

«Философский Лютер»:
конфессиональный исток герменевтики фактичности
Мартина Хайдеггера

Владимир П. Вишняков

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, vishnyakov.v.p@gmail.com*

Аннотация. В статье рассматривается концепт герменевтики фактичности из ранних работ Мартина Хайдеггера. Изначально фактичная жизнь рассматривалась М. Хайдеггером в рамках феноменологического метода. Ключевое значение в прояснении данного концепта имеет анализ раннехристианского религиозного опыта, раскрывающий структуру до-теоретического уровня существования. Связь с религиозным опытом, интерпретация посланий апостола Павла, обращение к аргументации Аристотеля о линейности времени и «теологии креста» М. Лютера позволяют выделить в герменевтике фактичности проект «философского спасения», выраженный в артикуляции подлинного существования Dasein. М. Хайдеггер восстанавливает понимание человеческого существования как радикально уникального и конечного, что становится основанием такого проекта. При этом три темы в фундаментальной онтологии Dasein («падшесть», «совесть» и «бытие-к-смерти») оказываются укорененными в богословской антропологии М. Лютера. В результате в ранних работах М. Хайдеггера можно реконструировать его собственную секулярную версию эсхатологического ожидания конца дней, призванную заменить метафизическую «сотериологию», восходящую к Платону и Пармениду. Основные положения такого проекта оказываются философским прояснением настроенности на мир, характерной для раннего христианства, и имеют конфессиональные истоки в протестантской теологии креста М. Лютера.

Ключевые слова: М. Хайдеггер, М. Лютер, герменевтика фактичности, фактичная жизнь, философия религии

Для цитирования: Вишняков В.П. «Философский Лютер»: конфессиональный исток герменевтики фактичности Мартина Хайдеггера // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2020. № 1. С. 26–41. DOI: 10.28995/2073-6401-2020-1-26-41

“Philosophical Luther”.
Confessional source for Martin Heidegger’s
hermeneutics of facticity

Vladimir P. Vishnyakov

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,
vishnyakov.v.p@gmail.com*

Abstract. The article discusses the hermeneutics of facticity from Martin Heidegger’s early works. Initially, M. Heidegger considered the factual life in the framework of phenomenological method. His analysis of the early Christian religious experience revealed the structure of pre-theoretical existence level and had key importance in clarifying that concept. The connection with religious experience, the interpretation of Apostle Paul’s Epistles, the appeal to Aristotle’s arguments about the linearity of time and the “theology of the cross” by M. Luther allowed German thinker to highlight in hermeneutics of facticity a project of “philosophical salvation” expressed in the articulation of Dasein’s authentic existence. Heidegger restores the understanding of human existence as the radically unique and finite, and that becomes the basis for such a project. At the same time, three themes in the fundamental ontology of Dasein (“fallen-ness”, “conscience” and “being-to-death”) are rooted in the theological anthropology of M. Luther. As a result, in the early works of M. Heidegger, one can reconstruct his own secular version of the eschatological expectation of the end of days, designed to replace the metaphysical “soteriology” having its origin from Plato and Parmenides. The main concepts of such a project are a philosophical clarification of the worldview characteristic of early Christianity, and it has its confessional source in M. Luther Protestant theology of the cross.

Keywords: M. Heidegger, M. Luther, hermeneutics of facticity, factual life, philosophy of religion

For citation: Vishnyakov, V.P. (2020), “‘Philosophical Luther’. Confessional source for Martin Heidegger’s hermeneutics of facticity”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Philosophy. Sociology. Art Studies” Series*, no. 1, pp. 26–41, DOI: 10.28995/2073-6401-2020-1-26-41

*...Хайдеггер воспринимал себя... кем-то
вроде философского Лютера в западной
метафизике.*

[Heidegger/Luther 1994, p. 171]

В 1920–1921 гг. Мартин Хайдеггер обратился к герменевтике фактичности как предметному полю и подлинному методу, позволяющему обрести «новое начало» в философии. В определенной

степени это был отклик мыслителя на «дух времени» и «кризис наук», который выразился в критическом анализе изначальных понятий, являющихся основанием конкретных дисциплин. Фактичность – это концепт, применяемый М. Хайдеггером для анализа изначального опыта, дотеоретического уровня повседневной жизни. Он указывает на жизнь в подвижной и дорефлективной изменчивости. Термин «фактичность» (Faktizität) первоначально появился у И.Г. Фихте, который использовал его для описания нашей встречи с «грубым» лицом реальности, не поддающейся рациональному мышлению [Kisiel 2003, p. 28]. Согласно Хайдеггеру, понимание фактичности возможно с помощью особой герменевтики, под которой он подразумевает такую «интерпретацию фактичности, в которой фактичность встречается, становится видимой, осознанной и выраженной в понятиях»¹. В герменевтике фактичности метод и предмет совпадают. Она усматривает и описывает структуры, связывающие различные уровни бытия в подвижной и хрупкой жизни человека – изнутри самой человеческой жизни. Синонимами герменевтики фактичности являются: фактичная жизнь, фактичное понимание и феноменологическое исследование, а также «пранаука о жизни и переживании», «изначальная наука о фактичной жизни», «онтологическая феноменология» [фон Херрман 2000, с. 33].

Настоящим прорывом в раскрытии данного концепта стало обращение М. Хайдеггера к особому типу опыта – фактичности религиозной жизни ранних христиан. Философ проанализировал тексты посланий апостола Павла и Августина, а также Мартина Лютера. В лекционных курсах по философии религии, прочитанных в начале 1920-х годов во Фрайбурге («Введение в философию религии», «Августин и неоплатонизм»), М. Хайдеггер раскрывает особенное переживание жизни и восприятие времени в изначальном христианстве, феноменологически проясняет структуру настроенности на мир, которая подразумевается в религиозном опыте.

От подлинного христианства к подлинной философии

Анализ М. Хайдеггером посланий апостола Павла выявил особое («кайрологическое») понимание времени в ожидании Второго Пришествия и «наиболее документированный исторический пример понимания “фактичной жизни”» [Sommer 2005, p. 27]. Пропо-

¹ Heidegger M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frühe Freiburger Vorlesung. Gesamtausgabe. Bd. 63. Frankfurt a. Main, 1988. S. 20.

ведь апостола отвечает беспокойству, нуждам и заботам фессалоникийцев. Ее смысл сфокусирован на том, как нужно понимать грядущее Пришествие Христа в качестве момента актуализации смысла (Vollzug) веры, не скрытого содержанием (Gehalt) проповеди и отношением (Bezug) к проповеднику. Сама речь Павла является действием, а не теоретической спекуляцией. Он воспринимает себя как страдающего собрата других верующих, и в событии проповеди община обретает свою действительность: фессалоникийцы становятся христианами.

М. Хайдеггер показывает, что Павел не рассматривает Второе Пришествие и его время как наличные сущности, потому что его ожидание не связано с определенным днем: «Ибо сами вы достоверно знаете, что день Господень так придет, как тать ночью» (1Фес. 5:2). Отступники (*ἀπολλύμενοι*) думают, что могут дожидаться пришествия Христа, но истинные христиане (*σωζόμενοι*) настраиваются на неопределенность грядущего, понимая его как указание на то, *как* они должны жить: в открытости неожиданному, неконтролируемому и неподдающемуся расчету целостному событию (*καίρως*). Христиане – это те, кто относится к миру так, как если бы они к нему не относились. Хайдеггер интерпретирует ожидание Второго Пришествия как признак фактического (исторического) существования: христианская жизнь означает стояние перед Богом в преданности, которую нужно постоянно обновлять.

Согласно М. Хайдеггеру, Августин, подобно апостолу Павлу, также приблизился к пониманию жизни из перспективы фактичности. Для Августина вопрос об актуализации веры трансформируется в прояснение «блаженной жизни» (*beata vita*) – коррелята праведности. Он рассматривает *beata vita* не с точки зрения ее содержания, как нечто во внешнем мире, но в действительности ее поиска. В лекционном курсе «Августин и неоплатонизм» М. Хайдеггер историзирует концепцию блаженной жизни, показывая, как люди связаны с содержанием *beata vita*, ожидая и надеясь на нее. В заботе об истинной блаженной жизни человек постоянно сталкивается с искушением следовать удобным тенденциям (такими, как три вида похоти – *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum* и *ambitio saeculi*), в конечном итоге он также должен столкнуться с вопросом, кто он есть в действительности. Вопрос становится неотложным в проявляющемся конфликте, когда человек видит, что он предпринимает то, чего внутри себя не хочет (что не соответствует содержанию его веры), и наоборот, желает того, что сам не может исполнить (т. е. актуализировать свою веру). Это накладывает бремя душевных мук (*molestia*) на человеческую природу, и оно относится к самой фактичности человеческого существования.

М. Хайдеггер считает, что философия (как деятельность) должна начинаться именно с этого аспекта фактичности, а не с теоретических понятий, таких как «тело», «душа», «смысл», «разум» и т. д. При этом у Августина обнаруживаются две противоположно направленные тенденции: подход к поиску Бога из жизненной фактичности, а также и отход (падение) от фактичности в теоретическую установку. Это позволило М. Хайдеггеру выразить конфликт между адекватным описанием религиозного опыта и фальсифицирующей это описание неоплатонической онтологией, которая в модели видения («созерцания») Бога как наличного (прекрасного и благого) сущего помещает Его в иерархию бытия и тем самым заслоняет фактичность веры. Вследствие чего было бы ошибкой думать, что мы можем достичь подлинного христианства, просто следуя за Августином.

Решение переосмыслить существование в перспективе раннехристианского опыта, отделенного от неоплатонического влияния, объясняет также интерес М. Хайдеггера к текстам Аристотеля и к богословию Мартина Лютера, который уже реализовал подобный проект в конфликте с католической церковью и схоластической философией. Возникает характерный для феноменологии М. Хайдеггера герменевтический круг: критическое преодоление (деструкция) онтологии Аристотеля как «мудрости мира сего», в своей сущности, направляется *theologia crucis* М. Лютера, и оно же, в свою очередь, позволяет «аристотелизировать» само лютеранское богословие, чтобы феноменологически осмыслить фундаментальные человеческие переживания в раннем христианстве.

Герменевтика фактичности и феноменологическое прочтение Аристотеля

Свою «программную схему» деструкции онтоотеологии Аристотеля М. Хайдеггер представил в рукописи “*Natorp Bericht*” (1922 г.). Его специфическая «направленность взгляда» была, в свою очередь, определена «заостренным взглядом Лютера на фактичность жизни и ее неотвратимую конечность» [Grossman 2001, p. 204]. По М. Хайдеггеру, для истолкования человеческого бытия Аристотель выбрал предметное поле, в котором люди занимаются производством (ποίησις), т. е. изготовленное сущее. Кроме того, основным феноменом для понимания существования для греческого философа стало движение (и подвижность производства), а не фактичность жизни, направляемая заботой. Вследствие этого приоритет получает теоретическое отношение к бытию, в котором дви-

жение достигает своего предела, – «мудрость» (σοφία) как «чистое всматривание» (θεορία) в необходимое сущее, которое «не может быть другим». В результате понимание божественности исходит из физической концепции κίνησις (как онтологическая радикализация сущего-в-движении²).

В “Natorp Bericht” М. Хайдеггер показывает, как преодолеваются примат мышления над опытом, действительности над возможностью, идея неподвижного перводвигателя и θεορία как действие божественной части души. Подобно тому, как Лютер увидел дела плодами, растущими на древе веры, М. Хайдеггер обнаруживает за подвижностью изготовления фундирующий феномен – заботу. Он находит в термине «рассудительность» (φρόνησις) максимальное приближение к подвижности фактической жизни. Рассудительность соединена с заботливостью об изменчивом сущем и временностью человеческого существования (Dasein), содержит практическую (не теоретическую) истину и направлена на ἑσχατόν, «то есть на крайнее, в котором каждый раз заостряется... конкретная ситуация»³. Забота раскрывается в обхождении с предметами, так что фактическая жизнь движется в самоистолкованности, раскрывая и скрывая мир (в теоретической установке). Она не протекает как индифферентный процесс: в ней есть склонность к падению (Verfallenheit) в мир и от-падению от себя (в модусах искушения, успокоения и отчуждения). Это приводит к тому, что жизнь проживается не лично, но в некоем «усредненном значении», в чужих мнениях, привычках и традициях. Dasein отчуждается от себя, забывая о своей способности и ответственности выбирать собственный способ бытия. Жизнью отдельного человека живут безымянные «люди» (das Man), и тогда, по сути, она проживается «ником».

Наиболее очевидной склонность к падению становится в отношении к смерти. Мысль о ней не приносит ни успокоения, ни облегчения, но только страх и беспокойство, поэтому Dasein старается ее избегать и отодвигать, что означает отказ от себя. Альтернативой является принятие мысли о смерти и своей обеспокоенности ею. Так смерть выявляет временный смысл и конечность человеческого бытия. Таким образом, не теоретическое мышление (cogitatum) характеризует существо Dasein, которым «я» всегда являюсь, но понимание, что «я» есть moribundus (смертный, умирающий) [Courtine 1990, p. 310].

² Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля. СПб., 2012. С. 136.

³ Там же. С. 131.

*Философская «сотериология»:
уникальность и временной смысл Dasein*

Раскрытие временного характера герменевтики фактичности дает возможность М. Хайдеггеру, пусть и неявно, сформулировать проект спасения человеческого существования. В данном случае под концепцией спасения понимается «философское спасение» – секулярная сотериология «философов и ученых», в которой предполагается, что среди сущего можно обнаружить некое автономное и истинное бытие, доступное познанию. Понятно, что для М. Хайдеггера спасение не заключено в интеллектуальном созерцании высшего объекта, идеального «что», но в «как», в особом способе бытия Dasein – экзистенции. «Спасти» конечную человеческую жизнь в философском смысле – значит показать возможность подлинного, максимально индивидуализированного бытия в мире.

Философ проанализировал и использовал аргументацию Аристотеля, чтобы исключить идею о циклическом времени, несовместимую с подлинной христианской жизнью. По мнению М. Хайдеггера, Аристотель, определяя время как линейное, подготовил основание для различных видов эсхатологии. Тем самым становится видимой связь текстов греческого философа с посланиями апостола Павла, Августина и др. Анализ М. Хайдеггером *καιρός* («исполнения» времени) и *φρόνησις* (рассудительности как целостного понимания) деконструирует концепцию Аристотеля и направлен уже на целостное время конечной и единожды проживаемой жизни, в которую Dasein оказалось помещено («заброшено»). «[Временность] не является количеством или таким следованием по очереди, но экзистенциально фактическими скачками...», – поясняет М. Хайдеггер в примечании к “Natorp Bericht”⁴.

Поворот к такому пониманию отчетливо проявился в лекционном курсе и публичной лекции «Понятие времени» 1924 г. (*Der Begriff der Zeit*), где М. Хайдеггер сформулировал трехступенчатую аргументацию для эсхатологического понимания времени. Во-первых, человеческое существование (Dasein) имеет временный смысл и отождествляется со временем. Во-вторых, изначальным феноменом времени (понятого экзистенциально и исторично, а не как характеристика мира) является будущее. Это имеет внутреннее отношение к способу, которым человек относится к своей собственной конечности:

⁴ *Хайдеггер М.* Феноменологические интерпретации Аристотеля. СПб., 2012. С. 74.

Основной характер временного существования заключается в том, чтобы становиться будущим. Поэтому различие между подлинным временным существованием (бегущим-к) и неподлинным временным существованием («падением») должно стать видимым в отношении к способу быть будущим⁵.

В-третьих, из двух способов существовать в будущем один индивидуализирует Dasein, делает его личным и уникальным, открывая возможность подлинного существования. Именно он становится центральным для «сотириологического» проекта Хайдеггера.

Понятие «уникальности», «моментальности» или «ежеминутности» (Jeweiligkeit) – важный термин, который характеризует концепцию фактичности у М. Хайдеггера и модифицирует линейное время Аристотеля. Он позволяет указать того, «кто» может спастись (точнее, как мы увидим дальше, спасти себя сам). Философ пишет:

Фактичность – это обозначение, которое мы будем использовать для характеристики «нашего» собственного существования Dasein. Точнее, это выражение означает: *в каждом случае «это» Dasein в его бытии-здесь, «пока», в особое время (...в темпоральной специфике... задерживаясь на некоторое время, не убегая, в бытии-здесь-дома-в, бытии-здесь-вовлеченным-в...), поскольку оно есть, по способу его существования «здесь» в виде бытия-в⁶.*

М. Хайдеггер связывает уникальность Dasein с мыслью, что человеческое существование всегда есть свое (точнее, «мое» – je meines, Jemeinigkeit, – в частности мысль о собственной смертности «по существу упорядочена структурой Jemeinigkeit» [Courtine 1990, p. 309]). Так что Jeweiligkeit выражает не только текучую моментальность, но и основу для собственной идентичности и, в конечном счете, как это сделано в «Бытии и времени», возможность как подлинного (eigentlich), так и неподлинного (uneigentlich) существования. Временность Jeweiligkeit раскрывается как личная и неповторимая, выбирающая в будущем возможности, которые становятся «моими» (je meines) – и возможность «спасения» для Dasein связана с признанием смерти как своей предельной и достоверной, хотя и неопределенной возможности⁷.

⁵ Heidegger M. Der Begriff der Zeit, Gesamtausgabe, Bd. 64. Frankfurt a.Main, 2004. S. 81.

⁶ Ibid. S. 7.

⁷ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. С. 334.

Герменевтика фактичности и theologia crucis Мартина Лютера

Вероятно, М. Хайдеггер впервые соприкоснулся с текстами немецкого реформатора (комментариями на Послание к Римлянам) еще в 1908 или 1909 г., когда, по иронии судьбы, учился в католической семинарии⁸. В дальнейшем цитирование охватывает все написанное Лютером с 1516 по 1545 гг., при этом наиболее интенсивное взаимодействие, по-видимому, имело место в конце 1910-х и начале 1920-х гг. Философ приобрел в 1921 г. полное издание произведений М. Лютера на деньги, выделенные Э. Гуссерлем, который, в свою очередь, надеялся, что он может стать «связующим звеном между философией и протестантской теологией»⁹. В 1921–1923 гг. М. Хайдеггер вместе с Ю. Эббингаузом изучал лютеровские тексты. В этот же период философ готовил статью о средневековой антропологии и онтологии Лютера (но не издал ее). Также М. Хайдеггер прочитал две гостевые лекции на семинарах Р. Бультмана – в 1924 г. (о проблеме греха у Лютера) и в 1927 г. (по комментарию Лютера на Послание к Галатам). В письме своему другу Х. Фон Зодену (от 23 декабря 1923 г.) Бультман охарактеризовал Хайдеггера как «совершенного протестанта». Философ и современные ему протестантские богословы (Р. Бультман, К. Барт, Ф. Гогартен) воспринимали «эсхатологию как основную черту раннехристианской веры и тем самым как основную черту религиозности»¹⁰, и это соответствовало позиции Лютера, который также стремился восстановить подлинный христианский опыт для своего времени.

М. Хайдеггер и М. Лютер проводят различие между философией и теологией. В статье «Феноменология и теология» Хайдеггер относит теологию к онтическим наукам, изучающим наличное сущее (*positum*). Ее предмет – вера или христианская жизнь вместе с различными сущностями, которые в ней появляются (грех, Библия, воплощение и откровение и др.). Эти сущности доступны только верующим, однако экзистенциальная аналитика Хайдеггера ставит задачу истолкования любого конкретного образа жизни (поскольку присутствие является «онтически-онтологическим

⁸ Pöggeler O. Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologenkonvikt // Heidegger und die Anfänge seines Denkens / A. Denker, H.-H. Gander, H. Zaborowski. Vol. 1. Heidegger Jahrbuch. München: Karl Alber, 2004. S. 192.

⁹ Пеггелер О. Новые пути с Хайдеггером. СПб.: Владимир Даль, 2019. С. 613.

¹⁰ Там же. С. 617.

условием возможности всех онтологий»¹¹). Христианская жизнь является одним из таких особых способов существования, и это один из источников, на которые М. Хайдеггер опирается в герменевтике фактичности.

Для немецкого философа любой аспект христианской жизни находится в пределах человеческих возможностей (эта мысль оказалась привлекательной для Р. Бультмана). При этом экзистенциальные структуры должны предусматривать более широкое содержание, чем предметная область сущностей веры. Другими словами, если все главные теологические понятия включают понимание фактичной жизни (*Dasein*), то обратный переход от выявленных в герменевтике структур фактичности к теологическим концептам (таким, как вера, грех и т. п.) является неоднозначным и проблематичным. Однако это асимметричное отношение не является препятствием для использования идей М. Лютера в раскрытии способов присутствия *Dasein*.

Рассмотрим, какие концепции *theologia crucis* были усвоены и феноменологически прояснены М. Хайдеггером. Известная и определяющая черта богословия М. Лютера заключается в том, что греховность настолько глубоко пронизывает и искажает нашу природу, что мы даже не можем это осознать. В своей лекции 1924 г. для семинара Р. Бультмана М. Хайдеггер подчеркивает радикальность понимания греха М. Лютером. Философ указывает, что «фундаментальная тенденция Лютера обнаруживается в следующем: повреждение (*corruptio*) бытия человека никогда не может быть схвачено достаточно радикально, он утверждает это противоположно схоластике, в которой повреждение (*corruptio*) всегда минимизируется» [Supplements 2002, p. 106]. После грехопадения состояние изначальной праведности (*status iustitiae originalis*) утрачено окончательно. В той же лекции М. Хайдеггер подчеркивает, что мы не должны думать о грехе как о чем-то, что сказывается «о нас», мы должны думать о грехе как о своей сути: «Бытие человека как такового – это грех... Таким образом, грех не прикрепляется к моральным качествам человека, а скорее к его реальному ядру. У Лютера грех – это концепт существования» [Supplements 2002, p. 108]. Динамика греховности соответствует описанию падения как конститутивной характеристики фактичного существования (*Dasein*): один грех порождает другой, возникает неверие, страх, ненависть, отчаяние и бегство от Бога, что означает повреждение разума (от Него убежать нельзя). Человек в состоянии греховности не хочет знать правду о себе, – что он стремится наслаждаться (*frui*)

¹¹ *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С. 13.

собой, а не Богом, – и это означает отпадение и отчуждение от себя. Д. ван Бюрен полагает, что М. Хайдеггер вывел термин «падшесть» (Verfallenheit) непосредственно из текстов Лютера [Heidegger/Luther 1994, p. 170].

М. Хайдеггер разделяет с М. Лютером понимание человеческого существования как связанного с *Anfechtung* (tentatio), то есть с «искушением», «судом» и «скорбью». *Anfechtungen* представляют собой столкновения *Dasein* со смертью, тревогой и совестью, и они приводят *Dasein* к подлинности, а христианина – к вере. М. Хайдеггер понимает смерть (Tod) как конец возможностей *Dasein*, а не просто физическую гибель (Verenden) или конец существования (Ableben): «смерть есть возможность прямой невозможности присутствия»¹². Согласно М. Хайдеггеру, наша смерть является тем, что мы всегда проходим в одиночку, и поэтому решительное «бытие к смерти» есть способ, позволяющий индивидуализировать существование – найти перспективу, из которой можем рассматривать свою жизнь независимо от других. Философ также обнаруживает идею подобного отношения к смерти в текстах М. Лютера:

Призыв смерти приходит ко всем нам, никто не может умереть за другого. Мы можем кричать в чужие уши, но каждый должен готовиться к моменту смерти, потому что тогда ни я не буду с тобой, ни ты со мной¹³.

Согласно М. Лютеру, знание своей конечности и индивидуальности как раз и является подготовкой спасения. Более того, он считает (поскольку человек остается грешником, обличаемым заповедями закона) возможным и даже необходимым испытывать чувство смерти многократно: «Фактически, чем более зрелым и убежденным христианином является человек, тем больше зла, страданий и смерти выпадает на его долю»¹⁴. Для М. Хайдеггера осознание смерти является ключом к обретению подлинности. Открывая курс по Аристотелю 1921 г., философ намеревался процитировать Лютера: «Прямо из чрева матери мы начинаем умирать» [McGrath 2006, p. 171].

¹² *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С. 250.

¹³ *Luther M.* Acht Sermonen D. M. Luthers, von ihm gepredigt in der Fastenzeit 9.–16. März 1522 // *Ausgewählte Schriften*. Band I. 2. Aufl. / K. Bornkamm, G. Ebeling (hrsg.). Frankfurt a.Main: Insel, 1983. S. 271–307.

¹⁴ *Лютер М.* Избранные произведения. СПб.: Андреев и Согласие, 1994. С. 34.

Падение Dasein является всеохватывающим, как и грех. Поэтому необходимо понять, как можно с помощью философских аргументов обосновать подлинный способ человеческого присутствия. На пути к нему приходится преодолевать постоянное сопротивление: мы всегда вовлечены в какие-то собственные (je meines) проекты, рефлексия над ситуацией всегда запаздывает, поскольку она требует разрыва с обычной практической вовлеченностью. Поэтому Dasein должно быть призвано к выбору и пробуждено – самой собой. М. Хайдеггер находит у М. Лютера мысль о том, что наша совесть призывает нас к себе. Она напоминает нам, что мы всегда подчиняемся божественному суждению, что наш путь к спасению проходит через праведность перед Богом. В диалектике Лютера в момент «глубочайшего проклятия из полного отхода от Бога совершается обращение к Нему» [Шенборн 2003, с. 284]. Совесть для М. Лютера, как непосредственное осознание нашей греховности, есть присутствие Бога (coram deo), а также некое место, где мы можем видеть себя как личность. По словам Герхарда Эбелинга (который консультировался с М. Хайдеггером в 1961 г. для второго тома своих Lutherstudien),

[Лютер] не следует идеалистической интерпретации совести как независимого голоса в сердце человека, который дает ему независимость и, таким образом, основу для автономии. Он имеет в виду, что человек, в конечном счете, является слушателем, тем, кто схвачен, обвинен и подвергнут суду, и по этой причине его экзистенциальное существо зависит от того, какое слово достигает и затрагивает его внутреннее бытие [Ebeling 1970, p. 119].

Для М. Хайдеггера совесть является призывом из глубины самого человеческого присутствия (к себе самому) перед неизбежностью смерти, что оно «должно, т. е. *повинно* из потерянности в людях извлечь себя к самому себе»¹⁵.

Далее, мы можем увидеть не только усвоение основных понятий, но и смыслового ядра theologia crucis. Согласно М. Лютеру, существует два основных способа быть человеком: во грехе (согласно закону) и в вере (согласно Евангелию). При этом существование в вере не является ни статичным, ни совершенным. Христианин – это одновременно rescuator et justus (грешник и праведник):

...живущий в нас ветхий человек (ветхий Адам) со всеми своими грехами и злыми вожеланиями, путем ежедневного сокрушения и покаяния должен быть погружен под воду и умерщвлен и... вместо

¹⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С. 287.

него должен возрастать новый человек, который будет жить вечно в праведности и чистоте перед Богом¹⁶.

Эта концепция также философски модифицируется М. Хайдеггером. Подобно тому, как праведники в эсхатологической перспективе являются оправданными по вере, но в настоящем и прошлом остаются грешниками, также и Dasein, забегая в подлинном модусе к смерти как к своей самой предельной возможности, сосуществует в подлинном модусе «я буду» и (в бытии виновным) во временных модусах «я есть» и «я был»¹⁷.

По М. Лютеру, обменяв свою праведность на человеческий грех, Христос также связал внешнюю сущность христианина с его ближними: «как наш Небесный Отец, во Христе, бескорыстно пришел к нам на помощь, так же ... и каждый должен стать как бы Христом для другого, чтобы мы могли быть Христами друг для друга и Христос мог быть един во всех...»¹⁸. Подобным образом в своем подлинном модусе бытия Dasein не крадет или рассеивает чужие возможности, но помогает другому стать прозрачным для себя, помогает освободиться¹⁹, поскольку подлинное Dasein свободно. Праведники объединяются в церкви («городе Бога»), так и человеческое присутствие сохраняет безличную экзистенциальную структуру «они» (das Man) и связи с другими в «судьбе» (Geschick), сосуществующей со стремлением к подлинности, и получает возможность «*быть мгновенно-очным для “своего времени”*»²⁰.

Таким образом, ведущие темы герменевтики фактичности М. Хайдеггера («падшесть», «совесть» и «бытие-к-смерти» как возможность обретения подлинного существования) имеют свои онтические корни в богословской антропологии Лютера. Все они могут быть поняты как влияние главной интенции М. Лютера, заключающейся в замене «теологии славы» (theologia gloriae) на «теологию креста» (theologia crucis). Именно истолкование Распятия и Воскресения Христа (Нового Адама) является основанием доктрины оправдания верой. Эта эсхатологическая «драма в Самом

¹⁶ Лютер М. Объяснение крещения // «Краткий Катехизис» / Книга согласия. Вероисповедание и учение Лютеранской церкви. М.: Фонд «Лютеранское наследие», 1996. С. 320.

¹⁷ М. Хайдеггер. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. С. 337.

¹⁸ Лютер М. Избранные произведения. СПб.: Андреев и Согласие, 1994. С. 46.

¹⁹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С. 122.

²⁰ Там же. С. 384–385.

Боге» («милостивый Бог против гневного Бога нам во благо»), когда «личность и труды Христовы вызвали в Самом Боге поворот от гнева к милости»²¹, – и является онтическим источником герменевтики фактичности.

«...там, где опасность, там вырастает спасение тоже» (Ф. Гёльдерлин)

Концепция конечности и уникальности человеческого существования М. Хайдеггера возникает под влиянием толкования М. Лютером времени как открытого Пришествия Христа, т. е. как времени ожидания. На фоне ее богословских коннотаций она сохраняет пространство для философского варианта личного спасения. Пары подлинность/неподлинность (*Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit*) или спасаемые/проклинаемые (*σωζόμενοι/ἀπολλύμενοι*) основаны на терминах «уникальность»/«мойность» (*Jeweiligkeit/Jemeinigkeit*). Деконструируя онтологическую традицию, М. Хайдеггер привносит лютеранское понятие спасения в философию. Эту ситуацию можно сравнить с тем, как сам М. Лютер заменил «теологию славы» на «теологию креста» [Adluri 2013, p. 135].

В некоторых текстах немецкого философа сотериологическая тема выражена явно. Например, в лекциях по «Софисту» 1922 г. М. Хайдеггер, представляя аристотелевскую концепцию φρόνησις, пишет, что «человек может быть обеспокоен вещами второстепенного значения. Он может, таким образом, настолько завернуться в себя, что он уже подлинно не видит себя. Поэтому он всегда нуждается в спасении φρόνησις»²². В более поздних работах мы находим две прямые ссылки: одну в эссе о технике «там вырастает спасение тоже» (“dort wächst das Rettende auch”) и в интервью журналу *Der Spiegel* – «только некий Бог может нас спасти» (“Nur noch ein Gott kann uns retten”). Осторожность и очевидная сдержанность М. Хайдеггера в экспликации собственного понимания спасения, возможно, является прямым следствием его нежелания представить версию позитивной теологии, – например, чтобы не повторить ошибку греков, чье высокомерие (по мнению М. Лютера) заключалось в том, что они думали, будто могут постичь Бога через рациональное знание.

²¹ *Pesch O.H.* Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin: Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs. Ostfildern, 1985. S. 132–133.

²² *Heidegger M.* Platon: Sophistes, Gesamtausgabe, Bd. 19. Frankfurt a. Main, 1992. S. 51–52.

Таким образом, в проекте герменевтики фактичности М. Хайдеггер отказывается от сотериологии метафизического спасения, восходящей к Платону и Пармениду. Он заменяет ее секулярной версией эсхатологического ожидания конца дней, характерного для раннего христианства. Несмотря на то что М. Хайдеггер настаивает на нерелигиозном (философском) прояснении этого опыта, профессиональные истоки герменевтики фактичности можно указать вполне определенно. Тексты 1920-х гг. показывают, что *theologia crucis* Лютера направляла и сопровождала М. Хайдеггера не только в его стремлении исследовать понимание существования, сформированное христианской верой, но также и в развитии центральных моментов экзистенциального анализа, программы деструкции и собственной «реформации» философской традиции [Grossman 2001, p. 207].

Литература

- Херрман 2000 – *Херрман Ф. фон*. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Минск: ПроPILEI, 2000. 191 с.
- Шенборн 2003 – *Шенборн К., Конрад М., Вебер Х.Ф.* Бог послал Сына Своего: Христология. М.: Христианская Россия, 2003. 416 с.
- Adluri 2013 – *Adluri V.* Heidegger, Luther, and Aristotle: A Theological Deconstruction of Metaphysics // *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*. 2013. Vol. 18 (1). P. 129–160.
- Buren 1994 – *Buren J. van.* The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King. Bloomington: Indiana University Press, 1994. 741 p.
- Heidegger/Luther 1994 – *Buren J. van.* Martin Heidegger, Martin Luther // *Reading Heidegger from the Start* / T. Kisiel, J. van Buren (ed.). Albany: SUNY Press, 1994. P. 159–174.
- Courtine 1990 – *Courtine J.-F.* Voix de la conscience et vocation de l'être, dans Heidegger et la phénoménologie. Paris: Vrin, 1990. P. 305–325.
- Ebeling 1970 – *Ebeling G.* Luther: An Introduction to His Thought, trans. R.A. Wilson. London: Collins, 1970. 287 p.
- Grossman 2001 – *Grossman A.* Heidegger und Luther // *Quaestio*. 2001. Vol. 1 (1). P. 193–212.
- Kisiel 2003 – *Kisiel Th.* The Genesis of Being and Time. Berkeley: University of California Press, 1993. 700 p.
- McGrath 2006 – *McGrath S.J.* The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken. Washington: The Catholic University of America Press, 2006. 268 p.
- Sommer 2005 – *Sommer Ch.* Heidegger, Aristote, Luther – Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et temps. Paris: Presses Universitaires de France, 2005. 336 p. (coll. "Épiméthée").

Supplements 2002 – Supplements: From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond / J. van Buren (ed.). Albany: SUNY Press, 2002. 205 p.

References

- Adluri, V. (2013), “Heidegger, Luther, and Aristotle: A Theological Deconstruction of Metaphysics”, *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, vol. 18 (1), pp. 129-160.
- Buren, J. van. (1994), *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, Bloomington, USA, 741 p.
- Buren, J. van (ed.) (2002), *Supplements: From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond*, SUNY Press, Albany, USA, 205 p.
- Herrman, F. von. (2000), *Ponyatie fenomenologii u Khaideggera i Gusserlya* [The concept of phenomenology in Heidegger and Husserl], Propylaea, Minsk, Belarus, 191 p.
- Kisiel, T. and Buren, J. van (eds.) (1994), “Martin Heidegger, Martin Luther”, *Reading Heidegger from the Start*, SUNY Press, Albany, USA, pp. 327-344.
- Courtine, J.-F. (1990), *Voix de la conscience et vocation de l'être, dans Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, France, pp. 305-325.
- Ebeling, G. (1970), *Luther: An Introduction to His Thought*, Wilson, R.A. (transl.), Collins, London, UK, 287 p.
- Grossman, A. (2001), “Heidegger und Luther”, *Quaestio*, vol. 1 (1), pp. 193-212.
- Kisiel, Th. (1993), *The Genesis of Being and Time*, University of California Press, Berkeley, USA, 700 p.
- McGrath, S.J. (2006), *The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken*, The Catholic University of America Press, Washington, USA, 268 p.
- Sommer, Ch. (2005), *Heidegger, Aristotel, Luther – Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et temps*, Presses Universitaires de France, Paris, France, 336 p., (coll. “Épiméthée”).
- Schönborn, K., Conrad, M. and Weber, H.F. (2003), *Bog poslal Syna Svoego: Khristologiya* [God sent His Son: Christology], Khristianskaya Rossiya, Moscow, Russia, 416 p.

Информация об авторе

Владимир П. Вишняков, магистрант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; vishnyakov.v.p@gmail.com

Information about the author

Vladimir P. Vishnyakov, master student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125993; vishnyakov.v.p@gmail.com