

М. ГАЙДЕГГЕР: ТЕОЛОГІЯ ЯК ПОЗИТИВНА НАУКА

Г. Д. Ємельяненко

кандидат філософських наук, доцент
кафедри філософії, соціально-політичних та правових дисциплін
Донбаського державного педагогічного університету (Донецьк, Україна)
Kerol-Anna@bigmir.net

Анотація

Анна Дмитриевна Емельяненко. М. Хайдеггер: теологія катологічна як позитивна наука.

Стаття розглядає релігійні основи на філософське мислення на Мартин Хайдеггер і його відношення до теології, спеціально хайдеггерівське визначення теології катологічної, позитивної. Розглядається її змінюваність і неоднозначність на хайдеггерівську інтерпретацію взаємозалежності між філософією і теологією, яку, по думці автора, визначає її неоднозначність і суперечливість на концепції німецького філософа.

Ключові слова: фундаментальна онтологія, феноменологія релігії, екзистенціальна теологія.

Annotation

Anna Emelianenko. Heidegger: theology as a positive science. The article examines the religious foundation of philosophical thought of Martin Heidegger and its relation to theology, in particular, Heidegger's definition of theology as ontic, positive science. Observed variability and ambiguity of interpretation interdependence between philosophy and theology, which is defined as ambiguous and contradictory concept of the German thinker.

Keywords: fundamental ontology, phenomenology of religion, existential theology.

Постановка проблеми. Останнім часом у науковій релігієзнавчій та історико-філософській літературі спостерігаємо міжнародну дискусію щодо приналежності філософії М. Гайдегера (1889-1976) до релігійного й теологічного мислення. Деякі стверджують, що його ідеї не менше ніж творчість С. К'єркегора вплинули на становлення та формування екзистенціальної теології ХХ століття. Ця теза абсолютно нівелює відому й усталену позицію щодо приналежності фундаментальної онтології М. Гайдегера до „атеїстичного крила екзистенціалістської філософії, яке, начебто, кардинально розходиться з теологією, богослов'ям та релігією [8]. У своєму пізньому автобіографічному тексті, що був надрукований під назвою «Мій шлях до феноменології» М. Гайдеггер дійсно писав про те, що кожного разу, продумуючи апіорні підстави своєї онтології, він або зближував у своїй концепції поняття Бога з цілісністю сущого, то відступав з цієї позиції, й зрештою зазначив, що «Бог є виявом Буття», хоча й не відноситься до сущого, а у пізніх своїх працях взагалі прийшов до висновку, що «Бог є суще», яке «відповідає апіорним онтологічним структурам, у яких відкривається й тлумачиться у своєму бутті» [7, 147].

Перші статті Гайдегера, написані ним для часописів «Allgemeine Rundschau» та «Akademiker» (орган католицького Союзу випускників вищих навчальних закладів Німеччини) й дійсно культивували позицію ультраконсервативного католицизму. У цих статтях Гайдеггер пропонував проект боротьби проти «суб'єктивістської гордіни модернізму», критикував модерністський «духовний і моральний суверенітет его» та безперервне саморозгортання людського Я. Місцем існування справжньої істини вбачалася ним саме Церква як живе співтовариство віруючих, а віра таку істину описувалася не як сентиментальне релігійне почуття у душі Шлейєрмахера, а як жорстка вимога, що пред'являється людині Всевишнім. «Гайдеггер, – як стверджує у цьому зв'язку С. Коначева, у цій ситуації – проповідував революційне повернення до глибин теїстического світогляду, яке стає для нього формою героїчної боротьби християнського вояка, що несе свій хрест на священному шляху у царство Боже» [7, 23].

Сьогодні стверджується й те, що усі найголовніші теоретичні позиції німецького мислителя формувалися або під впливом, або ж в контексті релігійної культури його часу. Він займався й містичною теологією Майстера Екхарта, намагаючись виявити інший, не теоретичний спосіб пізнання «сутнісно невизначеного» Абсолюту, й власне, його відхід від гуссерліанського розуміння феноменології стався внаслідок його захоплення феноменологією релігії.

М. Гайдеггер високо поцінював теологію М. Лютера, вважаючи, що той воістину зрозумів досвід часу, відбитий в посланнях апостола Павла, і тому надзвичайно різко протиставив своє християнство й теологію аристотелівській

схоластиці. З огляду на це, є надзвичайно важливим й висновок сучасних дослідників про те, що «вивчення Лютера і К'єркегора з його критикою теоретичних спекуляцій призводить Гайдеггера до розуміння феноменології релігії як проекту деструкції грецької концептуальності, характерної для традиційної теологічної думки» [7, 35].

У цьому зв'язку скажемо більше. Зазначимо те, що досвід першопочаткової часовості, - поняття введене Гайдеггером у філософське і теологічне мислення, – також виник внаслідок інтерпретації можливого сенсу феномену фактичного життєвого досвіду у ранньому християнстві, який стосувався очікування майбутнього приходу Месії. Християнський сенс цієї події, на думку Гайдеггера, аж ніяк не пов'язаний з феноменом об'єктивного історичного часу, який взагалі не може допомогти людині вірно розібратися з сенсом історичних подій. Священна подія втілення, життя і хресної смерті Христа, як подія минулого, що у есхатологічній перспективі неначе накладається на майбутнє, і у той самий час, визначаючи сьогодення, на думку мислителя, змушує сприймати людське життя й у вимірі кайрологічного часу, яким вимірюється справжня «історичність життя», і який не підлягає об'єктивізації. Поняттям досвіду першопочаткової часовості німецький мислитель й відокремлює час, яким вимірюється не історична плинність буття, а саме процес самоздійснення людської істоти у віднесенні такого процесу до смислових координат її існування. Тобто у віднесенні до наближення до її ідеалів, духовних цінностей та мети існування. А оскільки найголовнішим світоглядним виміром мислення М. Гайдеггера все ж таки, на нашу думку, залишається вимір історично встановлений релігійною культурою, такими цінностями та ідеалами самозвершення людської істоти й залишається у його роздумах та логічних інтерпретаціях цінності та ідеали християнської культури.

Лекційні курси початку 1920-х років, підготовані й прочитані М. Гайдеггером, засвідчили й, за висловом Т. Шихана, певний «поворот» у спрямуванні його світоглядно-релігійної позиції, що був визначений як рух від католицизму до протестантизму [5, 314]. Відтоді Бог як ультимативно змістовний сенс християнської віри остаточно перестав сприйматися ним у об'єктивізованих поняттях субстанції і сутності, й отримав інтерпретацію можливості свого вияву у Втіленні, Розп'ятті та Другому пришесті. Це, зрештою, й привело М. Гайдеггера до заперечення доцільності існування колишніх «сутнісних форм» існування філософії і теології. Його феноменологічний метод виявився методом своєрідної деструкції грецької, середньовічної та сучасної йому метафізики та ствердженням у теології *Deus absconditus* – віри та кайрологічного часу замість поняття Духу, як різновиду Вищого буття.

Водночас, свою екзистенціальну аналітику буття М. Гайдеггер «вивищує» і над традиційною філософією і над «метафізичною», схоластичною теологією. Теологія, хоча і розуміється ним як історична наука, що виходить з віри й має свій власний «проект буття та сенсу», усе ж, на думку М. Гайдеггера, потребує певної перед позиції, пропедевтичного аналізу всезагального сенсу буття. «Функцію ж обґрунтування та перевірки основних понять теології, згідно з гайдеггерівськими переконаннями, – може виконувати тільки аналітика екзистенціальної екзистенції, яка історичність ось-буття онтологічно фундує» [7, 58].

«Функцію обґрунтування та перевірки основних понять теології, - стверджує по відношенню до вчення М. Гайдеггера С. Коначева, - може виконувати тільки аналітика екзистенціальної екзистенції, яка історичність ось-буття онтологічно фундує. Філософія; як герменевтика у гайдеггерівському сенсі, стає методологічною підставою теології, оскільки вона інтерпретує «випереджаючий начерк буттєвого устрою»: трансценденцію ось- буття як віри (відношення до Бога) в сенсі історичності, яка виступає тут як дійсне рішення. Цей начерк буття обмежує ту область сущого, яка доступна історичній науці теології, – «буття людини до Бога». Тим самим він визначає можливі підходи до цього сущого: історичні категорії, що роблять це відношення доступним для розуміння. У філософії теологія, визначена як наука про віруюче ось-буття, знаходить досвід начерку специфічного буття, досвід буттєвого відношення. Для Гайдеггера періоду «Буття і часу» філософія фундує будь-яке онтологічне розкриття в регіональній онтології. При цьому вона стає методологічною критикою наукового тематизування випереджаючого розуміння віри: критикою будь-якої теологічно обґрунтованої понятійності». Одразу ж зазначимо, що М. Гайдеггер не дає «остаточного» категоріально-понятійного визначення співвідношення філософії і теології, хоча у багатьох місцях своїх роздумів намагається усіляко пояснити своє, з часом змінюване й неоднозначне ставлення до такого співвідношення. Багато в чому його сентенції є спірними та заплутаними, а також важко зрозумілими, оскільки вони базуються на суб'єктивно створеній концепції світобачення та світорозуміння самого автора [6, 33 – 47]. Тому метою даної розвідки і є більш докладне висвітлення позиції М. Гайдеггера щодо співвідношення теології та філософії.

Виклад основного матеріалу. У період написання «Буття і часу» М. Гайдеггер готує й доповідь «Феноменологія і теологія», що була виголошена у тьубінгенському університеті у березні 1927 року й поряд з оцінками позиції Р. Бульмана, встановлювала певні «принципи взаємодії» теології, філософії та конкретних наук. Гайдеггер, як відомо, не погоджувався розглядати взаємовідношення філософії і теології у якості відносин

двох різних світоглядних систем. Приблизно такою ж була його позиція і у доповіді «Проблема необ'єктивуючого мислення і мови в сучасній теології» [2, 37 – 46]. Саме тут і з'являється гайдеггерівська інтерпретація взаємовідносин теології і філософії як взаємовідносин поміж двома науками.

М. Гайдеггер, як відомо, поділяв науки на онтичні (науки про суще) та онтологічні (науки щодо буття). Онтичні науки і, зокрема, теологію, що, на його думку, досліджували наявне суще (*das vorliegende Seiende*) він вважав позитивними науками. І при цьому підкреслював, що теологія, як позитивна наука, є значно ближчою до математики, або до хімії, аніж до філософії. Наявним суцям у якості предмету дослідження теології він і вважав Святе Писання, особистість Ісуса, саму церкву тощо.

Водночас, він вважав теологію наукою, що формує понятійне знання про те, що ж саме робить християнство спочатку історичною подією, тобто, наукою про християнську віру. СENS теології як науки, стверджував Гайдеггер, полягає у тематизації віри і того, що розкривається цій науці у вірі. Тільки у вірі теологія здатна віднайти достатню підставу для свого існування і лише у межах віри вона має СENS і право на існування. Теологія, стверджував Гайдеггер, може вважатися наукою про віру не лише тому, що віра та вірування є предметом її розгляду, але й тому, що вона сама бере початок з віри. Теологія є наукою, яку віра породжує, і яку виправдовує. Остання стає для теології і методом, і темою дослідження, і джерелом ідей, і метою. У якості екзистуючого відношення до Розіп'ятого, пише Гайдеггер, віра – це спосіб існування історичного ось- буття (*Dasien*). Тому і теологія, як наука про віру, про відповідний «подієво-історичний (*geschichtlich*) спосіб буття, є у своїй найглибшій основі історичною (*historische*) наукою; при цьому історичною наукою особливого роду у відповідності до вкоріненої у вірі своєрідної історичності – відвертої подієвості» [2, 21]. Теологія, у відповідності до переконання М. Гайдеггера, є понятійним самовитлумаченням віруючого існування, вона вкорінена у історичну життєву практику, у віруюче існування окремої людської істоти. І у якості такого історичного пізнання теологія прагне тільки до прояснення християнського звершення, що відкривається в віруванні.

Вченя Гайдеггера містить численні недоладності у відношенні до визначення феномену теології з огляду на її традиційне класичне розуміння та інтерпретацію. З одного боку, це її визначення онтичною наукою. З іншого боку, незважаючи на таке визнання, і на те, що за своїм змістом теологія у цьому випадку мусила б бути насамперед наукою про Бога, Бог, на думку Гайдеггера, аж ніякою мірою не є предметом дослідження теології: «теологія не є спекулятивним богопізнанням» [2, 24]. Ще у меншому ступені вона, на його думку, є і наукою про людину, про її релігійні стани і переживання.

Німецький мислитель накладає відповідну заборону на виведення ідеї теології за допомогою спеціалізації нетеологічних наук - філософії, історії, психології тощо. Ми не повинні визначати науковість теології, стверджував він у своїй доповіді, обираючи заздалегідь іншу науку як мірило коректності її аргументації й несуперечливості її понять. Теологічна понятійність і доказовість теологічних суджень, на його глибоке переконання, можуть вирости лише з самої теології як науки про віру. І їй не слід намагатися виправдовувати очевидність віри, залучаючи інші форми пізнання, вироблені іншими науками. Віра, як стверджував це М. Гайдеггер, залишається єдиною підставою теології, навіть якщо її докази виходять з формально вільних дій розуму.

Проблемою у його вченні залишається і пояснення можливого переходу трансформації поміж двома формами, або ж типами екзистенції: віруючим та невіруючим існуванням людської істоти, а відповідно, й поміж двома формами пізнання – теологічним і нетеологічним.

Серйозною дилемою для Гайдеггера залишилася й проблема визначення пріоритетності поміж теологією та філософією. З одного боку, у відповідності до його розуміння, теологія як самостійна наука не потребує того, щоб її предметна сфера попередньо розкривалася, скажімо, за допомогою екзистенціальної аналітики буття, з іншого боку саме ставлення філософії до конкретних наук, і до теології, зокрема, засновувалося у його концепції на трансцендентному значенні пропорційного *Dasein* розумінні буття. Звідси Гайдеггер й розпочинає розробку у «Бутті і часі» концепцію відносин своєї універсальної (фундаментальної) онтології і онтичних наук. Не віра, а наука про віру як наука позитивна потребує філософії, стверджує він при цьому, причому, на його думку, потребує не для обґрунтування і первинного розкриття її позитивності - християнства як такого, а лише для обґрунтування ступеня її науковості. Як наука, теологія на думку М. Гайдеггера, підпорядковується вимозі, щоби її поняття відповідали тому суццюму, яке вона досліджує. Але будь-яке суще, у свою чергу, розкривається лише на підставі попереднього «допонятійного розуміння» того, чим є це досліджуване суще. Адже усіяке «онтичне тлумачення» у відповідності до розуміння М. Гайдеггера, і виникає на підставі певної «прихованої онтологічної основи». У цьому моменті з'являється ще й проблема пізнавальної особливості теологічних понять. Адже, чи вірним буде постановка питання про те, повинна чи не повинна сама віра перетворитися на пізнавальний критерій і за умови онтологічно – філософського аналізу таких понять, як хрест, гріх, спасіння, прощення і т.

і. – сказати надзвичайно важко. Відповідь М. Гайдеггера на це запитання є відповіддю «хитрого розуму», який відчайдушно розшукує обґрунтування своєї позиції у межах власного самоуявлення: філософія як онтологія, на його думку, просто надає теології можливість прояснити онтологічний контекст своїх основних понять, і залишає теологію при цьому у фактичності самої віри. Однак, не філософія як така вимагає реалізації цієї можливості, а саме теологія, стверджує він, потребує такого прояснення (якщо, звичайно, вона розуміє себе у якості науки).

Заплутаність, складність й певна незрозумілість позиції, роздумів та пояснень М. Гайдеггера впливає з особливостей його концепції, його ставленням, розумінням та інтерпретацією головних онтологічних («буття», «сущого», «ніщо»), гносеологічних та антропологічних понять та сутності філософського мислення, ускладненості світосприйняття та світорозуміння мислителя.

Філософське пізнання, на думку Гайдеггера, може тільки тоді стати релевантним і плідним для позитивної науки, коли вчений, маючи справу з основними поняттями своєї науки, що виникають у процесі осмислення онтичного зв'язку зі сферою сущого, ставить під питання відповідність традиційних, усталених понять цьому тематизованому сущому. Тією мірою, якою теологія бачить себе у якості науки, феноменологічна герменевтика як онтологія історичності й здійснює критичну переробку головних теологічних понять. Оскільки ж у цих поняттях, згідно з Гайдеггером, усе ж таки рефлектується історичний спосіб існування Dasein, теологічне розуміння формується і виникає у співвіднесенні і протиставленні з історичністю і фактичністю екзистенції.

Цілком зрозуміло, що саме таким чином представлені М. Гайдеггером відносини між філософією і теологією та й, зрештою, сама інтерпретація сотеріологічної проблематики у його працях «Буття і час», «Феноменологія і теологія» вже на початку 1930-х років минулого століття викликали неабияк поширені критичні дискусії, як у богословському, так і у філософському середовищі.

Оскільки аналіз таких дискусій виходить за межі предмету дослідження даної розвідки, ми спробуємо лише звернутися до тих причин, які «призвели» до трансформації світогляду німецького мислителя, до трансформації апріорі його світоглядної концепції, і, власне, до головної схематики його світоглядно-теоретичних уявлень, що сформували його вчення щодо «фундаментальної онтології» та «екзистенціальної аналітики буття».

Намагаючись відповісти на запитання про те, а як саме Бог приходить у філософію, М. Гайдеггер приходить до проблеми сутнісного початку «онто – теологічної» побудови класичної метафізики. Концепція Гегеля, для якого метафізика була невід'ємною частиною логічного мислення, яка від самого початку повставала у образі Логосу й вимагала мислення як певного обґрунтування власних арпріорі, нашоухує М. Гайдеггера на спробу продумати взаємозалежність онтології і теології як певного образу, логіки філософського мислення. Мислення, яке й продумує буття і суще у найбільш загальному плані, яке «надає відповідь про буття на підставі сущого». Об'єднання ж онтології і теології, на думку Гайдеггера, й відбулося завдяки тому, що метафізика редукувала головну онтологічну відмінність сущого і буття у прагненні синтезувати різноманіття сущого і віднайти його об'єднуючий початок у найбільш загальному, або ж найвищому понятті єдиного й незамінного Бога. Таким чином метафізичне поняття Бога і перетворилося на першопричину, *causa sui* усіх речей та світу. Згідно з Гайдеггером, у філософії це *causa sui* й отримала ім'я Бога. І історія європейської метафізики вочевидь засвідчує цей факт. Адже майже усі окремі концепції метафізики розбудовувалися на підставі такої «єдності» онтології і теології: і у Аристотеля метафізичне питання про заснування сущого було пов'язане з питанням про Бога, і платонівська ідея усіх ідей, а саме - благо розглядалася у якості причини існування усього сущого, а середньовічне мислення взагалі зробило зайвим питання про те, чим є таке суще. Буття сущого почало інтерпретуватися як створене Богом, а «онто-теологія» змінили свій статус від міфопоетичного вчення на церковно-догматичну доктрину. Новоевропейська філософія і філософія Просвітництва за великим рахунком також не уникли цієї ідентифікації. І Кант свою філософію заснував у контексті питання про існування Бога (у сенсі «*Summum ens qua realissimum*»), а Гегель єдність онтології і теології просто перетворив на очевидний початок й мету своєї системи.

Подібний стан речей є неприйнятним для М. Гайдеггера з кількох причин. По-перше, зазначене об'єднання питання про буття і питання про Бога у якості головної метафізичної ситуації, на його думку, призводить до «забування буття». У працях «Що таке метафізика» і «Онто - тео- логічна будова метафізики» Гайдеггер відзначає, що підставою «забування буття» у метафізиці було об'єднання філософії з теологією. Саме у поняття Бога філософія знаходила ті відповіді, які замінили і сутність буття, і логос сущого. У подібному варіанті розгляду сущого, воно, на його думку, розуміється не у «світлі реального буття», а лише через деяке уявлене найвище суще. По-друге, такому «онто-тео-логічному», «метафізичному Богу», на його думку, не можна ані молитися, ані приносити жертви. Перед *causa sui* людська істота «не може впасти на коліна, співати і танцювати». Тому М. Гайдеггер і прагне до подолання метафізики як онто - теології. Звідси й формування однієї з головних інтенцій його роздумів про необхідність нових пошуків сутності метафізики, сутності значень буття, сущого та ніщо.

З цією метою М. Гайдеггер й радикалізує деструкцію метафізики у своїх дослідженнях філософії Ф. Ніцше, оскільки ніцшеанська критика платонізму та історичного християнства, на його думку, й уособлювала собою той історичний топос, у якому прояснювалося обопільне безсилля і філософії, і теології, безсилля, що виникло внаслідок їхнього метафізичного єднання на підґрунті «забування буття». І у цьому спрямуванні аналізу ніцшеанської спадщини критика М. Гайдеггером «історичного християнства» стає ще нещаднішою. Визначальною характеристикою ідеї та розуміння буття, що склалася з часів софістів і Платона, на його думку, й призвела до розриву поміж чуттєвим і надчуттєвим світами, і саме у цій прірві, у відповідності до його визначення, й виникло «вчення історичного християнства, що перевитлумачило світоуявлення у моделі «нижнього світу, як світу створеного і «світу верхнього», як світу Творця. Християнство не тільки затвердило цей «поділ сущого» на два світи, зазначив М. Гайдеггер, але й продукувало ту ціннісну ієрархію розділеної дійсності, у якій її відокремлені сфери почали корелюватися з феноменом й поняттями віри. Надчуттєвий світ, або ж уявлена таким чином реальність почала ототожнюватися з потойбічним, як вічним, божественним; а чуттєвий світ – з поцейбічним й світським, з «юдоллю скорботи». Теоретичне виведення чуттєвого з ідеї, яка видається найнеобхіднішою гарантією істини, зазначив у цьому зв'язку німецький мислитель, й була звульгаризована до онтического уявлення про два протилежні світи та дві реальності. Тому і фраза Ф. Ніцше про те, що християнство у своїй сутності - це «платонізм для народу» [3, 113] видалася М. Гайдеггеру абсолютно справедливою.

Тому у дослідженнях спадщини Ф. Ніцше М. Гайдеггера вважає метою онтологічної деструкції метафізики аналіз останньої у якості певного способу відтворення історичної відкритості буття і прояснення того, як саме теологія осмислює свій предмет (Бога). Саме проти розуміння Бога як Абсолюту, як гаранта остаточної істини і Творця цінностей, стверджує М. Гайдеггер Ф. Ніцше й підвищує свій голос, критично переглядаючи усі цінності, що стверджують платонізм. Утім, М. Гайдеггер стверджує при цьому, що будь-яка критика богослов'я не повинна бути критикою віри. На його глибоке переконання, можна вести діалог з історичним християнством, не вступаючи при цьому у суперечку з «духом християнства».

Гайдеггерівське дослідження історії буття, де відповіддю на запитання про відносини філософії і теології була радикальна критика класичної метафізики та ствердження «загибелі» метафізичного Бога, часто-густо інтерпретувалося і у якості рішучої відмови мисленика від філософського обґрунтування теологічних питань. Проте насправді це було далеко не так. Адже як було нами зазначено раніше, вже у ранніх своїх розробках Гайдеггер сформулював припущення про те, що у підґрунті вихідного християнського розуміння людської істоти та її відношенні до Бога знаходиться набагато глибший досвід, аніж той, який й експлікує метафізика. Саме та метафізика, яка перетворила християнство на раціональну онто-теологію.

Гайдеггерівська критика і метафізики, і онто-теології й була спрямована на те, щоби показати, що теологічна орієнтація філософії та непродумане застосування філософських категорій в теології призвели до неможливості постановки сутнісних питань. Проте він ніколи не заперечував можливість систематичного обґрунтування теології в оновленій концепції філософського мислення, яким й вважав власну аналітику буття Dasein. Історичний сенс християнства, понівечений колишньою метафізикою, змушує філософію, як стверджував він у своїх працях, поставити по-новому питання про історичність, а теологію – проблематизувати розуміння і сутнісне устремління людської істоти до Бога.

Але що ж вдалося йому запропонувати замість відкинutoї онто-телеології? Різні дослідники по-різному відповідають на це запитання. Х. Даннер та Х. Мюллер, наприклад, пишуть про «поетичну есхатологію» та «поетичну теологію» Гайдеггера, що створена ним у якості альтернативи класичному християнському теїзму, Б. Веддер – про обрoаз четвериці як контрпарадигми до онто-теології та вчення щодо двох світів тощо.

Утім, абсолютним фактом є те, що Гайдеггер на підставі аналізу, або ж звернення до поезії Гельдерліна намагався описати й пояснити своє бачення й розуміння феномену Всевишнього. Насамперед, через образ «останнього» (найдосконалішого) Бога. Цей Бог, як «інший Бог», як «Бог богів» або ж як «Бог народу» у поясненнях німецького мислителя постає, насамперед, як установа Dasein. «Останній» у його визначенні не означає завершення, або ж припинення «функціонування» самого феномену, а лише підвищення «винятковості божественної сутності».

Як вважає О. Пеггелер, «останній Бог» для Хайдеггера «не просто інший Бог на противагу минулим богам, скоріше він збирає їх в останній і вищій сутності божественності» [4, 264]. Як і боги Гельдерліна, «останній Бог» Гайдеггера віднаходить свою сутність у натяках. «Своєю сутністю володіє Він і в натяку; у приступанні й ненастанні прибуття, і у втечі минулих богів і у їхньому прихованому перетворенні». Разом з таким Богом відкривається інший час – простір, який й дозволяє зрозуміти чи віддаляються боги, або, навпаки, приходять. Тому «останній Бог» і протистоїть усім минулим богам. «Останній Бог» має свою винятковість, і тому знаходиться поза усіма тими визначеннями, щo мають увазі «моно - теїзм», «пан - теїзм» і «атеїзм».

Багато у чому «пояснення» Гайдеггера щодо того, яким насправді має бути такий «останній Бог», нагадують швидче міфологему самоуявлення, аніж текстуальне оформлення філософських визначень представлених логічно. Згідно такому уявленню цей Бог повинен з'являтися не у «особистісному або ж колективному переживанні, але виключно у бездонному просторі самого буття», «Проходження» (Vorbeigang) цього Бога відбувається у справжній «істині буття» як «усамітнене концентрування ходи останнього Бога», «як час - простір тиші його ходи» [4, 411]. Явлення чи не явлення цього Бога у свою чергу залежить від того, чи буде розкрита істина буття, і чи буде з нею присутнє Dasein. «Підготовка явлення такого Бога – «граничний ризик істини буття»; його найбільша близькість актуалізується у випадку відбування «події – присвоювання як коливної відмови, що надходить у зростанні відмови» [4, 411]. Такий Бог «постає як «самовідмовляючий» Бог, наблизений у своїй далечині, а граничність останньої у Його відмові «набуває якості неповторної близькості»...

«Останній Бог» згідно тексту Гайдеггера «потребує людини для свого визнання і збереження». Таке визнання і збереження, здійснені завдяки «зберіганню істини буття», вітаються таким Богом. Його ж явлення незрівнянне ані з біблійним даруванням заповідей, ані з християнським запитуванням про порятунок людської істоти... В останньому випадку, як стверджує це Гайдеггер відбувається просто «входження найпочатковішої (підґрунтя Dasein) у саме буття».

Утім, цей Бог, як і Бог «колішній», метафізичний, у відповідності до визначень Гайдеггера, непереможно перевищує людину, проте, «перевищує» її таким чином, що «вимагає сталості сущого й людини посеред нього».

З іншого боку, людина перевершує Бога, оскільки її причетність до буття «перевищує Бога у його потребі у бутті». У той же самий час подібне перевищення людини в Бозі і перевершення людини Богом відбувається лише у бутті, що має якість «події-засвоєння» істини самого буття тощо.

Проте, у цих своїх описах «нового Бога» Гайдеггер переслідує і певну мету: він прагне, насамперед, висвітлити співвіднесеність нового уведеного ним поняття Бога з головними моментами своєї власної аналітики буття Dasein. Тому він й зазначає, що у висвітленні такого Бога потрібно звільнитися від метафізики, від метафізичного усе розраховуючого мислення, що явлення такого Бога «вихоплюється лише з миттєвості» [1, 324], що трансцендентністю такого Бога є лише часовість (Zeitlichkeit), що усі сутнісні висловлювання про Бога повинні як невід'ємний елемент містити й схоплювати таке ставлення до часу, а саме питання щодо часового виміру божественного, щодо часовості Бога у своїй сутності виявляється радикальним переосмисленням традиційного розуміння вічності тощо.

Тільки зрозумівши, що Гайдеггер «підтягує» сутність власного поняття «останнього Бога» до своєї концепції екзистенціальної аналітики Dasein, можна зрозуміти сенс його висловлювань і про те, що у той час, як традиційні уявлення про вічність Бога розглядають її як нескінченну протяжність, відсутність останнього тепер, або ж «завжди триваюче теперішнє», таке теперішнє повинно бути повернуте до себе самого, і про те, що доля буття відкривається в миттєвості, у спалаху буття, який постає перед всеохожною сутністю людської істоти як заклик, якому та може бути відповідною, і про те, що на відміну від тимчасовості буття як долі, вічність Бога виявляється подією повноти миттєвого, онтичною відповіддю на поставлене в екзистенційній ситуації питання про сенс людського існування у світі, актуалізацією історії та історичності в Кайросі.

Звичайно, що у цій поетизованій міфологемі можуть бути зрозумілими й пояснення Гайдеггера про те, що прирештя «останнього Бога» вимагає довгої підготовки тих держав і народів, які стурбовані лише перспективами безперервного зростання та самовлаштованості, про те, що тільки поодинокі люди, які вже «випробували й перенесли» втечу богів, «відкрили у собі потребу подолання залишеності буттям», спроможні «зсунутися» до першопочаткового мислення, яке приховує справжню «істину Буття як відкритість її самовиявлення» та приготуватися до можливої зустрічі з «останнім Богом».

Висновки. Таким чином, можна зробити висновки про те, що філософія М. Гайдеггера не може бути ні в якому випадку класифікована як філософія атеїстична. Сам процес формування світогляду і «теоретичної концепції» мислителя відбувався у межах європейської релігійної культури, а численні постулати його фундаментальної онтології та екзистенціальної аналітики буття Dasein були сформульовані внаслідок роздумів над проблемами теологічного характеру, проблемами релігійної філософії та культури. Одними з найголовніших у його вченні й були проблеми співвідношення філософії та теології, питання про сутність Бога, феномена священного, божественного тощо. Запитання про істину буття, наприклад, виступає у філософії М. Гайдеггера насамперед як філософська герменевтика теології. Аналітика поетико-герменевтичного досвіду змушує звертатися до питання про те, як саме Бог може бути доступним «розуміючому досвіду», як саме і виникає «поняття» Бога.

Якщо метафізичне мислення, на думку М. Гайдеггера, зводить таке поняття до «сущого загалом», то у його вченні воно не відноситься ані до сущого, ані до буття як такого. І виявляється лише як «вияв буття». При цьому Гайдеггер стверджує, що філософія не може бути умовою фактичного досвіду віри, вона лише визначає формальний спосіб даності цього досвіду. У його інтерпретації філософія і теологія знаходяться по відношенню одне до одного у сенсі

analogia proportionalitatis: філософське мислення так відноситься до буття, як теологія до Бога, що їй «відкривається».

Філософія, як форма історичного запитування про істину, на думку німецького мислителя, інтерпретує змістовно - фактичні топоси теологічного досвіду. При цьому, і філософія, і теологія у своїх підходах є, швидче за все, вченнями герменевтичними: філософія, як герменевтика, що розглядає суще та досвід у «передуючому просвіті буття», а теологія, як герменевтика розглядає вже посвідчений досвід.

На останньому етапі своєї діяльності Гайдеггер дещо змінює і свою позицію щодо розуміння теології як «позитивної науки». У своїй праці «Деякі вказівки до колоквиуму «Проблема необ'єктивованого мислення і мови у сучасній теології», він, наприклад, навіть вже стверджує, що теологія не може бути реалізована як точна наука. На його думку, у процесі подібної реалізації існує небезпека, що теологія може засвоїти технічно – сциєнтистські уявлення про мову, що зрештою перетворить і саму мову на інструмент наукової діяльності. Тому Гайдеггер й спрямовує свої зусилля на виробленні підходу до розуміння герменевтичного досвіду мови необ'єктивованого мислення, яке було б придатне для теологічного розгляду християнської віри. «Тим самим, - як вважає, наприклад, С. Коначева, – завдання «спекулятивно-герменевтичного» прояснення досвіду мови може розглядатися як інваріант обґрунтування теології, запропонований у «Бутті і часі» та «Феноменології і теології» [7, 218].

Якщо порівнювати різні періоди діяльності М. Гайдеггера, то можна сказати, що і герменевтика ранніх його праць і «спекулятивно - герменевтичний досвід мови» його пізнього періоду були спробою методологічного обґрунтування теології як науки, а філософія розумілася німецьким мислителем як засіб корегування теологічних понять. Пізня «герменевтика істини буття», представлена як «розкриття історичних топосів досвіду такої істини, саме й спрямована на виконання цієї функції, оскільки у дослідженні істини історичного досвіду Бога вона розробляє ті структури, які необхідні для того, щоб у своєму досвіді кожна пересічна людська істота була здатна «зустріти Бога».

Література

1. Heidegger M. Der Europäische Nihilismus // Heidegger M. Nietzsche. Erster Band. Pfullingen, 1961.
2. Heidegger M. Einige Hinweise auf die Hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräch Über Das Problem eines nichtobjektiverenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie II Phänomenologie und Theologie. Frankfurt a. M., 1970. S. 37 – 46.
3. Heidegger M. Einführung in die Metaphysik. Gesamtausgabe. Bd. 40. Frankfurt a. M., 2006.
4. Pöggeler O. Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen: Neske, 1963.
5. Sheehan T. Heideggers «Introduction to the Phenomenology of Religion» 1920-1921.
6. Докл. про це див.: Райда К. Ю. Щодо специфіки гайдеггерівського тлумачення феномена екзистенціального // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. пр. (відп. ред. В. В. Лях). – Вип. 1. - К., Інститут філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України, 1998. – С. 33 – 47.
7. Коначева С. А. Хайдеггер и философская теология XX века. Дис. на соиск. уч. степ. докт. филос. н. (спец. 09.00.03. – истор. филос.). – М., 2010.
8. Философия XX века. Учебное пособие. (Автор. коллектив: Добрынина В. И., д.ф.н. (рук. автор. кол-ва) Грехнев В. С., д.ф.н.; Добрынин В. В., к ф. н; Козера Бартломей, к.гуман. н.; Лысенко Н. Н., к.ф.н., та ін.). М.: ЦИНО общества “Знание” России, 1997; Філософія. Навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / С. П. Щерба, В. К. Щедрін, О. А. Заглада; За заг. ред. С. П. Щерби. — К.: МАУП, 2004 та ін.

© Ганна Дмитрівна Ємельяненко