История философии. Социальная философия

УДК 2-1

DOI: 10.28995/2073-6401-2025-3-12-30

Ничто и опыт священного в философии религии Бернхарда Вельте

Светлана А. Коначева

Российский государственный гуманитарный университет

Москва, Россия, konacheva@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена интерпретации ничто в трудах католического религиозного мыслителя Бернхарда Вельте. Проблема ничто рассматривается в общем контексте философии религии Вельте и его концепции опыта. Выделяются основные моменты опыта – целостность, непосредственность и трансформативный характер. Автор демонстрирует, что для Вельте характерной чертой религиозного опыта современной эпохи является отсутствие религиозного опыта. Мы анализируем трактовку феномена нигилизма и показываем определяющее влияние интерпретации ничто в экзистенциальной аналитике Хайдеггера. В рассмотрении ничто Бернхардом Вельте выявляется тесная взаимосвязь между *Dasein* и ничто. К ключевым характеристикам ничто отнесены бесконечность и безусловность. Спецификой понимания ничто у Бернарда Вельте автор считает акцент на возможной позитивности ничто. Данная позитивность обосновывается в соотнесении понимания ничто как базисного фактора человеческого существования и постулата о смысле. В результате, ничто понимается не просто как негативная деструктивность, но как таинственное присутствие бесконечной смыслозадающей силы, которую Вельте описывает в терминах священного и божественного. Мы показываем, что интерпретация небытия в трудах Вельте осуществляется изнутри нигилизма и обнаруживает возможность преобразовать лежащий в его основе опыт ничто в новый религиозный опыт.

Ключевые слова: Бернхард Вельте, философия религии, феноменология, ничто, бытие, священное

Для цитирования: Коначева С.А. Ничто и опыт священного в философии религии Бернхарда Вельте // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2025. № 3. С. 12–30. DOI: 10.28995/2073-6401-2025-3-12-30

© Коначева С.А., 2025

Nothing and the experience of the sacred in Bernhard Welte's philosophy of religion

Svetlana A. Konacheva

Russian State University for the Humanities

Moscow, Russia, konacheva@mail.ru

Abstract. The article deals with the interpretation of Nothing in the writings of the Catholic religious thinker Bernhard Welte. The issue of Nothing is considered in the general context of Welte's philosophy of religion and his concept of experience. The main points of experience – wholeness, immediacy and transformative character – are emphasized. The author demonstrates that for Welte a characteristic feature of religious experience in the modern era is the absence of religious experience. We analyze the treatment of the phenomenon of nihilism and show the crucial influence of the interpretation of Nothing in Heidegger's existential analysis. Bernhard Welte's consideration of Nothing reveals a close relationship between Dasein and the Nothing. The key characteristics of Nothing include infinity and unconditionality. Bernhard Welte's understanding of Nothing is characterized by an emphasis on the positivity of Nothing. Such positivity is grounded in the correlation between the understanding of Nothing as a basic factor of human existence and the postulate of meaning. As a result, Nothing is understood not simply as negative destructiveness, but as the mysterious presence of an infinite meaning-making power, which Welte describes in terms of the sacred and the divine. We argue that the interpretation of not-being in Welte's works is realized from within nihilism and reveals the possibility of transforming the constitutive experience of Nothing into a new religious experience.

Keywords: Bernhard Welte, philosophy of religion, phenomenology, Nothing, being, the holy

For citation: Konacheva, S.A. (2025), "Nothing and the experience of the sacred in Bernhard Welte's philosophy of religion", *RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Sociology. Art Studies" Series*, no. 3, pp. 12–30, DOI: 10.28995/2073-6401-2025-3-12-30

Проблема ничто – постоянная тема, вызывающая интерес западной и восточной мысли. Что такое ничто и в каком смысле оно имеет значение? Ничто часто оказывается расплывчатой метафизической категорией, которую описывают в терминах того, чем оно не является, – бытия или сущего. Ничто существует (если о нем вообще можно сказать, что оно существует) на границах человеческого языка и мышления. В религиозно-философской мысли

от досократиков, Платона, неоплатоников, мыслителей христианской традиции *creatio ex nihilo* и апофатической теологии до современных философских теологов, таких как Пауль Тиллих, Томас Альтицер и Бернхард Вельте, ничто в своих различных формах играло ведущую роль в систематической оценке бытия и конечного существования. Одним из определяющих способов понимания ничто в философии XX в. стала интерпретация Мартина Хайдеггера, оказавшая существенное влияние на христианскую теологию в ее попытках мыслить ничто в контексте меняющейся роли религии в современном мире. Перед лицом зла и страдания в мире, геноцидов и войн, перед лицом переживания «отсутствия» или «молчания» Бога в современную эпоху – можно ли перед лицом всего этого по-прежнему говорить о существовании Бога? Не становится ли переживание того, что Бог умер или, по крайней мере, его существование стало сомнительным и неопределенным, более распространенным, чем переживание того, что Бог существует? Католический мыслитель Бернхард Вельте в своей философии религии очень часто брал за точку отсчета современный опыт не-переживания Бога. Сомнение в традиционной определенности вопроса о Боге было важным стимулом для его религиозно-философского мышления, где ключевой темой стал опыт ничто. В статье мы проанализируем основные моменты интерпретации ничто в трудах Вельте, чтобы показать, как опыт ничто может стать поворотным моментом к опыту священного.

Религиозно-философские размышления Вельте выстраиваются в сущностном диалоге с философией Хайдеггера. Большинство исследователей, анализирующих труды Вельте [Schneider 1990; Casper 1989; Wenzler 1994; Feige 1989; Kienzler 1988], относят их к области «философии религии». Сам Вельте всегда определял себя как философа, избегая позиционирования в качестве теолога. Вельте писал:

Моими проводниками были великие мыслители, особенно Хайдеггер и Гуссерль, но также и великие фигуры прошлых веков, Фома Аквинский и Гегель, Платон и Аристотель¹.

Свою задачу он видел в том, чтобы, «обратившись к духовному наследию схоластики, предпринять попытку вернуть духовный импульс христианства через диалектическую конфронтацию с основными спекулятивными направлениями своего времени»

¹ *Welte B. Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt.* Freiburg im Breisgau: Herder, 1975. S. 7.

[Schneider 1990, S. 305]. Согласно Вельте, философия рождается там, где человек думает сам, от своих собственных корней. Размышляя об объекте философской мысли, Вельте берет за основу уроки феноменологии, определяя философию как живую встречу человека с миром, понимаемым как все, что являет себя и что философ берется выразить на языке, который отличается точностью и строгостью. Для Вельте это означает, что метод философии должен отвечать двум требованиям: доказательность (к которой она должна стремиться в своей аргументации) и примат объекта (именно то, что обнаруживается, диктует «правила игры»). Мысль призвана выявить истинное бытие вещи, которая предстает перед нами. Обращаясь к религии, философия не может не рассматривать свой объект так же, как и другие объекты, и поэтому обращает свое внимание на религию как на некую данность, которая приходит к ней и которую она должна попытаться прояснить, не искажая. Верность апостериорности, характерная для феноменологии, становится, таким образом, методологически оправданной. Феноменология религии Вельте реализуется как разработка феноменологии религиозного опыта человека. Как отмечает Вельте, в ходе дискуссий об обосновании религии и религиозной веры в современном мире, «в центре внимания все чаще оказывается концепция опыта»². Это свидетельствует о потребности искать легитимацию религии и религиозных убеждений в самой жизни в контексте, который мы, живущие вместе, непосредственно ощущаем. Свою концепцию опыта Вельте разрабатывает, опираясь на размышления Г.-Г. Гадамера, акцентируя в опыте три основных момента – целостность, непосредственность и трансформативный характер. Прежде всего опыт отличается непосредственной данностью. Переживаемое являет себя в опыте непосредственно для того, кто его переживает. Непосредственная данность опытного переживания ни в коем случае не должна рассматриваться как простая чувственная данность. Скорее речь идет о богато структурированной первоначальной целостной открытости миру и явленности мира, в которой нам непосредственно раскрываются мирские фактические связи. Непосредственность опыта связана с рефлексией, если она понимается не как субъект-объектное конструирование, но как феноменологическое раскрытие. Переживаемое не становится реальным опытом в полном смысле слова, если оно предстает как простой объект. Опыт осуществляется лишь тогда, когда преодолевается барьер, разделяющий субъект и объект, и после переживания человек жи-

² *Welte B.* Das Licht des Nichts: von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1980. S. 9.

вет и существует в этом мире иначе, чем прежде. Вельте отмечает воздействующий и преобразующий характер актуального опыта. Человек, переживший опыт, становится другим человеком, чем был до этого:

Эта трансформация в отношении к миру негативна по сравнению с предыдущим состоянием. После этого оно уже не является таким, каким было раньше. Старого больше нет. Но из этой негативности возникает новая позитивность: все новое и, возможно, неожиданно другое³.

Преодоление субъектно-объектного барьера и преобразующий характер, отличающий вельтевскую концепцию опыта, определяет и его трактовку религиозного опыта. Он не просто пытается описать базовые характеристики религиозного опыта, но пытается найти ответ на вопрос: где и как в конкретных условиях нашего современного мира и времени можно найти религиозный опыт? где и как в исторически данных обстоятельствах нашего мира божественное и Бог являют себя людям таким образом, что это влияет на них и изменяет их существование в мире? На поставленный таким образом вопрос Вельте отвечает:

Преобладающим опытом в этом религиозном контексте является опыт отсутствия какого-либо религиозного опыта вообще, т. е. опыт того, что мы больше не являемся затронутыми, встреченными, и уж тем более преображенными божественным⁴.

Мир стал категорически светским и автономным в этой мирскости. При этом подчеркивается, что утрата религиозного опыта – это тоже опыт. Таким образом, характерная черта религиозного опыта современности заключается, по мнению Вельте, в отсутствии религиозного опыта.

Утрата религиозного опыта и опыт отсутствия религиозного опыта связывается с Просвещением, с возникновением той формы современного автономного разума, которая проявляется в формах науки и техники. Опираясь на размышления о технике Хайдеггера и Хабермаса, Вельте подчеркивает, что речь идет о человеческом стремлении автономно управлять всем и вся, создавая видимость богоподобного всемогущества. Наука, а вместе с ней и все рациональные процессы, сами по себе функционируют хорошо и успеш-

³ Ibid. S. 17–18.

⁴ Ibid. S. 21.

но, но у них нет твердого и ясного основания, которое можно было бы рационально объяснить. Таким образом, нашу ситуацию можно описать следующим образом: мы живем в мире, который ярко освещен, и у нас есть возможности и способы справиться с жизнью в свете разума. Мы расширяем этот рациональный мир все больше и больше, казалось бы, границ не существует. В то же время мы находимся в ярко освещенном, но замкнутом помещении, окруженном со всех сторон глубочайшей тьмой, и именно поэтому начинаем задавать вопросы о высшем смысле и первооснове нашего существования. Но мы не находим ответа и только ничто окружает нас. По мнению Вельте, таков фундаментальный опыт, который возникает после утраты религиозного опыта.

В описанной ситуации и возникает опыт ничто. Появляется нигилизм, не столько как теория, но, прежде всего, как выражение живой встречи с небытием. Раскрытие сущностного опыта ничто Вельте связывает с именами Паскаля, Ницше и Хайдеггера. Паскаль упоминает две бездны, перед которыми трепещет наше сердце – бесконечность и ничто. Фридрих Ницше, провозглашая в «Веселой науке» смерть Бога, говорит о последствиях этого события как об опыте ничто и неизбежном наступлении нигилизма. Безумец восклицает: «Не блуждаем ли мы словно в бесконечном Ничто? Не дышит ли на нас пустое пространство?»⁵. Ницше показывает, что этот опыт является фундаментальным опытом всей эпохи, независимо от того, осознают это люди или нет. И, наконец, Мартин Хайдеггер, которого Вельте считает пророческим мыслителем, дает онтологическое описание опыта ничто. В поисках раскрытия бытия и его смысла в сфере человеческого Dasein, Хайдеггер изначально приходит не к бытию, а к ничто. В § 40 «Бытия и времени», анализируя падающее бегство Dasein от себя самого, Хайдеггер в решающий момент обращается к основному состоянию ужаса (Angst). В ужасе, читаем мы, все внутримирное сущее опускается до полной незначимости. Но то, перед чем ужасается ужас, характеризуется словами: «В от-чего ужаса его ничто и нигде выходит наружу»⁶. Однако сведение всего сущего к незначимости не означает мироотсутствия. Напротив, то, что сущее как целое есть, теперь становится очевидным как чудовищное и непривычное, как то, что больше не может быть вписано ни в какие смыслы. Теперь оно поднимается как обнаженное и обескураживающее «то-то и то-то» из бездны ничто. В этом и заключается

⁵ Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 592.

⁶ Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 186.

онтологический смысл ничто, которое в тревоге и ужасе овладевает человеком. Оно изначально позволяет сущему возникнуть в качестве целого в отношении своего бытия. Только из ничто сущее как целое раскрывается как удивительное и несамочувствительное, как «чудо всех чудес». Ничто показывает сущее в его бытии в совершенно новом свете. Бытие сущего может стать заметным только как то, что выделяет себя, является особенным, и, таким образом, как то, что не является самоочевидным. Однако оно может отличить себя и выделиться только из того, что вообще не есть сущее. Это и есть ничто. Ничто первоначально выводит сущее к явленности в его бытии. Об этом также говорится в лекции «Что такое метафизика?» (1929), где мы читаем: «В светлой ночи ужасающего Ничто впервые происходит простейшее раскрытие сущего как такового: раскрывается, что оно есть сущее, а не Ничто»⁷. Речь идет об онтологической значимости ничто, которое проявляет себя так, что оно также может быть названо бытием. Хайдеггер проясняет этот кажущийся непостижимым переворот в «Послесловии к: “Что такое метафизика?”»:

Можно проверить, исчерпывается ли ничто, в котором коренится настроение ужаса, пустым отрицанием всего сущего или, может быть, то, что никогда и нигде не является сущим, открывается как нечто отличающее себя от всего сущего, что мы называем бытием⁸.

Почему ничто раскрывается как бытие? Потому что оно есть «то, что дает всякому сущему гарантию бытия», потому что оно наделяет сущее бытием, одновременно отличаясь от него. Вот почему «ничто, которое позволяет быть, раскрывает и показывает само бытие, одновременно раскрывая и первоначально проясняя бытие сущего»⁹. Так феноменальный характер ничто трансформируется в бытие. После этого шага бытие под завесой ничто больше не является только бытием сущего. Скорее, оно впервые становится «самим собой», раньше, чем сущее, и другое по отношению к сущему.

Вельте также обращается к поэтическим свидетельствам: стихотворению П. Целана «Мандорла» и поэме Т.С. Элиота «Четыре квартета». Элиот предлагает впечатляющее описание современного опыта ничто, тьмы, пустоты и тишины.

⁷ Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Пер. с нем. В.В. Бибикина // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 22.

⁸ Хайдеггер М. Послесловие к «Что такое метафизика?» // Там же. С. 38.

⁹ Welte B. Gott im Denken Heideggers // Welte B. Zeit und Geheimnis. Freiburg im Breisgau: Herder, 1975. S. 263.

О тьма тьма тьма. Все они уходят во тьму,
В пустоты меж звезд, в пустоты уходят пустые
Полководцы, банкиры, писатели,
Меценаты, сановники и правители,
Столпы общества, председатели комитетов,
Короли промышленности и подрядчики...
(пер. А. Сергеева)

Эти строфы свидетельствуют об опыте ничто, который касается и затрагивает всё и вся; никого не минует этот уход во тьму, в конце концов ничто поглощает всех. В стихотворении Целана опыт ничто соотнесен с опытом отсутствия Бога.

В миндале – что стоит в миндале?
Ничто.
Стоит Ничто в миндале.
Стоит оно там и стоит...
(пер. О.А. Седаковой)

Как полагает Вельте, мандорла или миндаль – это мифическое, образное место явления Бога. Поэт смотрит на это место и видит стоящее там ничто. Там, где когда-то был Бог, в наше время стоит ничто. Голоса мыслителей и поэтов убеждают нас в том, что опыт ничто является характерным базовым опытом нашей эпохи, даже когда он подавляется, как это происходит каждый день. Там, где исчезает опыт Бога, а значит, и религиозный опыт в целом, на его место приходит опыт ничто как фактическая основа всех форм современного нигилизма. При этом подчеркивается, что переживание ничто не тождественно полному отсутствию опыта:

Тот, кто переживает ничто, действительно имеет опыт, он сталкивается с чем-то, что воздействует на него, потрясает и трансформирует. Вот почему люди стараются избежать этого опыта¹⁰.

Столкнувшись с ничто, мы, по сути, стремимся ассимилировать его в опыт общий с другими видами опыта, пытаемся овладеть и управлять им. Зачастую размышления о ничто изгоняются как «неэффективные», непродуктивные. Чтобы действительно помыслить опыт ничто, необходимо решение, желание обратиться к самим вещам, к сырым свидетельствам, преодолеть спонтанное отталкивание, которое вызывает идея ничто.

¹⁰ *Welte B.* Das Licht des Nichts... S. 43.

Первом свидетельством опыта ничто Вельте называет небытие, которое ждет нас впереди. Человек существует, но вместе с тем он не будет существовать вечно. Человек переживает это ничто в будущем, не только когда он размышляет о себе и думает о своей смерти, ибо мы сталкиваемся с законом, который имеет универсальный масштаб, распространяясь на все существующее. Используя термин, близкий метафизической традиции, можно сказать, что ничто, возникающее на горизонте бытия, является непосредственным следствием становления, которое охватывает всю сферу существующего, воспринимаемого органами чувств. Ничто, которое предстает как финальный результат существования, определяет сам опыт *Dasein* и опыт познания *Dasein*, проливает свой свет на все, что существует, свидетельствуя о его временности. Ничто находится внутри человеческого существования «как другое по отношению к *Dasein* и принадлежащей ему позитивности, как негация этой позитивности»¹¹. *Dasein* тем самым «обнаруживает себя как место опыта или данности ничто» [Коначева 2021, с. 305]. В феноменологическом анализе противостоящего нам ничто Вельте выделяет «бесконечность и безусловность»¹². Кажется, что у ничто нет конца: тот, кто погружается в него, никогда не сможет вернуться. Оно поглощает все и навсегда. В этом кроется его чудовищный характер: когда мы думаем о ничто, которое ожидает нас в конце нашего существования, оно предстает перед нами как нечто бесконечное, а *Dasein* кажется нам эфемерным и слишком ограниченным. О неизбежности ничто свидетельствует тот факт, ни одна реальность не избегает угрозы небытия. Это утверждение очевидно для всего живого: смерть, которая ведет к ничто, является одним из условий возможности говорить о жизни. Ничто обладает абсолютной властью, оно безусловно. С ничто невозможно примириться, но и бороться с ним бессмысленно. Как бы ни старался человек убежать от него, его очевидность и определенность преодолевают все человеческие попытки его избежать. Человек понимает, что не существует техники, обряда или действия, которые могли бы вернуть то, что забрало ничто.

Вторым свидетельством ничто становится описание небытия за нами. Подобно тому, как мы не будем существовать вечно, а вместе с нами и окружающая нас действительность, очевидно, что мы не существуем от вечности. Тот факт, что мы появились на свет и не существовали вечно, влечет за собой целый ряд отсылок. В самом

¹¹ Welte B. Religionsphilosophie. 5 Aufl. Frankfurt a. M.: Knecht, 1997. S. 89.

¹² Ibid. S. 93.

деле, наше существование – это «мирское бытие» (Welt-dasein). В известном смысле мир возникает благодаря нам: мир возникает там, где есть Dasein, которое его мыслит. Поэтому есть все основания сказать, что тот мир, который возникает через нас, до нас не существовал. Разумеется, речь здесь не идет о физическом наблюдении. Решающим является тот факт, что мир появился для нас, что мы с удивлением открыли его для себя, и до этого не было ничего. Тем самым можно прийти к выводу, что мы как экзистенция и наш мир во всех возможных смыслах имеют позади себя ничто. Размышления Вельте не касаются вопроса о том, длится ли космический процесс бесконечно долго или же он начался в определенный период времени в прошлом. Его интересует то, что мы переживаем возникновение из ничего, и вместе с нами весь мир должен был возникнуть из ничего.

Тем самым везде, где мы осмеливаемся всерьез взглянуть на ничто, мы можем ощутить и пережить нечто от бесконечности и безусловности. Возникает впечатление, что переживаемое таким образом ничто, может быть выражено только негативными словами. Но эта языковая негативность не является совершенно бессмысленной негативностью, поскольку она выражает то, что может произвести на нас сильнейшее впечатление. Ведь возможное впечатление от шока – это нечто положительное. Ничто молчит, более того, оно есть молчание как таковое. Однако это молчание крайне двусмысленно. Возможно, задает вопрос Вельте, оно таит в себе нечто, что остается скрытым от нас во тьме его власти? Или это скорее пустое и бессмысленное ничто?

Вельте предлагает вернуться к феноменологии человеческого бытия в мире, чтобы убедиться в жизнеспособности иного взгляда на ничто. Он пытается обнаружить в круге нашего человеческого опыта опыт, который мог бы помочь нам прояснить загадочную двусмысленность ничто. Если ничто, которое мы переживаем, молчит в высшей степени двусмысленно, то наше собственное существование также говорит: все должно иметь смысл. Субъект испытывает парадоксальную ситуацию: конституируя смысл, он осознает, что как таковой он идет к небытию и радикальной бессмыслице. Речь идет о сопоставлении двух радикальных и противоречащих друг другу утверждений: «Все возникает из ничего и уходит в небытие» и «Все имеет смысл». Решающим моментом в этих высказываниях является связь между «смыслом» и «ничто»: оба принадлежат к целостности человеческого существования и в то же время взаимно отрицают друг друга. Вельте не стремится найти логическую лазейку, разрешающую две противоречивые пропозиции, но пытается понять, как возможно, чтобы Dasein по своей природе было ориен-

тировано на смысл и на его аннулирование. В первую очередь, речь идет о «проверке» согласованности двух терминов, ведь если ничто окажется способным уничтожить постулат смысла или последнему удастся победить ничто, то вопрос будет решен. Вельте демонстрирует силу постулата смысла, отмечая, что он может быть способом сопротивления человека в его неготовности смириться перед лицом доказательства небытия. Остается выяснить, обнаруживается ли в этой неудовлетворенности истинная природа человека, или просто иллюзорное и детское желание не смириться со смертной судьбой, объединяющей все сущее. Доказательство постулата смысла определяется как «этическое»: исчезновение любого горизонта смысла означает, что больше нет правил, определяющих наши действия, и даже правил, определяющих добро или зло. Как утверждает Вельте, мы не можем отказаться от смысла. Фундаментальные этические различия имеют смысл, поскольку эти различия осуществляются посреди бытия, то есть там,

...где существуют конкретные формы сосуществования между людьми, такие как любовь к другим или приверженность справедливости и свободе других¹³.

Можно ли в подобных ситуациях подумать, что они не имеют смысла? Доказательство постулата смысла определено тем самым своего рода этическим императивом: нельзя думать, что зло равно добру. Вельте признает, что здесь невозможно говорить об убедительной аргументации, поскольку мы имеем дело со свободой. Однако он указывает на внутреннюю убедительность этического императива: когда в контексте общения и взаимодействия между людьми мы серьезно погружаемся в опыт личной любви, верности или милосердия, мы можем ощутить, что такие вещи имеют смысл. Если мы «призваны» жить в соответствии с идеей, что все имеет смысл, если этическое доказательство этого принципа требует от нас понимания постулата смысла как различия между добром и злом, и если мы действительно видим, что этот смысл имеет место в этически добрых действиях, мы можем попытаться взглянуть на ничто с другой точки зрения. Если мы обнаруживаем свою жизнь в ее наполненности благим смыслом, возможно, ничто, из которого мы пришли, не является чем-то зловещим и угрожающим, а небытие, к которому мы движемся, не исключает возможности достойной жизни. Тогда можно прийти к выводу, что небытие – это не пустое ничто, а молчаливое и незаметное хранилище смысла целого.

¹³ *Welte B.* Das Licht des Nichts... S. 49.

Бесконечное и безусловное ничто тогда предстает уже не как нечто отталкивающее, но как сила, сохраняющая инстанцию смысла в той мере, в какой она определяет его происхождение и осуществление. Таким образом, мы пришли к позитивному определению ничто как гаранта постулата тотального смысла, получаемого из того факта, что даже перед лицом небытия бытие продолжает иметь смысл. Как назвать эту реальность за пределами бытия? Вельте обращается к терминологии священного и божественного.

Размышление о священном также начинается с доказательства: мы не всегда существовали, ничто не только стоит перед нами, но и является нашим истоком. Сущее, следовательно, не обладает необходимостью. Классическая традиция говорила о «чуде бытия» и видела в постижении того факта, что вещи есть, но могут и не быть, начало философии. Вельте отмечает беспокойство мысли, которая не может жить с тем, что не кажется достаточно обоснованным и объясненным: восприятие существующего идет рука об руку с потребностью в основании самого существования. Но если верно, что потребность в основании есть нечто подлинно человеческое, то можно сказать, что мир в человеке обнаруживает себя как лишенный основания. В *Dasein*, с одной стороны, присутствует удивление перед своим собственным бытием и бытием мира, а с другой – невозможность прийти к убедительной и окончательной причине для такого существования. Проект научного знания, предлагающий причинно-следственное описание действительности, не исчерпывает потребности в основании, и поэтому основной вопрос находится за пределами его специфической компетенции. До тех пор, пока эта потребность выражается в форме «Какое основание имеет эта конкретная сущность?», наука предлагает обоснованный ответ. Но если мы вернемся к изначальному удивлению, то возникает совсем иной вопрос: «Почему вообще существует нечто, а не ничто?». Такой вопрос требует эпистемологического скачка: мы должны перейти в другую область знания, нежели эмпирические науки. К эпистемологической области научного знания не принадлежит возможность исследовать чудо бытия и вопрос о том, почему существует нечто, а не ничто. В этом случае фактически «мысль отправляется не на поиски чего-то в мире, она ищет то, что просто является основанием самого мира в целом»¹⁴. Всеобъемлющий вопрос об основании не может не столкнуться со свидетельством небытия, которое лежит в основе всего существующего. Но речь идет именно о ничто, к которому мы приходим, обнаружив,

¹⁴ Welte B. Religionsphilosophie. 5 Aufl. Frankfurt a. M.: Knecht, 1997. S. 127.

что основание всего сущего не находится в бесконечном продолжении ряда внутримировых причин и следствий. Тогда возможно ничто за нашей спиной скрывает нечто, некое таинственное, всеобъемлющее основание всего. По мнению Вельте, это дает нам право смотреть на ничто не как на чистое отсутствие основания, но как на «тайну, лежащую в основе всего сущего»¹⁵. Мы находимся не в порядке материальной причинности, а в порядке основания в тайне, которая проявляет себя в действительности и становится доступной только для свободы. Эта тайна не может мыслиться как первопричина, удерживающая всю цепь, поскольку она выходит за рамки логики действующей причинности, чтобы быть подлинным основанием. У Вельте «именно размышление над онтологическими основаниями нашего сознания мира (Weltbewußtsein) приводит к пониманию того, что священное является корнем мира и мирности в целом» [Крючкова, Пылаев 2025, с. 184].

Угрожающий лик ничто при ближайшем рассмотрении оказывается хранителем тайны, которая не только не ограничивает реальность, но составляет ее исток и основу. Светящийся лик ничто Вельте определяет как «священную тайну» или «абсолютную тайну», как то, что ускользает из-за своей абсолютной высоты и абсолютной чистоты и в то же время охватывает в своих глубинах нас самих и всю полноту бытия. Священное предстает как изъятое из сущего. Сущее по определению есть то, что получает бытие и что, следовательно, может и не быть. Священное отличается от бытия, оно есть великая тайна, которая ожидает нас в ничто и находится за пределами всех пределов. Подобное ускользание, однако, не является признаком того, что священное отсутствует, скорее это признак его «абсолютной высоты». При этом, священное охватывает изнутри нас самих и тотальность бытия. Абсолютная тайна лежит в основе всего существующего и выступает как высший смысл. Священное приближается в тишине и молитве, оно недоступно эмпирическому или логическому дедуктивному методу науки и не обладает убедительностью, свойственной логике. Оно открывает себя только в согласии с человеческой свободой. Священное приходит к феноменальности в человеке в форме личного обращения, приглашая к согласию, в призыве, который во всей полноте затрагивает человека в его внутренней сущности.

Необходимо также прояснить отношения между Абсолютной тайной и Богом. Вельте пытается обосновать их соответствие, указывая на личный характер Абсолютной тайны и ее божественность. Что означает «личное измерение»? Я признаю личное

¹⁵ Ibid. S. 137.

измерение, когда, вступая в коммуникацию, задавая другому вопрос, обращаюсь к нему «ты». Сам акт вопрошания предполагает свободное движение Я вопрошающего, но также и спрашиваемого «ты». Личное «ты» означает, что я присутствую в себе как свободный, и я приписываю «ты» те же свойства, что характерны для моей свободы. Взаимодействие свободы, с которой сталкивается человек, имеет большое значение для конституирования субъекта как Я. Говоря «ты», я прихожу к знанию о своем собственном бытии. Реляционность вводит субъекта в горизонт смысла, и поэтому личностный характер отношений имеет решающее значение для того, чтобы человек мог ощущать свою жизнь как осмысленную. Сказать кому-то «ты» и услышать «ты» – значит существовать для кого-то и существовать осмысленно. Если священное признано местом, в котором заключен таинственный смысл целого, по мнению Вельте, необходимо думать о нем в личных терминах. Священное может придать смысл моему конкретному существованию только в том случае, если оно способно задавать мне вопросы, и если этот вопрос способен вызвать во мне ответ, говорящий «ты» тайне. Если вечная тайна такова, что придает смысл существованию, то это наделение смыслом может происходить только в диалогической и реляционной форме, а это предполагает наличие двух субъектов, способных сказать друг другу «ты». Диалогический характер священного тем самым предстает не как нечто, навязанное ему извне, это логическое следствие тех предпосылок, которые привели нас к его открытию. Хотя диалогический характер вечной тайны сопоставим с человеческой диалогичностью, она сохраняет свои свойства тайны, а потому характеризуется несоизмеримостью. В любой момент тайна может позвать нас и спросить нас, и в любой момент мы можем обратиться к ней на «ты», но этот диалог происходит именно внутри тайны, и его выражениями являются молчание и молитва. Вельте обозначает еще один способ, с помощью которого становится очевидным личный характер священной тайны. Мы говорили о ней как об основании, из которого все существует, так что даже вступающие в диалог сущие обретают свое конечное основание в священном. Может ли не быть личным основание способных к диалогу существ? Основополагающая тайна не может не мыслиться как основание диалогических отношений и личностного бытия. Будучи тайной, она не перестает быть личностью, к которой можно обращаться на «ты»: «Вечная тайна, конечно, не может быть менее, чем личной, но она может быть непостижимо более»¹⁶.

¹⁶ Ibid. S. 182.

Может ли Абсолютная Тайна, к которой мы обращаемся на «ты», также названа Богом? Это слово, по мнению Вельте, должно быть оставлено священной тайне. Если Абсолют устанавливает отношения с людьми, он становится тем самым их Богом, но «Бог» – это гештальт, подверженный историчности его раскрытия и дарования себя. В своем становлении как гештальта, именно в рамках диалогической и коммуникативной логики его бытия личностью, священная тайна конституируется как «этот» Бог для «этих» людей. Но священная тайна, которая признает себя эпифаническим феноменом, не может войти в историю, не принимая свободно ее правила. И поэтому люди будут конструировать гештальт Бога, подверженный динамизму отношений и исторической эволюции. Тем самым, как справедливо показывает Маркус Эндерс [Enders 2023, S. 91–113], мы приходим к идее личного священного, которое, именно в силу своей самоотдачи, может быть названо Богом, но только из гештальтов, которые конституируют эпифаническое событие божественного в его столкновении с историей тех, кто пережил божественное проявление.

Вельте со всей феноменологической строгостью проанализировал одну из центральных категорий нигилистической культуры – ничто, и попытался показать, как изнутри нее самой можно поставить вопрос о религии и вере. Однако он считает, что его мысль, типичная для нашей эпохи и немыслимая в другую, не находится в разрыве с теологической и философской традицией. Он ссылается на великую традицию апофатического богословия, в рамках которого Бог предстает и переживается как ничто. Упомянув Григория Нисского, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Вельте детально исследует опыт ничто, раскрытый в теологии Майстера Экхарта, для которого «переживание ничто – это определенно опыт и, возможно, даже самый экстремальный и высокий опыт, на который способен человек»¹⁷. В проповеди Экхарта мы читаем: «Если Он (Бог) не есть ни благо, ни бытие, ни истина, ни единица, то кто же Он? Он вообще ничто». Пребывающему в отрешенности становится совершенно ясно, что все понятия, даже самые высокие, редуцируются и растворяются, и остается только «nihtes Niht», чистый простор, необъятная тишина, ничто. Конечно, эти переживания находятся в совершенно ином историческом контексте, чем современный европейский нигилизм. Но тем более значимо, что в конечном счете они ведут к одному и тому же. Вельте постоянно заботится о том, чтобы вписать христианский опыт в рамки культурных перипетий Запада вплоть

¹⁷ *Welte B.* Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1979. S. 88.

до самой последней точки, которую он отождествляет с нигилизмом. Он пытается реконструировать причины нигилизма и показать возможное преодоление нигилизма как такового, но «изнутри» него самого. В результате, Вельте удается продемонстрировать, что христианская традиция в целом обладает богатым миром образов и сложной системой понятий для выражения религиозного опыта. Она облачилась в одежды высокоразвитой метафизики понятий, и это стало характерной чертой западного богословско-религиозного языка. Но с самого начала снова и снова происходит также переживание и выражение чистой негативности, растворяющее все образы и понятия. Как показывает Вельте, речь идет именно об опыте, эта тьма или это ничто появляются, показывают себя, дают себя опыту. Тем самым темное сияние может стать светом с внезапным поворотом к появлению божественности. В таком повороте тьма проясняется и светлеет, не переставая казаться тьмой и небытием. Потому опыт ничто, лежащий в основе современного европейского нигилизма, может быть преобразован в новый религиозный опыт. Ничто обретает позитивный смысл, независимо от негативной формы его переживания. Оно обращается внутрь себя и становится ощутимым как бездна бесконечной жизни, которая придает смысл всему. Тем самым оно становится религиозным опытом. Отвлекаясь от кажущейся полной секуляризации мира и связанного с ней нигилизма, «вечное око может вновь взглянуть на нас в странной форме ничто и повернуть нас к опыту божественного»¹⁸.

Благодарности

Статья подготовлена в рамках проекта «Откровение между смыслом и сверхсмысленным событием, словом и переживанием в немецкоязычной теологии XX века и в русской религиозной философии» при поддержке ПСТГУ и Фонда «Живая традиция».

Acknowledgements

The article was carried out within the framework of the project “Revelation between meaning and super meaningful event, word and experience in twentieth-century German-language theology and in Russian religious philosophy” with the support of the Orthodox Saint Tikhon University for the Humanities and the “Living Tradition Foundation”.

¹⁸ Welte B. Das Licht des Nichts... S. 52.

Источники

- Ницше Ф.* Веселая наука // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 491–571.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
- Хайдеггер М.* Введение к “Что такое метафизика?” / Пер. с нем. В.В. Бибихина // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 27–36.
- Хайдеггер М.* Послесловие к «Что такое метафизика?» / Пер. с нем. В.В. Бибихина // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 36–41.
- Хайдеггер М.* Что такое метафизика? / Пер. с нем. В.В. Бибихина // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 16–27.
- Welte B.* Das Licht des Nichts: von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1980. 70 s.
- Welte B.* Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1979. 268 s.
- Welte B.* Religionsphilosophie. 5 Auflage. Frankfurt am M.: Knecht, 1997. 336 s.
- Welte B.* Zeit und Geheimnis. Freiburg im Breisgau: Herder, 1975. 325 s.

Литература

- Коначева 2021 – *Коначева С.А.* Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века. 2-е изд. М.: РГГУ, 2021. 417 с.
- Крючкова, Пылаев 2025 – *Крючкова О.А., Пылаев М.А.* Феноменологическое обновление метафизики? Бернхард Вельте vs Семен Франк // Вопросы философии. 2025. № 2. С. 179–190.
- Casper 1989 – *Casper B.* Bernhard Welte und Martin Heidegger. Zur Stellung Bernhard Weltes im christlichen Denken des 20 Jahrhunderts // Bader D. (Hg.) Freiburger Akademienarbeiten 1979–1989. München; Zürich: Schnell & Steiner, 1989. S. 267–282.
- Enders 2023 – *Enders M.* Zur Frage nach Gott im Denken Bernhard Weltes. Bernhard Welte in memoriam anlässlich seines 40. Todesjahres // Enders M. (Hrsg.). Das unendliche Geheimnis. Bernhard Welte über die (Un-)Begreifbarkeit Gottes, Bernhard Welte anlässlich seines 40. Todesjahres gewidmet (Schriftenreihe der Bernhard-Welte-Gesellschaft, Jahrgang 2023), Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, 2023. S. 91–113.
- Feige 1989 – *Feige Ing.* Geschichtlichkeit. Zu Bernhard Weltes Phänomenologie des Geschichtlichen auf der Grundlage unveröffentlichter Vorlesungen. Freiburg: Herder, 1989. 293 s.
- Kienzler 1988 – *Kienzler K.* Phänomenologie des Heils. Bernhard Welte // Halder A., Kienzler K., Möller J. (Hg.) Religionsphilosophie. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1988. S. 155–161.

- Schneider 1990 – *Schneider W. Bernhard Welte // E. (Hg.) Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Bd. 3: Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert. Graz: Styria, 1990. S. 305–317.*
- Wenzler 1994 – *Wenzler L. (Hg.) Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie. Freiburg: Katholische Akademie, 1994. 239 s.*

References

- Casper, B. (1989), “Bernhard Welte und Martin Heidegger. Zur Stellung Bernhard Weltes im christlichen Denken des 20. Jahrhunderts”, in: Bader, D. (Hg.) *Freiburger Akademiearbeiten 1979–1989*, Schnell & Steiner, München; Zürich, Deutschland, S. 267–282.
- Enders, M. (2023), “Zur Frage nach Gott im Denken Bernhard Weltes. Bernhard Welte in memoriam anlässlich seines 40. Todesjahres”, in: Enders, M. (Hrsg.), *Das unendliche Geheimnis. Bernhard Welte über die (Un-)Begreifbarkeit Gottes, Bernhard Welte anlässlich seines 40. Todesjahres gewidmet* (Schriftenreihe der Bernhard-Welte-Gesellschaft, Jahrgang 2023), Verlag Traugott Bautz, Nordhausen, Deutschland, S. 91–113.
- Feige, Ing. (1989), *Geschichtlichkeit. Zu Bernhard Weltes Phänomenologie des Geschichtlichen auf der Grundlage unveröffentlichter Vorlesungen*, Herder, Freiburg, Deutschland.
- Kienzler, K. (1988), “Phänomenologie des Heils. Bernhard Welte”, in: Halder, A., Kienzler, K. und Möller, J. (Hg.) *Religionsphilosophie. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie*, Patmos Verlag, Düsseldorf, Deutschland, S. 155–161.
- Konacheva, S. (2021), *Bytie. Svyashchennoe. Bog: Khaidegger i filosofskaya teologiya KHKH veka* [Being. The Holy. God. Heidegger and the philosophical theology of the 20th century], RGGU, Moscow, Russia.
- Kryuchkova, O. and Pylae, M. (2025), “A Phenomenological Renewal of Metaphysics? Bernhard Welte vs Semyon Frank”, *Voprosy filosofii*, no. 2, pp. 179–190.
- Schneider, W. (1990), “Bernhard Welte”, in: Coreth, E. (Hg.) *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Bd. 3. Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert*, Styria, Graz, Austria, S. 305–317.
- Wenzler, L. (Hg.) (1994), *Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie*, Katholische Akademie, Freiburg, Deutschland.

Информация об авторе

Светлана А. Коначева, доктор философских наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; konacheva@mail.ru

Information about the author

Svetlana A. Konacheva, Dr. of Sci. (Philosophy), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bldg. 6, bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125047; konacheva@mail.ru