

## ИЗ РАЗГОВОРА О БЫТИИ. МЕЖДУ МЕТАФИЗИКОМ И ВОПРОШАЮЩИМ (МАРТИН ХАЙДЕГГЕР И КАРЛ РАНЕР)

Эксплицируется влияние экзистенциальной аналитики Хайдеггера на теологию Карла Ранера. Демонстрируются фундаментальные различия между теологическим вопросом об абсолютном бытии и хайдеггеровским вопросом о бытии как таковом.

**Ключевые слова:** метафизика; экзистенциальный анализ; бытие; сущее.

Философия Мартина Хайдеггера оказала существенное воздействие на развитие теологической мысли XX в. Диалектическая теология в протестантизме, трансцендентальный томизм в католицизме складывались в контексте напряженного диалога с хайдеггеровским философствованием. Темой данной статьи является влияние экзистенциальной аналитики Хайдеггера на метафизику Карла Ранера. В XX в. в католической теологии происходит сложный процесс переосмысления томизма, в рамках которого предпринимаются попытки обновить схоластику на основе антропологической проблематики. К. Ранер в своих многочисленных работах («Дух в мире», «Слушатель слова», «К теологии смерти») обращается к изначальным традициям христианства, сочетая их с различными направлениями философии, пытаясь раскрыть содержание христианских представлений способом, соответствующим мироощущению современного человека. Среди истоков его теологической мысли, помимо богословия Св. Фомы, блаженного Августина и св. Игнатия Лойолы, была философия И. Канта и М. Хайдеггера. Степень влияния философии Хайдеггера на теологическую мысль Ранера оценивают по-разному. Так, автор одной из самых фундаментальных работ, посвященных Карлу Ранеру, Луи Робертс, например, утверждал, «что влияние Хайдеггера на Ранера является почти столь же значительным, как и влияние Маршала» [1. С. 17]; в то же время в предисловии к этой книге сам Ранер писал, что, возможно, доктор Робертс несколько переоценивает это влияние. В любом случае корректная интерпретация влияния Хайдеггера на Ранера должна принять во внимание фундаментальное различие между ними. Это различие можно обнаружить на уровне самых основных вопросов, которые идут дальше простых методологических различий. Разграничение между их основными положениями позволяет прояснить отношение мысли Хайдеггера к философии неотомизма и к метафизике в целом.

Предполагаемое влияние Хайдеггера на Ранера обнаруживается в понятии «слушания» (*hören*), которое играет центральную роль в построениях обоих мыслителей. В работе «Слушатель слова» Ранер сущностно определяет человека как потенциального слушателя слова Бога. Философия религии должна подготовить к этому слушанию, метафизически демонстрируя, что у человека есть эта потенциальная возможность. Поэтому Ранер определяет и теологию (теологию в «позитивном» и фундаментальном смысле как принятие Откровения, а не разработку теоретических положений) как «слушание». Богословие в своей сущности есть «слушание» исторического слова Бога или Его молчания [2. С. 10–11]. Точно так же хайдеггеровская фило-

софия бытия может быть определена как тип размышления, которое является по существу «слушанием», или, лучше, «принадлежностью», хотя, как будет показано, Ранер понимает слушание совершенно иначе. Однако еще более фундаментальным, чем понятие слушания, является для обоих мыслителей понятие бытия. Ранер метафизически подходит к пониманию человека как «слушателя слова» от человеческого предпостижения (*Vorgriff*) бытия. Подобным путем идет и Хайдеггер, разрабатывающий понятие человека как слушателя в контексте продумывания смысла бытия. Различие между понятием слушания в конечном счете основано на различном понимании вопроса о бытии.

В 1940 г. Ранер опубликовал на французском языке эссе «Понятие экзистенциальной философии у Хайдеггера» – небольшое и основанное только на ранних работах. Именно с него мы и начнем, поскольку здесь нашло свое отражение начальное истолкование и оценка хайдеггеровской философии Карлом Ранером. В своем эссе Ранер пытается кратко и просто представить своим читателям общую схему философии Хайдеггера. Он не стремится дать всестороннюю оценку его мысли или сравнить ее с другими философскими системами. Так как Ранер действительно ограничивает область своей статьи, было бы несправедливо рассматривать ее как развернутую интерпретацию, скорее она дает представление об общем видении Ранером философии Хайдеггера определенного периода и обозначает основания теологической критики хайдеггеровской мысли. Имплицитный диалог с Хайдеггером, развернутый в «Слушателе Слова», в значительной степени движется непосредственно от этого основания. В нашей переоценке этого эссе, однако, будет показано, что основание, на котором Ранер базирует свою интерпретацию Хайдеггера, оказывается весьма шатким. Хотя немногие из более поздних работ Хайдеггера были доступны в 1940 г., ряд существенных моментов в ранеровском истолковании тех работ, которые он действительно рассматривал («Бытие и время», «Кант и проблемы метафизики», «О сущности основания» и «Что такое метафизика?»), представляются довольно сомнительными.

Ранер считает Хайдеггера метафизиком. Как метафизик Хайдеггер, согласно Ранеру, спрашивает о бытии как таковом, в его тотальности как о том, что является самым общим. Ранер понимает это рассмотрение бытия в его всеобщности как обращенность к акту бытия; *esse* характеризует все сущее (*ens*). Хайдеггеровское вопрошание о бытии в его тотальности он интерпретирует как понимание *esse* в его объединяющем аспекте, в свете которого возможные объекты могут быть постигнуты и обобщены, и усматривает в нем

ультимативную причину, с которой соотнесены все сущие. Метафизику, поскольку она задает этот вопрос о бытии, можно назвать «онтологией», но поскольку она ищет универсальное основание всего сущего, это – «теология». Поэтому вся философия, начиная с Платона и Аристотеля, в своей основе стремится «к теологическому». Согласно Ранеру, Хайдеггер принимает это наследие – озабоченность бытием как таковым – и делает его своим собственным вопрошанием.

В интерпретации Ранера отличие хайдеггеровского подхода к метафизике заключается в том, что он стремится поместить метафизическое наследие на новое основание. Целая философская традиция от Платона до Гегеля продумывала бытие с точки зрения логоса, как коррелятивное мысли или разуму. Человек был определен как *animal rationalis*, и вопрос о бытии «интерпретировался из логического схватывания бытия мыслью» [3. С. 130]. Ранер утверждает, что новизна Хайдеггера заключается в том, что он задает вопрос о бытии, не определяя это заранее как онто-логию. Таким образом, Хайдеггер помещает вопрос о бытии в новый контекст, не предполагающий определения человека или бытия в терминах логоса, но рассматривающий человека как место, где бытие постигается наиболее фундаментальным способом. Согласно Ранеру, именно поэтому Хайдеггер определяет свою задачу как установление более «фундаментальной онтологии». По той же причине Хайдеггер хочет возвратиться от традиционной отправной точки метафизики к ее истокам в философии досократиков, где бытие еще не было определено в терминах логики. Ранер утверждает, что это более фундаментальное исследование вопроса о бытии принимает форму трансцендентального анализа. В его видении «вопрос продумывается в трансцендентальном плане, когда мы спрашиваем об априорных условиях, которые делают знание объекта возможным», т.е. когда сам исследователь становится объектом исследования [3. С. 129]. Поскольку бытие как таковое недоступно как то или иное единичное бытие и поскольку в чистом виде оно недостижимо, единственный доступ к бытию осуществляется через человека, который должен уже обладать некоторым знанием бытия, чтобы изначально ставить вопрос о нем. Иными словами, по Ранеру, для того чтобы спросить об априорных условиях, которые делают возможным знание бытия, исследователь должен стать объектом исследования.

Ранер отмечает, как важно иметь в виду, что Хайдеггер озабочен исключительно вопросом о бытии. Поэтому трансцендентальная аналитика человека стремится решать вопрос о бытии. Она ни в каких смыслах не превращается в построение варианта антропологии. Вопрос о человеке всегда зависит от вопроса о бытии. Соответственно, Ранер предлагает определить философию Хайдеггера следующим образом: «...трансцендентальное исследование того, что есть человек, поскольку он ставит вопрос о бытии, исследование, которое отклоняет традиционный – исключительно интеллектуальный – подход к этой проблематике, предпринятое с намерением найти ответ на вопрос о бытии вообще» [3. С. 131]. Хайдеггеровское трансцендентальное исследование человека – аналитика че-

ловека как «Dasein». Что Хайдеггер подразумевает под этим термином? По Ранеру, «Dasein» не означает просто «бытие-здесь-сейчас», а скорее собственно человеческое бытие – каждого из нас. Оно неотъемлемо характеризуется через трансценденцию, которая ориентирует человека к бытию и от которой человек получает способность понять себя определенным способом, обрести подлинное отношение к самому себе. В специальной терминологии Хайдеггера понятие «экзистенции» обозначает не просто факт того, что сущее есть, а скорее означает «...человека, поскольку он – в некотором роде объект этого свободного саморасположения» [3. С. 131]. Тем самым экзистенциальная аналитика Dasein предстает как определение общих и формальных структур, которые принадлежат Dasein как способу бытия человека, другими словами как «экзистенции» в ее «открытости» (трансценденции) к бытию. Эти структуры Хайдеггер называет экзистенциалами, анализу которых почти полностью посвящено «Бытие и время». По Ранеру, экзистенциальный анализ разворачивается в двух плоскостях. Первый уровень состоит в феноменологическом описании Dasein как «бытия-в-мире». На втором уровне «бытие-в-мире» редуцируется к его ультимативному смыслу как «бытие-во-времени». «Бытие-в-мире» характеризует экзистенцию вот-бытия. Человек есть, только поскольку он находится в мире. Это «бытие-в-мире» не вторичный процесс, которым вот-бытие как закрытый субъект входит в контакт с внешним миром. Скорее, с самого начала Dasein уже находится за пределами себя в мире и в вещах мира. Бытие-в-мире, согласно Ранеру, состоит в априорной возможности вот-бытия быть непосредственно связанным с вещами мира и с самим миром. Человек с самого начала открыт для всей тотальности мира, и вся тотальность мира дает человеку право выхода за свои пределы.

Ранер объясняет, что это «бытие-в-мире» имеет три аспекта, которые описаны Хайдеггером как понимание (*Verstehen*), брошенность (*Geworfenheit*) и падение (*Verfallenheit*). Первый термин относится к утверждению Хайдеггера, что Dasein не присутствует в себе статическим знанием свойств, а скорее предстает как набросок, понимание бросает бытие вот-бытия на его ради-чего. В понимании экзистенциально лежит бытийный способ вот-бытия как умения быть, человеческий способ постижения и схватывания себя, схватывания и реструктурирования его собственной способности быть. Благодаря подобному пониманию Dasein всегда оказывается поставленным под вопрос и таким образом присутствует в самом себе. Ранер отмечает, что согласно Хайдеггеру эта устремленность Dasein к его «субъективным возможностям» должна всегда начинаться с прошлого вот-бытия, прошлого, которое наложено на вот-бытие и в котором оно не удерживается. Расположение бытия как основополагающую структуру Хайдеггер характеризует через понятие брошенности бытия Dasein на «ради-чего и вместе на значимость». Кроме того, разомкнутость понимания вовлекает вот-бытие в вещи мира до такой степени, что вот-бытие становится их добычей, поработается ими. Это порабощение Хайдеггер называет падением. Понятие «бытия-в-мире» как *Verstehen*, *Geworfenheit* и *Verfallenheit* суммируется в термине «забота» («*Sorge*»).

Переход ко второму уровню анализа – редуцированию Dasein к его ультимативному смыслу – происходит, когда, с одной стороны, показывается, что собственная и строгая возможность, принадлежащая вот-бытию, является определенной возможностью своей собственной невозможности, смерти, и, с другой стороны, отмечается, что тремя аспектами заботы становятся элементы человеческой длительности: будущее, настоящее и прошлое. Длительность здесь не отсылает к исчислимому «времени», а скорее определяется из основания такого времени во временной структуре Dasein как разомкнутости-вперед-к своим-собственным-возможностям или будущему в его зависимости от прошлого, в которое оно было брошено, реализованного в настоящем как ответе на привлекательность будущего и ограниченность прошлым. Ранер подводит итог: для Хайдеггера Dasein как забота и бытие к смерти темпорально в своей собственной структуре. Вот-бытие конечно по своей сути. Обрисовав в общих чертах общую структуру хайдеггеровской экзистенциальной аналитики Dasein, Ранер возвращается к исходному вопросу – что есть бытие как таковое? – и утверждает, что «Бытие и время» в собственном смысле непосредственно не решает этот вопрос, оставляя ответ на него предполагаемому второму тому. Поскольку Ранер не видит возможности извлечь ядро метафизики Хайдеггера из «Бытия и времени», он пытается обнаружить в работах «О сущности основания» и «Что такое метафизика?» «догадки» о возможном ответе Хайдеггера на вопрос о бытии.

Dasein, отмечает Ранер, является «бытием к смерти» – проекцией прошлого и настоящего к будущему вот-бытия. Это проектирование – не собственность Dasein, скорее оно является непосредственным действием человеческого бытия. Исходный способ проектирования или предварительного схватывания раскрывается не в теоретическом знании, представленном в терминах логики, но в опыте или настроении, которое Хайдеггер называет ужасом. Это настроение показывает ничто как окончательную реальность вот-бытия и как то, во что вовлечено вот-бытие. Трансценденция вот-бытия, его выхождение за пределы сущего оказывается выдвинутостью к ничто. Поэтому Ранер утверждает, что Хайдеггер идентифицирует чистое бытие и чистое ничто. Следовательно, все сущие как причастные ничто необходимым образом конечны. Ранер полагает, что подобное представление, по всей вероятности, не дает возможности поставить вопрос о существовании Бога. Онтология Хайдеггера не предполагает чистое Бытие, позитивно превосходящее все конечное как таковое.

Хотя кажется, что хайдеггеровская мысль не оставляет места для идеи Бога, Ранер отмечает, что сам Хайдеггер подчеркивал, что его анализ не говорит что-либо «за» или «против» возможности Бога. Ранер утверждает, что невозможно до завершения его онтологии сказать наверняка, придаст ли это метафизике «смысл, который является радикально атеистическим или глубочайшим образом религиозным» [3. С. 137]. Все, что мы можем сделать, это отметить, что до настоящего времени экзистенциальная аналитика Dasein логически видится не как онтология, а как онтохроника (Ontochronic) – «наука, которая показывает, что смысл

всего сущего как такового и, в конечном итоге, смысл бытия сводится к ничто» [3. С. 136].

Ранер не пытается проанализировать мысль Хайдеггера с христианской точки зрения, но он действительно достаточно полно объясняет, что подразумевается в предположении, что окончательное завершение философии Хайдеггера будет или радикально атеистическим, или глубоко религиозным. Окончательный вариант хайдеггеровской онтологии положит основание для атеизма, если последним словом его антропологии будет ничто. С другой стороны, Ранер утверждает, что философия Хайдеггера могла бы стать фундаментом для глубоко религиозного представления, если аналитика Dasein на ее завершающей стадии обнаружит бесконечность абсолюта как первое априори человеческой трансценденции и откроет истинную судьбу человека в выборе между вечным небытием и вечной жизнью перед Богом. В этом случае хайдеггеровская аналитика человека как исторического сущего как «конечного творения» и темпорального сущего, дает возможность отсылки к Откровению. Потрясти человека, освободить его от власти чистой идеи и бросить его в собственное существование и историю, как это делает Хайдеггер, означает подготовить его к восприятию экзистенциального, исторического факта – божественного Откровения, к открытости «Богу Авраама, Исаака и Иакова».

Это описание может послужить прекрасным введением в философию религии, развернутую в работах «Дух в мире» и «Слушатель Слова». В «Слушателе Слова» Ранер стремится положить основание для философии религии, следующей принципам томизма. Уникальность этой цели состоит в том, что здесь решается вопрос, нигде явно не изложенный Св. Фомой. Ранер предполагает, что природа подобной философии религии могла быть наиболее ясно определена, если мы сравним ее с богословием. Для этого необходимо задать вопрос об отношениях этих двух наук. Вопрос отношений между науками является в конечном итоге вопросом об их общем основании. Ранер называет науку, которая служит основой для всех других наук и предоставляет им их априорные принципы независимо от того, являются ли эти принципы самосознательными – метафизикой. Следовательно, вопрос об отношениях между философией религии и теологией можно считать метафизическим. Кроме того, любой род науки является деятельностью человека. Таким образом, вопрос об отношениях между философией религии и богословием в конечном итоге рассматривается как метафизический вопрос о природе человека. В статье о Хайдеггере Ранер назвал его трансцендентальным.

В своих попытках глубже исследовать эту тему Ранер обнаруживает серьезные трудности: «Для классической христианской философии религии... знание Бога... не статическая, самодостаточная наука, но глубокий элемент онтологии вообще» [4. С. 7]. Но если это верно, философия религии как онтология (или метафизика бытия) тождественна науке, в которой она находит свое основание. Тем самым, вопрос философии религии становится вопросом о «самоучреждении метафизики», «вопросом о том, почему человек стремится к метафизике и бытию и как человеческая метафизика может достигать Бога» [2. С. 8]. Если эта философия

фия религии должна быть действительно «философией», а не «теологией», не может быть никакого вопроса о ее оправдании или прояснении с помощью божественного Откровения. С другой стороны, если теология действительно должна быть «теологией» и не «философией», то философия религии не может просто априорно редуцировать Откровение к тому, что обнаружено разумом. Чтобы утвердиться, философия религии должна спросить, есть ли какая-нибудь «причина» предположить, что человек – потенциальный слушатель божественного Откровения. Постановка такого вопроса – дело философии, но она также кладет основание для богословия – актуального слушания откровенного слова, указывая человеку, должен ли он искать такое откровенное слово в истории. Ранер предполагает, что именно философия религии может показать, что человек по самой его природе – потенциальный слушатель возможного Откровения Бога в истории.

Ранер описывает метод, с помощью которого он хочет достичь своей цели в терминах, сходных с теми, которыми он описывал хайдеггеровскую экзистенциальную аналитику. Он предполагает разработать метафизическую аналитику человека, основанную на человеческой способности услышать слово Бога, которое адресовано человеку как Откровение неизвестного Бога, позволяющего появиться человеческой истории. Однако, чтобы поставить вопрос метафизически, необходимо поставить вопрос о бытии.

Ранеровское исследование вопроса о бытии человека базируется на трех суждениях метафизической антропологии, которые составляют сущность его философии религии: 1) «человек – дух (характеристика, которая описывает его целостное бытие как человека), и таким образом имеет ухо, которое открыто для любого слова, которое может исходить из уст Вечного» [2. С. 67]; 2) «человек – то экзистентное сущее, которое предстоит в свободной любви перед Богом возможного Откровения... (и кто) внимают речи или молчанию Бога в той мере, в которой он открывает самого себя в свободной любви к этому посланию божественных слов или молчания» [2. С. 108]; 3) «человек – то экзистентное сущее, которое должно слышать историческое Откровение Бога, данное в истории и, возможно, в человеческой речи» [2. С. 161]. Эти три положения религиозной антропологии и философия религии, которую они конституируют, основаны на ранеровском понимании бытия, которое открывается человеку через доконцептуальное, нетематическое схватывание и в то же самое время скрыто от человека из-за его конечности. Именно здесь проявляется существенное различие между Ранером и Хайдеггером. Ранер начинает свою аналитику бытия человека в манере, которая кажется подобной хайдеггеровскому рассмотрению вопроса о бытии. Метафизика спрашивает о бытии того, что есть. Она спрашивает об последних причинах, ультимативной причине действительности. Этот вопрос неизбежен: «Мы вынуждены спросить: Что есть бытие того, что есть» [2. С. 34]; и именно как люди мы вынуждены спрашивать. Ранер более полно развивает это понятие в «Духе в мире». Там он замечает, что человек существует как вопрос, и это спрашивание нередуцируемо. Ранер утверждает, что человек обязательно спрашивает,

поскольку бытие во всей его тотальности дано ему только как нечто, о чем вопрошают. Онтологической импликацией того факта, что человек обязательно задает вопросы, становится для Ранера вывод о том, что человек существует как вопрос о бытии в его тотальности. Таким образом, вопрос о бытии как вопрос, поставленный человеком, – отправной пункт метафизики.

Поскольку невозможно спрашивать об абсолютно неизвестном, по Ранеру, тот факт, что человек ставит вопрос о бытии, подтверждает возможность априорного схватывания бытия вообще. Каким образом возможно такое предварительное знание бытия? Мы схватываем *argiōi*, объясняет Ранер, «человеческое мышление всегда сопровождается невыразимым знанием бытия как условием всего знания существующего индивида» [2. С. 36]. Далее Ранер отмечает, что возможно спрашивать о бытии только в той мере, в какой оно познаваемо. Он выводит томистское положение: познаваемость – самая фундаментальная характеристика бытия. Вещь, которая есть, и возможный объект познания составляют одно, бытию того, что есть, свойственна познаваемость. Это подразумевает томистский принцип, согласно которому бытие познающее и бытие познаваемое находятся в изначальном единстве. Смысл знания здесь не сводится к выведению внутреннего содержания вовне, но скорее представляет «познающую соотношенность бытия с самим собой». Для Ранера, «сущностью бытия является бытийная соотношенность с самим собой» или «освещенность» бытия для самого себя как «субъективности» [2. С. 37–44].

Ранер утверждает, что хотя человек может вывести единство бытия и познания из факта своего существования как вопрошания о бытии, доступность бытия вопрошанию, т.е. тот факт, что человек не является абсолютным «само-присутствием», и должен ставить вопрос о бытии, уводит от любых форм пантеизма или безосновного идеализма. «Человек имеет бытие», но он не есть чистое абсолютное бытие. Человек конечен. От этого положения Ранер приходит к томистскому суждению о том, что бытие «аналогично». Этим термином Ранер хочет показать, что степень самоприсутствия или самоосвещенности изменяется от одного сущего к другому. Конечное сущее есть, но только в той степени, в какой оно «причастно бытию», у него есть потенциальная возможность для самоприсутствия.

Но что же есть бытие как таковое, описанное Ранером как самоосвещенность, и аналогически отнесенное ко всем сущим? Более того, что составляет отношение человека к бытию? Ранер предполагает, что ответы на эти вопросы могут быть получены из анализа акта суждения. В каждом суждении предикат утверждает нечто о субъекте. Кроме того, в той мере, в какой суждение верно, оно само утверждает нечто, независимое от процесса суждения. В этом процессе человек устанавливает объект своего суждения как нечто отличное и независимое от его суждения и тем самым отличным и независимое от него самого. Таким образом человек конституирует самого себя как субъект, противоположный объекту. Как субъект он в состоянии возвратиться к себе, только отталкиваясь от объектов, с которыми он находится в первоначальном единстве. Только через познавательный процесс человек оказывается способ-

ным постигать себя как субъект, который существует в самом себе и свободен. Теперь перед Ранером встает вопрос: что является «последней причиной возможности человека в его существовании-в-самом-себе занять позицию, отличную от вещей, которые он абстрагирует в сознательном суждении мысли?» [2. С. 56]. Он утверждает, что в целом этот вопрос – только другая сторона знакомой проблемы схоластической философии. В каждом суждении вещь утверждается как «та» или «эта». Это также верно для деятельности человека, если мы рассматриваем ее более широко. Человек всегда имеет дело с конкретной вещью, тем или этим. Способность схватывать ту или иную единичную вещь предполагает способность подводить ее под общее понятие, т.е. способность поднять чувственное восприятие к уровню понятия. В эпистемологии томизма это и называется «абстракцией». Тем самым, спрашивать об условии возможности человеческого «существования-в-самом-себе» – означает спрашивать о возможности абстракции.

Ранер описывает абстракцию как способность отделить «чтойность» от любого конкретного «что». «Абстракция, таким образом, – признание неограниченности чтойности, которая дана в единичной чувственной вещи» [2. С. 58]. Теперь для того, чтобы поднять чувственное восприятие единичного «этого» до признания неограниченного «этого», интеллект должен схватить единичное как «ограниченное». Но для того, чтобы обнаружить этот «предел», разум должен схватывать единичные вещи в соотношении с чем-то большим. Под «чем-то большим» Ранер подразумевает бытие вообще. Описанный выход за пределы единичного он назовет «предпостижением» (*Vorgriff*). В каждом акте познания единичного интеллект всегда простирается за пределы единичного объекта, и таким образом не просто схватывает застывшую чтойность, но познает объект в его ограниченности и соотносении с тотальностью всех возможных объектов.... Предпостижение – условие возможности универсального понятия, абстракции, которая в свою очередь является тем, что делает возможным объективацию данных чувственного восприятия и сознательного «существования-в-самом-себе» [2. С. 59].

Ранер утверждает, что непосредственный объект этого предпостижения не может быть объектом в таком же смысле, как те предметы, которые сделались познаваемыми через само предпостижение. Кажется, что это утверждение близко позиции Хайдеггера, который, как известно, подчеркивал, что бытие не подобно сущему. Но именно в дальнейшей разработке этого априорного схватывания Ранер сознательно отличает свои положения от хайдеггеровских. Как был отмечено ранее, Ранер полагал, что в работах Хайдеггера вот-бытие как трансценденция к бытию по сути становится трансценденцией к ничто. Это утверждение, как оно было разработано в работе «Что такое метафизика?», было основано на аргументе, что отрицание может быть основано только в предшествующем понимании ничто. Ранер здесь утверждает прямо противоположное – понятие отрицания является производным от человеческого предпостижения абсолютного бытия, а понятие не-бытия производно от представления об отрицании. Почему? Ранер утверждает, что человеческое познание

связано с тем, что *есть*, а не с тем, чего нет, поскольку все знание начинается с чувственного восприятия. Если знание ограниченности объектов знания может быть объяснено с точки зрения предпостижения бытия как позитивного движения мысли, нет никакой необходимости постулировать трансценденцию к ничто. Но, продолжает Ранер, было уже показано, что сущие *есть* в той мере, в какой у них «есть бытие». Они схватываются не в понятиях ничто и ничтожения, но в терминах совершенства и чистого абсолютного бытия. Ранер утверждает, что это может быть выведено из вопроса о бытии, из суждения и из свободы деятельности человека. «В той мере, в которой суждение и свободное действие являются необходимой частью человеческой экзистенции, предпостижение бытия, чистое и простое во внутренне присущей ему бесконечности, становится частью фундаментальной конституции человеческого существования» [2. С. 63]. Поскольку Ранер уже исключил возможность пантеизма, бытие, которое обладает бытием в абсолютном смысле, несомненно должно быть самим Богом. Бог постулируется с той же самой необходимостью, как и само предпостижение. Он оказывается тем сущим, которое подтверждает абсолютное «обладание экзистенцией». Предпостижение никогда не представляет объект вообще, в его «одинокой» единичности. Напротив, в этом предпостижении (как необходимом и всегда уже актуализированном условии каждого акта человеческого познания и каждого человеческого действия) существование экзистентной вещи уже подтверждено абсолютным бытием (т.е. Богом). В предпостижении непонятно утверждается причина существования сущего. Таким образом, Ранер утверждает, что из самого движения человеческого разума мы в состоянии установить существование Бога.

Отсюда не трудно понять, почему Ранер отклоняет любую метафизику, которая утверждает, что отрицание должно быть основано на трансценденции к ничто. Благодаря предпостижению абсолютного бытия субъект способен воспринимать конечные сущие как ограниченные. Отрицание, тем самым, становится производным из рассмотрения «меньше» или «предела» с точки зрения «больше» или «полноты», понятие не-бытия также получено из предпостижения *esse absolutum*. Не-бытие не предшествует отрицанию, скорее предпостижение в своей отнесенности к безграничному само по себе уже есть отрицание конечного в той мере, в которой оно как условие возможности познания конечного, одновременно это конечное превосходящее, собственно и раскрывает его конечность. Утверждение сущности, которая сам по себе неограниченна, является, тем самым, возможностью для отрицания, а не наоборот. Таким образом, мы не обязаны принимать трансцендирующее отношение к не-бытию, которое, предшествуя всякому отрицанию и обеспечивая его основание, должно впервые раскрыть конечность существующих вещей. Позитивная безграничность трансцендентального горизонта человеческого знания автоматически показывает конечность всего, что не заполняет этот горизонт.

Эти размышления приводят Ранера к заключению, что человек по своей природе – дух, который способен

подтвердить существование Бога; благодаря аналогии бытия, у него есть потенциальная возможность для углубления знания о Боге: «человек есть абсолютная восприимчивость для чистого и простого бытия». В дальнейшем анализе Ранер утверждает, что хотя бытию свойственна освещенность, его схватывание человеком с необходимостью ограничено из-за человеческой конечности. Кроме того, Бог как абсолютное бытие должен быть продуман как свободный дух, который мог бы открыть человеку о себе больше, если бы на то была его божественная воля. Благодаря самой природе восприимчивости человека как соединения тела и духа, местом такого свободного Откровения должна быть человеческая история человечества, а способом Откровения становится чувственное слово (понятое в его самом широком значении – и как слово и как акт). Поэтому, если Бог говорит, у человека есть потенциальная возможность для «слушания» такого исторического слова. Философия религии, в свою очередь, может показать человеку его потребность искать такое слово в истории.

Здесь можно подвести предварительный итог. Ранер утверждает, что Хайдеггер – по сути метафизик, стремящийся разработать новую, более фундаментальную онтологию через трансцендентальный анализ человека как того сущего, которое с необходимостью ставит вопрос о бытии. Однако в своем анализе хайдеггеровской мысли Ранер приходит к заключению, что человек трансцендирует к ничто. В «Слушателе Слова» также предпринята попытка экзистенциальной аналитики человека, спрашивающего о бытии. Так же как и Хайдеггер, Ранер утверждает, что человек способен поставить вопрос о бытии, потому что у человека уже есть понимание бытия как такового. Как и Хайдеггер, он полагает, что бытие, которое человек предпоставляет, радикально отлично от всего сущего. Но, в отличие от Хайдеггера (как он его понимает), Ранер подчеркивает, что ультимативный смысл бытия не сводится к ничто, но является Богом, схватываемым в устремлении всей человеческой природы к чистому и абсолютному бытию. Бог составляет не только объект деятельности человека, но что гораздо более значимо, – условие ее возможности. Как соединение тела и духа человек обладает потенциальной возможностью получить Откровение от Бога, если оно будет дано. Человек, таким образом, – потенциальный «слушатель» божественного слова.

Ранеровская интерпретация онтологии Хайдеггера в рассмотренной статье и его имплицитное опровержение хайдеггеровского «нигилизма» в «Слушателе Слова» предполагает, что Хайдеггер, как и сам Ранер, спрашивает о «бытии как таковом в его самых общих и целостных аспектах». Под «самым общим» понимается «очевидный простой факт бытия, *esse*, присущего каждому *ens*», целостные аспекты означают «снова *esse* как аспект объединения, под которым каждый возможный объект может быть схвачен, увязан с его окончательным объяснением» [3. С. 128]. Тем самым Ранер спрашивает о «сущем как сущем» (*ens qua ens*), так же как Аристотель и Св. Фома. Различие с традицией заключается только в том, что он основывает свою метафизику на трансцендентальном анализе. При этом он предполагает, что у Хайдеггера та же самая проблематика. Но развитие хайдеггеровской мысли достаточно

ясно демонстрирует, что его понимание исходит из совсем другого вопроса.

Во «Введении в метафизику» Хайдеггер отмечает, что наука, которую традиционно называли метафизикой, всегда спрашивала о бытии сущего. Подобная постановка вопроса (на что указывает и Хайдеггер, и Ранер) привела к двум различным следствиям. В одном способе рассмотрения стремятся понять или представить то, что является общим для всех сущих – бытийность, или, в терминологии томизма, *esse*. Такое исследование называют «онтологией». В другом ищут понимания бытийности сущего в терминах причины или достаточного основания, которым для Ранера является *esse absolutum* (Бог), и это называют «теологией». В обоих способах вопрошания спрашивают о сущем, или о конечных сущих. Хайдеггер утверждает, что он задает совсем другой вопрос. Он спрашивает не просто о бытии, но о бытии как таковом в его отличии от сущего, что отличается от вопроса о бытии, как он поставлен у Ранера. Хайдеггер полагает, что поскольку метафизика в обычном смысле этого слова вопрошает о бытии сущего (*ta physika*), ее можно назвать физикой: «...также и в учении о бытии как *actus purus* (Фома Аквинский), и как абсолютном понятии (Гегель), как вечном возвращении одной и той же воли к власти (Ницше) метафизика остается безоговорочно «физикой» [4. С. 15]. Собственно хайдеггеровский вопрос о бытии как таковом имеет иную сущность и иное происхождение, чем вопрос, который задавали метафизики разных эпох.

Хотя это положение стало более очевидным в поздних работах Хайдеггера, именно такая постановка вопроса о бытии вела его мысль с самого начала. Речь не идет о том, что Хайдеггер постепенно освобождается от метафизического понимания бытия. Скорее с самого начала возникло различие между его проблематикой и метафизической традицией, ставшее более явным после «поворота». Однако это различие упускается, если экзистенциальная аналитика *Dasein* интерпретируется (как в эссе Ранера), подобно системам Канта, Декарта или Гегеля, как попытка поместить метафизику на новое основание. Конечно, во введении к «Бытию и времени» Хайдеггер описывает свою задачу как разработку «фундаментальной онтологии» через «экзистенциальную аналитику *Dasein*». Но он также подчеркивает, что фундаментальная онтология фундаментальна не потому, что, как полагает Ранер, она основывает знание бытия на новом фундаменте, и не потому, что она по-новому задает вопрос о сущем, но потому, что она задает вопрос более изначальный, чем любой вопрос о сущем. Цель «Бытия и времени» состоит не в том, чтобы положить основание для ответа на вопрос о бытии или задать этот вопрос новым способом, но в том, чтобы ответить на вопрос о бытии как таковом.

Таким образом, можно сказать, что подходы Ранера и Хайдеггера существенно различаются и даже противостоят друг другу уже на уровне постановки вопроса. Необходимо подчеркнуть, что это различие первично, хотя оно неотделимо от вопросов методологии. Очень часто в католических оценках хайдеггеровской философии предполагают, что реальное различие между метафизикой томизма и феноменологией Хайдеггера заключается в том, что последний, из-за ограничений

его метода, не может идти в рассмотрении вопроса о бытии так далеко, как это может метафизик. Эта интерпретация подразумевает, что ограничения этой методологии первичны по отношению к эпистемологическим предпосылкам. Ранер, например, не замечает, что есть причина того, почему Хайдеггер не мог сделать шаг за пределы фундаментальной онтологии к вопросу о Боге, шаг, который без всяких сомнений делает сам Ранер как последователь Фомы Аквинского. Его интерпретация предполагает, что хотя метод Хайдеггера отличен от метафизики, постановка вопроса – та же самая.

Как было показано, вопрос отнюдь не тот же самый, или, по крайней мере, из анализа хайдеггеровских работ следует, что он иной. Вопрос о бытии, как его продумывает Хайдеггер, – это вопрос о бытии как таковом. Это вопрос о той открытости бытия, в которой раскрыты все сущие. Это не вопрос о представлении «бытийности» сущих, рассматриваемый либо в терминах са-

мого сущего, либо из перспективы высшего сущего (Абсолюта, или высшего бытия), которое является их причиной. Фактически вопрос о бытии не является вопросом о присутствии какой-либо сущности. Это вопрос о том, что не есть сущее, о чем нельзя мыслить как о сущем, но что, однако, как являющееся проявлено в сущем. Это вопрос, который находит свое разрешение в человеке, спрашивающем-принадлежащем бытию. Если это верно, нехайдеггеровское понимание бытия определено его методом, но его метод определен непосредственно самим вопросом. Хайдеггер не совершает метафизическое движение за пределы бытия к Богу, потому что он полагает, что такое движение происходит из радикального непонимания бытия. Это не означает, что если мы принимаем хайдеггеровский анализ, нужно оставить проблему Бога и философию религии, скорее необходимо продумать их на более фундаментальном уровне.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Roberts L.* The Achievement of Karl Rahner. N.Y., 1967.
2. *Rahner K.* Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. München, 1963.
3. *Rahner K.* The Concept of Existential Philosophy in Heidegger, trans. Andrew Tallo // *Philosophy Today*. 1969. № 13. P. 126–137.
4. *Хайдеггер М.* Введение в метафизику. СПб.: НОУ – Высшая религиозно-философская школа, 1997.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 16 октября 2009 г.