

Рецепция антропологических идей Мартина Хайдеггера в трактате "Акт и бытие" пастора Дитриха Бонхеффера

Научный руководитель – Резвых Петр Владиславович

Платанова Анна Сергеевна

Студент (магистр)

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Факультет гуманитарных наук, Москва, Россия

E-mail: planksk734@gmail.com

О лютеранском пасторе Дитрихе Бонхеффере (1906 - 1945) написано очень много. «Ни один богослов двадцатого века не вызывал к себе и своей жизни большего внимания, чем молодой немец Дитрих Бонхеффер, погибший от рук нацистов» [1, 219]. Но, конечно, как это бывает в таких случаях, в ореоле его мученической смерти значимость его теоретических построений, в особенности философских, реже обращает на себя внимание. Тем более не удивительно, что его ранние работы, где можно найти очень интересные попытки увидеть благую весть Христа в контексте новаций немецкой философской традиции, до сих пор часто остаются в тени.

В отечественном контексте обсуждение философских истоков его богословского поиска затрудняет еще и отсутствие переводов его ранних академических работ. При этом более поздние богословские тексты, изданные в переводе на русский язык, такие как «Хожделение вслед», «Спротивление и покорность», позволяют догадываться о существенном философском бэкграунде автора. Он же становится очевиден, когда мы обращаемся к оригиналам его квалификационных работ на кандидатскую и докторскую степень. Именно там, во второй из этих диссертации Бонхеффера, можно найти одну из самых ранних и интересных реакций на важнейший философский труд в истории XX века - «Бытие и время» Мартина Хайдеггера, написанную спустя три года после его публикации.

Сам контекст этой рецепции заслуживает нескольких слов. Рассмотрение труда Хайдеггера приводится Бонхеффером в первом разделе его диссертации под названием «Акт и бытие». Эта работа продолжает его первую диссертацию «Sanctorum Communio», посвященную догматическому исследованию сотериологии церкви. Вторая же работа особенно интересна тем, что здесь Бонхеффер отступает от исключительно богословских тем, чтобы уделить внимание философской проекции интересующих его вопросов. Этот трактат имеет подзаголовок - «Трансцендентальная философия и онтология в систематической теологии» - и представляет собой, как охарактеризовал ее Флойд [7, 76], опыт философского богословия откровения. Часть А, в которой уделено большое внимание Хайдеггеру, построена как философская преамбула к основному разделу богословского труда.

Подробность ретроспективы в философский контекст, вероятно, представляет собой довольно типичный сюжет, когда обращение к философии начинается с обнаружения проблем в собственной области интересов. Кризис либерального богословия и попытки предложить новый подход в разговоре об истинах веры в теологии Карла Барта - это тот конфликт, из которого Бонхеффер неожиданно выходит за привычные рамки и пытается поставить все тот же вопрос верующего разума - «как можно говорить об откровении, явленном в Иисусе Христе?» - перед секулярной мыслью. Рассматривая инструментарий, который она предлагает и подвергая его критике, Бонхеффер по ходу сам ищет новые пути для разговора об Истине Христа.

Известно, что, когда Бонхеффер возвратился в Берлин для работы над этой диссертацией, его директор Вильгельм Лиитгерт был убежден, что имеет дело с хайдеггерианцем

[6, 65]. Влияние Хайдеггера обнаруживается и в самом названии трактата. Исследователь творчества богослова отмечает, что Бонхеффер тогда «уже искал обновления богословского метода, но в тот момент, когда он встречается с Хайдеггером, этот поиск внезапно превращается в разговор об «акте» и «бытии» — терминология, которая полностью отсутствует до этой встречи, хотя проблема уже давно поставлена» [5, 11]. Так первой характеристикой нового языка для философии откровения становится способность совместить в себе эти два философских основания. Акт и бытие — это не только теоретические концепты, для Бонхеффера это маркеры двух противоположных ракурсов, которые различают два самых значимых к тому моменту философских подхода — трансцендентально-идеалистический и онтологический. В рамках последнего и разворачивается интерпретация основных идей «Бытия и времени», которая становится кульминацией этой части работы.

Далее я постараюсь кратко описать оценку проекта Хайдеггера в трактате Бонхеффера. Бонхефферу важно, что Хайдеггер начинает свою работу как феноменолог. Он вполне разделяет необходимость преодолеть «естественную установку», которая требует постоянно проверять непосредственную данность на ликвидность, постоянно задаваться по отношению к ней вопросом: а что же из этого есть на самом деле? Феноменологическая установка, в широком смысле вполне усвоенная Бонхеффером, — это установка на «доверие к миру», это позиция, в которой сознание еще не успело разделить данность на «изолированный субъект по одну сторону и изолированное сущее — по другую» [4, 64]. Для Бонхеффера в данном случае и это буквальное значение принципиально важно, поскольку именно согласие с ним позволяет Хайдеггеру, по его мнению, сделать первый шаг по пути возвращения от эпистемологии к метафизике человеческого существования. Если картезианская философия, увлекшись *cogito sum*, забыла, как считает Бонхеффер, поставить перед *sum* вопрос о бытии, то Хайдеггер как раз ратует за его возвращение и настаивает на том, что *sum* обязано заниматься вопросом о смысле своего бытия в мире. Но между присутствием и смыслом бытия, между присутствием и внешним миром, который оно воспринимает, нет субъект-объектных отношений. *Dasein*, присутствие, понимающее смысл, делает это через осознание своего бытия в мире, и оно само уже всегда находит себя в нем, данном ему так же реально, как «я» дано само себе.

Кроме того, феноменологическая установка позволяет Хайдеггеру в глазах Бонхеффера примирить ценные для богослова философские интуиции. В последнем описании отношений человека и мира очевидно прослеживается тенденция к философскому реализму. При этом необходимое прежде доказательство реальности внешнего мира здесь оказывается излишним. Стоит ли доказывать задним числом то, что уже всегда есть, когда мы начинаем что-либо понимать? Более того, бытие у Хайдеггера никогда не может быть понято через сущее само по себе, но всегда только через присутствие, которое есть «сущее способом понимания бытия» [3, 12]. Это идеалистический мотив Я-рефлексии, который здесь оказывается примиренным с тенденцией к реализму. Таким образом первая заслуга Хайдеггера, по мысли Бонхеффера, состоит в признании правоты одновременно и реалистической, и идеалистической интуиции о человеке. Это становится возможно, когда оба — Хайдеггер и Бонхеффер — согласны признать, что тайна смысла человеческого бытия «просвечивает» через человеческое существование, которое само есть «дух в его историчности» [4, 65].

Это решение вопроса на первый взгляд может показаться аналогичным гегелевской модели. Здесь нужно пояснить, что идеалистическая традиция и в особенности гегелевская концепция, главой ранее описывается Бонхеффером как тушиковый путь. С одной стороны, идеализм предлагает нам возможность понимать человеческое существование с точки зрения конституирующего его акта по отношению к трансцендентному, к Богу. С другой же стороны, изначальное отсутствие заданности понятия бытия оставляет для

идеализма возможной попытку определить бытие как бы задним числом. Этот факт для Бонхеффера, во-первых, есть нарушение собственного изначального принципа: полагая границу разуму в отношении трансцендентного (продолжая Канта), мысль в идеализме в итоге завершается ее преодолением. Но самое страшное для Бонхеффера, что эта неверность собственному изначальному намерению влечет за собой и еще одно роковое следствие. Разум, переступая свои границы, просто не оставляет места для откровения, что не только делает гегелевскую философию непригодной для богословия, но и ставит ее в конкурирующую позицию.

У Хайдеггера же Бонхеффер находит не только верное, по его оценке, определения бытия, не заключенное под власть нашего сознания, как это происходит у Гегеля, но еще и очень выдержанное определение присутствия (человека), в котором устранена эта крайность, мешающая усвоить его антропологическую модель в богословии. Присутствие «не является ни прерывным рядом отдельных актов, ни непрерывностью бытия, трансцендентного времени» [4, 65]. То есть обладая свободой действия и при этом целостностью, присутствие не возводится в статус абсолютного духа. «Приоритет бытия, - пишет Бонхеффер, - оказался в конце концов приоритетом бытия-духом, но не так, что дух уничтожает бытие, а так что он “есть” и понимает». Здесь «бытие есть присутствие, “бытие в мире”, существование во временности» [4, 65].

Но этого было бы недостаточно для разговора об откровении. Следующий шаг, который Бонхеффер поначалу разделяет с Хайдеггером - это шаг к конкретной определенности присутствия. У Хайдеггера «на место “чистого трансцендентального сознания” Гуссерля заступает тот, кто конкретно ставит вопрос о бытии. <...> Присутствие же - это всегда мое присутствие» [4, 62]. В этом моем присутствии соотнесенность со временем, осознание принципиальной конечности моего существования обретает значение основной, определяющей характеристики. Для Хайдеггера это краеугольный камень всего проекта экзистенциальной аналитики присутствия. Бытие-в-мире определено конечностью, и она, как печать, задает характер всех концептов, которые его описывают. Так, присутствие как «бытие-в-мире» есть «со-бытие с другими», «бытие-упавшим в люди», «в повседневность» [4, 64]. Бонхеффер здесь дословно следует Хайдеггеру. «Das Man», которое здесь использует Хайдеггер и которое переводят в русской традиции как «люди», - это не просто некоторые, но те, кто, будучи людьми, растворились в анонимности. «Бытие-упавшим в люди» - это первое, в чем естественно находит себя здесь присутствие. Вместо того, чтобы жить в своей подлинности, в соотнесенности со смертью, присутствие находит себя здесь всегда уже отпавшим в безличность. «Наиболее своя возможность быть» - то есть то, к чему, по Хайдеггеру, стремится в этой ситуации человек, который желает вернуться из этой анонимности в себя, к своей подлинности - это ответ на «зов совести», который заставляет присутствие ужасаться своей брошенности и зовет его из «жути» мира обратно к самому себе. Внимание к этому зову и стремление к «наиболее своей возможности быть», согласно хайдеггеровской модели, и есть самое серьезное, на что может решиться в своей ситуации человек. Это в конечном итоге оборачивается для человека «решимостью к смерти», сознательным принятием своей конечности, а своего бытия - как бытия, определенного временем. Этот шаг доступен человеку лишь благодаря тому, что он соглашается свое «бытие-упавшим» в мир взять на себя как свою вину. «Наиболее своя возможность быть» - не уход из этого мира, но обретение в нем целостности, через принятие на себя вины за собственную ситуацию в мире. В этом Бонхеффер видит кульминацию хайдеггеровского описания ситуации человека в мире.

И в этот момент можно видеть, как богослов, до этого очень близко к тексту пересказывавший Хайдеггера, неожиданно резко размежевывается с только что принятой, казалось бы, позицией. Он пишет, что хотя для «богословия должно быть очень поучительно ви-

деть в философии сформированное метафизическое определение отношений между актом и бытием», но рассчитывать на эту систему понятий новой христианской мысли невозможно. Причина одна: здесь понятие «бытия остается замкнутым в себе» [4, 66]. Именно за это будут потом критиковать Хайдеггера К. Ясперс и С.Л. Франк, однако Бонхеффер здесь оказывается первопроходцем. Следствие такого вывода - окончательный вердикт: «Философия Хайдеггера - это сознательно атеистическая философия конечности. Все в ней соотносится с замкнутостью конечности в себе через присутствие. То, что эта конечность мыслится замкнутой, является решающим для экзистенциального анализа присутствия». Даже «понятие бытия Хайдеггера, несмотря на его огромное расширение благодаря открытию экзистенциальной сферы, остается непригодным для богословия». «С постижением в откровении конечности как тварности, то есть открытой для Бога, все понятия бытия должны быть сформированы заново». [4, 66]. Откровение, помещенное в центр этой атеистической модели, может формировать собственный язык выражения на основе такой метафизики человеческого бытия, по мысли Бонхеффера, только через полную революцию понятий.

Что означает такая оценка? Полный отказ, убежденность в совершенной неприменимости и бесполезности такого хода мысли? Значат ли что-то в таком случае собственные слова Бонхеффера, что хайдеггеровский проект поучителен для богословия? Стоит ли всерьез относиться к чуть ли не самому детальному в этом трактате разбору философской позиции? Стоит ли списать лишь на сложность идей тот факт, что именно на материале Хайдеггера Бонхеффер дольше всего занимается безоценочным пересказом?

Даже если именно так и обстоит дело, мне кажется важным все же отметить небеспользность обращения Бонхеффера к Хайдеггеру для выражения его собственной главной идеи. Американский исследователь Кайзер так описывает значение этого преамбула: «Бонхеффер берет только ключ, если можно так выразиться, и использует его, чтобы открыть дверь в перспективы, которые очень мало связаны с фактическими выводами Хайдеггера о значении человеческого существования» [5, 12]. Этим ключом, мне кажется, становится, как это ни странно, доведенный до замкнутой системы отказ мыслить человека без Бога хоть к какой-то мере богоподобным. Здесь человек обретает свою целостность, самостояние, не за счет абсолютизации духа, а как раз через то, что он сознательно принимает свою конечность, обреченность и научается жить в сознании смерти. В мысли Хайдеггера, мне кажется, Бонхеффер находит ту антропологию, которая больше всего соответствует более поздней идее Бонхеффера о «совершеннолетии мира». В этом и обнаруживается совершеннолетие мира - в том, что в нем человек научился перед самыми существенными вопросами своего бытия обходиться без Бога. И теперь задача богослова состоит в том, чтобы на таком фоне заново выразить истину откровения. И действительно - совсем иначе выглядит на фоне бытия к смерти откровение Христа и то новое бытие, которое Он предлагает человеку в этом мире. Нечто существенное разделяя с Хайдеггером, Бонхеффер пытается не просто «оставить место» для Бога. Скорее он пытается зафиксировать в мысли факт чуда Христа, который, воплощаясь, переворачивает все понятия. Со Христом в историю вошел опыт принципиального нового бытия и нового акта, определяющихся открытостью, в сущности открытостью к Богу. И Его взаимной открытостью, свободой Бога, о которой имеет смысл говорить вслед за Бонхеффером, что «Бог свободен не от людей, а для них» [2, 113].

Только так я могу объяснить для себя двойственность отношения Бонхеффера к наследию Хайдеггера в рамках своего богословия. В нем недостаток Хайдеггера в концептуальном плане состоит собственно только в одном: Христос как сущее особым образом бытия оказывается не просто присутствием, спрашивающим о смысле своего бытия; тайна Христа в том, что Он есть, на языке Хайдеггера, «просвет бытия» в каком-то абсолютном

смысле слова, где присутствие уже не определяется конечностью. Тем самым Христос как «новый Адам» [4, 74], новое бытие, рушит все законы функционирования хайдеггеровской системы. Но именно поэтому без нее трудно описать Его явление в мире как чудо. Подтверждение того, что именно попытка выразить чудо Христа есть тот ключ, который находит в Хайдеггере Бонхеффер, я нахожу в словах исследователя Отта, который утверждал относительно Бонхеффера, что «на всех этапах его паломничества христология оставалась внутренним законом его мышления, единой определяющей идеей» [1, 223]. Как очевидно это для его поздних работ, так раскрывается это и здесь, в начале его творчества. Мне кажется, что это основание объясняет и тот факт, что в творчестве Бонхеффера сочетается глубокая богословская настроенность с одновременной свободой в выборе материала и источников для поиска нового языка выражения истины откровения. Потому он, богослов, и оказывается способен оценить такой далекий от очевидных задач богословия проект Мартина Хайдеггера.

Источники и литература

- 1) Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века / О. Розенберг, пер. Черкассы, 2011.
- 2) Метаксас, Э. Дитрих Бонхеффер. Праведник мира против Третьего Рейха. Пастор, мученик, пророк, заговорщик. — М.: Эксмо; Книгоноша, 2012.
- 3) Хайдеггер, М. Бытие и время/М. Хайдеггер. — М.: Ad Marginem, 1997.
- 4) Bonhoeffer Dietrich. Akt und Sein: Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie // Munchen : Chr. Kaiser, 1988.
- 5) de Keijzer, Josh. Lingering Influence Fragmentary Presence: Bonhoeffer's Appropriation of Heidegger's draft // Academia.edu [Электронный ресурс]. — URL: https://www.academia.edu/31077118/Lingering_Influence_Fragmentary_Presence_Bonhoeffer's_Appropriation_of_Heidegger's_draft?email_work_card=title.
- 6) Rumscheidt Martin. The formation of Bonhoeffer's theology // The Cambridge Companion To Dietrich Bonhoeffer Edited by John W. de Gruchy, 50-70. Cambridge Companions to Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- 7) Floyd, Wayne Whitson JR. Bonhoeffer's literary legacy // The Cambridge Companion To Dietrich Bonhoeffer Edited by John W. de Gruchy, 71-92. Cambridge Companions to Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.