опыта вот-бытия и его самопонимания» (с. 180) как они представлены в экзистенциальной аналитике «Бытия и времени». Известная программа демифологизации, осуществляемая на основе тщательно разработанного герменевтического подхода, оказывается не чем иным, как способом выявления экзистенциального смысла Писания. Поддерживая хайдеггеровское различие подлинного и неподлинного существования, полагая, что оно является не чем иным, как «философским изложением новозаветного взгляда на человеческое

бытие в мире», Бульгман указывает и на коренное расхождение между философией и теологией: первая убеждена в том, что человек обретает подлинное существование собственными силами, вторая полагает, что реализация этой возможности «может быть дана человеку только как дар», благодать, обусловленная «событием Христа, как Откровением божественной любви» (с. 169–170). Автор указывает, что этот подход оказывается подвержен критике как с философской, так и с богословской точек зрения. С одной стороны, признание принципиального различия априорной структуры дохристианского и христианского существования человека превращает возможность философского обоснования теологического понимания в неразрешимый парадокс, с другой — основанная на таком фундаменте теология оказывается чересчур рационализированной. Представляющееся неизбежным утверждение Бульгмана, согласно которому «теология как критическая, историческая наука, которая имеет герменевтические задачи, нуждается в философском обосновании», наталкивается, как полагает автор книги, на критический вопрос: «Можно ли гармонизировать научно-теоретическое понимание философии как обосновывающей базисной науки и теологическое утверждение (принадлежащее Бульгману же и представляющееся столь же неизбежным. — К. А.), согласно которому “предмет веры первично раскрывается только вере”?» (с. 184–185).

Другим выдающимся мыслителем, попытавшимся вовлечь идеи Хайдеггера в христианский синтез, был П. Тиллих. Определяя богословский метод как «метод корреляции», Тиллих указывает на двойную роль, принадлежащую здесь философии: «...она проясняет вопросы, на которые призвана отвечать теология, и предоставляет теологии концептуальные средства, с помощью которых она может передать христианское послание современному человеку» (с. 187). Автор подробно излагает основные моменты феноменологии религии П. Тиллиха (опирающейся именно на хайдеггеровский, а не на гуссерлевский проект феноменологии), его учения о символе и о культуре, его понимание Бога как «глубины существования», одновременно полностью имманентной и абсолютно трансцендентной миру и человеческому бытию. Вместе с тем обращается внимание и на критику Тиллиха, исходящую из более традиционной христологии и понимания Бога как Личности.

В той же главе автор рассматривает чрезвычайно интересные идеи англиканского богослова Дж. Маккуорри, пытавшегося осуществить своего рода синтез восходящих к Хайдеггеру богословских традиций: католической в лице К. Ранера и протестантской в лице Р. Бульгмана и П. Тиллиха. Именно мышление Хайдеггера, согласно Маккуорри, представляет «основу для жизнеспособной философской теологии XX века» (с. 202). Не принимая бульгмановского понимания теологии как «анализа человеческого существования, как оно понимает само себя в вере», как «веры, раскрывающей саму себя», мыслитель предлагает искать способы вопрошания о Боге, указывая, вместе с тем, на невозможность возвращения к до-хайдеггеровскому классическому теизму в духе Фомы Аквината. Пытаясь уйти от онто-тео-логического рассмотрения Бога как высшего сущего, Маккуорри обращается к идеям не только раннего, но и позднего Хайдеггера, прежде всего к тому, что философ «говорит о бытийном мышлении как о при-

надлежности бытию и слушанию бытия» (с. 210). Классическому теизму он противопоставляет «вариант панэнтеизма», опять-таки, как представляется, весьма созвучный концепциям таких отечественных мыслителей, как прот. С. Булгаков и С. Л. Франк⁴. Подобно философии религии последнего, философская теология Маккуорри строится дескриптивным путем, представляя собой «исследование фундаментальных путей объяснения базовых структур опыта, которые могли бы быть действительным удостоверением религиозных убеждений» (с. 217). Тем не менее теология в целом определяется им как «исследование (study), которое, благодаря соучастию (participation) в религиозной вере и размышлению о ней, стремится выразить содержание этой веры в наиболее ясной, последовательной и доступной языковой форме» (с. 214). Касаясь актуального в современной России вопроса о научности этого исследования, он указывает на «различие между теологией и другими дисциплинами, проистекающее из неразрывной связи теологии с религиозной верой», и при том верой всегда конкретной, так и на «родство теологии со всеми другими интеллектуальными дисциплинами, проявляющееся в их общем стремлении к ясности и понятности» (с. 215).

Воздавая должное масштабности замысла англиканского богослова и подробно останавливаясь на наиболее важных моментах его реализации, автор тем не менее усматривает в нем ряд значимых для любого подобного построения проблем: с одной стороны, уход от объективирующих форм теологического мышления осуществляется им через нарушение хайдеггеровского запрета на отождествление Бога и бытия, с другой — реализация такого отождествления, очевидно, встречает трудности при попытке сочетать его «с христианской концепцией личного Бога» (с. 232). Используя идеи и методологию Хайдеггера, зачастую оказываясь конгениальным его мышлению⁵, Маккуорри, однако, нарушает обращенный к теологам призыв мыслителя «не придавать религиозную окраску философским понятиям, а искать свой язык, адекватный опыту веры» (с. 232).

Следующей важной темой книги становится опирающееся во многом на рецепцию мысли Хайдеггера «обновление метафизики в неосхоластике». Основным ходом мысли стало здесь стремление показать, что богословие Фомы Аквинского стремилось «привести греческо-аристотелевскую метафизику к мышлению о бытии и поэтому оказывается исключением внутри христианской философии» и не подлежит «хайдеггеровскому вердикту о нерелефлируемой онтологической» (с. 233). Существенным моментом этой конструкции оказывается зачастую нарушение уже упоминавшегося хайдеггеровского запрета на отождествление бытия и Бога. У истоков трансцендентального томизма стоял, как известно, Ж. Марешаль, однако в наибольшей степени внимание автора оказывается сосредоточено на идеях его последователя, одного из наиболее значительных католических богословов XX в. К. Ранера.

Принципиальным в ранеровской рецепции Хайдеггера автор считает тот факт, что католический мыслитель воспринимает его экзистенциальную аналитику как новый проект обоснования метафизики в традиционном смысле слова. Ее ней-

⁴ Эксплицитно Маккуорри ссылается на Н. А. Бердяева (см. с. 230).

⁵ В связи с этим следует отметить, что именно Маккуорри принадлежит «канонический» перевод «Бытия и времени» на английский язык (с. 203).

тральность и незавершенность открывают возможность для противоположных интерпретаций: от радикально атеистических до глубочайшим образом религиозных, указывающих на «бесконечность Абсолюта как первое априори человеческой трансценденции» (с. 245). Из этого прочтения Хайдеггера у Ранера возникает проект философии религии как онтологии, ставящей вопрос о человеке как потенциальном слушателе «возможного Откровения Бога в истории» и тем самым кладущей «основание для богословия — актуального слушания Откровенного слова» (с. 247).

В работе «Слушатель Слова» Ранер разрабатывает альтернативный хайдеггеровскому проект экзистенциальной аналитики и кладет его в основание философии религии и метафизики, предполагая, что тем самым он как бы завершает хайдеггеровский проект в христианском русле. Однако автор справедливо замечает, что Ранер здесь, «без всяких сомнений», делает шаг к вопросу о Боге, который Хайдеггер не делает не потому, что он недостаточно последователен, а потому, что его собственная постановка вопроса, не вполне корректно проинтерпретированная Ранером, не позволяет ему этот шаг осуществить: «...вопрос о бытии, как его продумывает Хайдеггер, не является метафизическим вопросом “о бытийности сущих”» (с. 257). Движение мысли, совершаемое Ранером, с точки зрения Хайдеггера (а ее в данной ситуации игнорировать невозможно), «происходит из радикального непонимания бытия» (с. 257). Это означает, что проблематика обосновывающей теологию философии религии должна быть продумана «на более фундаментальном уровне» (с. 258).

Подобные попытки были предприняты Б. Вельте⁶ и Р. Шеффлером. Первый был тесно связан с Хайдеггером лично, тесно общался с ним в последние годы жизни. «Именно Вельте служил заупокойную мессу по Хайдеггеру и произносил надгробную речь» (с. 258). Его философская феноменология религии основана на различении бытия как абсолютной тайны и «Бога, к которому ведет бытие через опыт священного» (с. 260). Опираясь на идеи Хайдеггера, Вельте осуществляет феноменологическое прочтение одного из основных понятий Мейстера Экхарта — идеи «отрешенности». Рассмотрение трех базовых фактов — человеческого вот-бытия, опыта ничто и постулата о смысле человеческого существования — приводит к переживанию абсолютной тайны, как бы внутри которой, в опыте безмолвной молитвы как необъективирующего обращения к Богу, «священное приходит-к-явленности в мышлении» (с. 267).

В рамках трансцендентального томизма рецепцию идей Хайдеггера осуществляет и Р. Шеффлер. Обзор восприятия идей философа в католической теологии и анализ фразы «es gibt Sein» (нем.: имеется Бытие. — К. А.) из доклада «Время и бытие» приводит его к пониманию того, что философским именем Бога традиции веры «может быть не бытие, как думал Жильсон и многие другие, а то самое “Es”, Податель дара бытия» (с. 270).

В целом, в этом направлении католической мысли запрет Хайдеггера на построение рациональной метафизики и использование философских понятий в теологическом дискурсе преодолевается через рассмотрение Бога как принци-

⁶ Кроме изложения его идей в данной книге, см. также: *Кимелев Ю. А.* Современная западная философия религии. М., 1989. С. 233–240; *Пылаев М. А.* Философская феноменология священного К. Хамерле // Вестник ПСТГУ. I. 2009. Вып. 4 (28). С. 29–43; здесь: с. 31–33.

пиально ускользящего от всякой объективации «условия возможности трансцендентальности человека». Тем самым возникает новая онтоология, учитывающая и пытающаяся преодолеть критику Хайдеггера в адрес старой.

Представляет интерес тот факт, что мысль позднего Хайдеггера, нащупывавшая пути постметафизического мышления, нашла отклик у протестантских богословов, следовавших за наиболее непримиримым врагом философской теологии среди богословов XX в. — К. Бартом: Г. Отт и Э. Юнгель⁷ увидели в ней шанс перейти «от молчания в отношении Бога к открытой неметафизической речи о Нем» (с. 273, 277).

Из всех рассматриваемых в книге авторов Г. Отт выстраивал свою концепцию теологии в наиболее последовательном и напряженном диалоге с мышлением немецкого философа. В отличие от многих других богословов, он воспринимал идеи Хайдеггера принципиально позитивно, полагая, что «теологическая конфронтация с хайдеггеровской мыслью явилась следствием довольно сомнительных толкований многих понятий и прежде всего понятия бытия-в-мире» (с. 275). Другой важной особенностью его подхода был принципиальный отказ от прямого соотнесения богословских и философских понятий: «... теология не должна решать, является ли Бог в терминологии Хайдеггера сущим, бытием или ничто... Бог не должен “вводиться” в хайдеггеровское мышление, но теология в целом, не выходя за рамки собственного языка, может структурно соответствовать философии Хайдеггера» (с. 284), быть «мыслящей», в хайдеггеровском понимании этого слова, наукой. По его мнению, «теолог учится у Хайдеггера не тем, что заимствует у него какие-либо “положения”, но тем, что, беседуя с ним, он упражняется в строгости и гибкости в “ремесле мышления”» (с. 296). В концептуальном отношении внимание Отта привлекает, с одной стороны, продумывание Хайдеггером опыта ничто, который для философствующего человека может стать «моментом встречи с Богом» (с. 278), а с другой — возможность, опираясь на хайдеггеровское учение о бытии, преодолеть аргументы Барта против идеи *analogia entis* и вернуться к прояснению вопроса о бытии Бога (с. 281). Однако, как ясно из сказанного выше, гораздо важнее для него методологический аспект и вопрос о природе богословского знания и мышления.

Начиная с ранней работы «Мышление и бытие» (1959) и вплоть до позднего текста «Значение мысли Хайдеггера для богословского метода» (1970) эта проблематика рассматривается Оттом в тесной связи с рассмотрением взаимодействия теологической и философской мысли в их «встрече» (с. 274 и далее). Эта встреча представляется богослову неизбежной: христианская теология изначально возникает «из встречи христианской веры и «мудрости мира», философия и теология как бы сопринадлежат единому полю исследования, философы и теологи зачастую пользуются одними и теми же понятиями и решают одни и те же проблемы. Однако богословский стиль мышления отличается от философского своим «исповедующим характером». Проповедь и мышление не противостоят друг другу, но «провозвестие мыслит слова Откровения и его речь становится высказыванием теологического мышления» (с. 287). Молитва как «ответ на сло-

⁷ См.: Уколов К. И. Богословие Эберхарда Юнгеля // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. Тексты с комментариями / К. Гестрих, сост., введ., К. И. Уколов, пер., вступ. ст. М., 2009.

во Бога словами, которые соответствуют этому слову» является базовым опытом теологии (с. 287–288). При таком понимании богословие, наряду с философией и поэзией, может рассматриваться как одна из форм изначального мышления. Она, однако, и в этом случае нуждается в «методической верификации» своих утверждений, в выявлении их «феноменальной почвы», что предполагает диалог с философией, выявляющей эту почву своими методами (с. 289, 293–294). Разрыв с этой почвой чреват, полагает Отт, впадением в «среднюю понятность авторитетной болтовни» в хайдеггеровском смысле этих слов. Ее преодоление возможно лишь в диалоге с таким критическим и методичным, феноменологически удостоверенным философским мышлением, как мышление Хайдеггера.

В еще большей степени суверенитет теологии по отношению к философии был склонен отстаивать другой последователь и комментатор К. Барта — Э. Юнгель. Хайдеггеровскую деструкцию метафизики он понимает позитивно — как возможность «теологии вернуться к своей исходной задаче — мыслить Бога из события Его Откровения» (с. 299), именовать Бога (с. 316). Это придает богословскому мышлению особый характер: «...характер обращения, а не называния» (с. 309). «Верующее слово, обращенное к Богу, основано не на человеческих размышлениях о Нем, не на самоочевидных представлениях, но на самом Боге, обращающемся к нам» (с. 310). По Юнгелю, «метод теологии определен именно познанием божественного прихода в мир» (с. 316). Вместе с тем, в противоположность многим теологам-бартианцам, Юнгель не поддерживает характерного для этой линии богословской мысли запрета на онтологию. Несмотря на то, что для него «теология не является онтологией», она тем не менее «содержит онтологические импликации» (с. 303), а подлинный смысл идей К. Барта состоит, с его точки зрения, в том, что это есть не что иное, как «попытка тринитарно-теологического мышления о бытии» (с. 307). Не вдаваясь в представленные автором содержательные аспекты мысли Э. Юнгеля, в частности его концепции «аналогии Адвента» и «божественного бытия в становлении», в которых идеи Хайдеггера так или иначе оказываются задействованы, укажем, что основное значение этих идей богослов видит в их «провоцирующем» теологию «искать собственный путь мышления» характере (с. 316, 335). По мнению автора, именно Отт и Юнгель оказываются в итоге мыслителями, наиболее адекватно воспринявшими эту философскую провокацию.

В нашем контексте особое значение имеет опыт рецепции идей Хайдеггера в православном богословии, предложенный в 1960–1970-х гг. известным греческим мыслителем Хр. Яннарасом⁸. Подобно тому, как представители трансцендентального томизма, принимая в целом хайдеггеровскую деструкцию метафизики, делали исключение для мысли Фомы Аквината, Яннарас в качестве такого исключения рассматривает апофатическую теологию восточных отцов Церкви: *Corpus Aegoragiticum* и прп. Максима Исповедника, указывая на принципиальные различия между апофатизмом православного Востока и западной отрицательной теологией (с. 320). В хайдеггеровском анализе нигилизма Яннарас усматривает «формулирование антропологических оснований апофатического познания Бога» (с. 321). Указывая на ограниченность философии Хайдеггера и ее принадлежность к западной традиции «апофатизма сущности», Яннарас тем не

⁸ В России в конце XX — начале XXI в. подобный проект был предложен С. С. Хоружим.

менее использует его «онтологические формулировки» «для того, чтобы “вновь обрести верное понимание онтологических категорий христианского Востока”» (с. 327). Признавая «яркость» разработанной на этой основе греческим мыслителем «онтологии личности», автор, однако, справедливо указывает на сомнительность производимого здесь «сближения понятий Бога и бытия, против которого Хайдеггер настойчиво возражал», и задается вопросом: «Сохраняется ли в этой христианской философии необходимая методологическая строгость и дисциплина мышления... не превращается ли такая попытка изложить святоотеческое учение о личности на языке Хайдеггера в то, что сам Хайдеггер в § 35 “Бытия и времени” называет “болтовней о неподконтрольном”?» (с. 328). Очевидно, что вопрошание это должно рассматриваться не как дискредитация идей православного мыслителя, но как провоцирующее побуждение к поиску собственных мыслительных путей.

В заключение хочется отметить тот факт, что автор, осуществляя точную и обоснованную историко-философскую реконструкцию своей проблематики, давая возможность читателю почувствовать внутреннее движение мысли рассматриваемых авторов и ее значительность, не ограничивается простым изложением и обобщением соответствующего исторического материала, но подходит к решению своей задачи как философ, самостоятельно продумывающий на этом материале организующую его проблематику — вопросы о природе и соотношении философии и теологии, о научности богословия, его специфическом методе, его месте в системе знания, его значении для современного человека, — чем и определяется ценность этой работы, прочитать и воспринять всерьез которую, безусловно, стоит православным философам и богословам.

*К. М. Антонов
(ПСТГУ)*

Eliade M. The Portugal journal. N. Y.: Suny press, 2010. 284 p.

Вспоминая о своей встрече с генералом Салазаром, Мирча Элиаде писал в автобиографии: «...перечитанные через сорок лет, некоторые фрагменты (дневника. — П. Г.) показали мне чрезвычайно ценными. <...> Если будут напечатаны избранные места из Лузитанского дневника (1941—1945), в них войдет весь текст целиком»¹. Лузитанским здесь называется португальский дневник, написанный им в 1941—1945 гг., во время работы культурным атташе Румынии в столице Португалии Лиссабоне. Из текста видно, что у Элиаде была мысль издать выдержки из дневника еще в 70-е гг., но по каким-то неизвестным причинам этого не произошло. И вот в 2010 г. «Португальский дневник» наконец вышел в свет в Америке в переводе на английский язык. Важность этого события трудно переоценить.

Элиаде, возможно, как никто другой, был человеком книги. Он прочел колоссальное количество книг, и сам писал ничуть не меньше. Вся свою жизнь

¹ *Элиаде М.* Посулы равенства: Жатва солнцеворота. М., 2008. С. 330.