

ГЕРХАРД ОБЕРХАММЕР

ОПЫТ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ РЕЛИГИОЗНЫХ ТРАДИЦИЙ (ФРАГМЕНТ)*

Если мировая действительность, а вместе с тем и единичное сущее как возможное осуществление человеческого смыслоожидания соскальзывает в «ничто» (будь то посредством понятийно-медитативного усилия или посредством жизненного опыта), то для человека становится доступно переживание опыта «трансценденции» как единственной действительности, от которой (если вообще [это возможно]) может ожидать осчастливливание его жизни в смысле последнего смыслоосуществления и она становится в обращенном к ней безоговорочном «да» человека обязывающей «духовной реальностью» его жизни. «Духовная реальность» означает некую встречаемую только в языковом проекте действительность, получающую свою сущность и актуальность из ставшего неустрашимым опытом человека всматривания в его существование (Dasein) и принимаемую человеком как требующую и определяющую это его существование. Только в становлении тематизированным «трансценденции» в модусе такой обязательности (Verbindlichkeit) происходит событие основополагающего Откровения, в котором каждая религиозная традиция имеет свои корни и из которого она черпает жизнь.

Опыт, выражающий себя в присутствии (см. прим. 1) «трансценденции» как духовная реальность, даже если вера, экзистенциальную глубину которой он составляет, и не излагается теистически, является в трансцендентальном смысле «диалогичным» и поэтому всегда также самоосуществлением духа из и в [опыте] встрече. Ибо опыт не есть некая проекция познающего субъекта и так же не регистрирование фактов, скорее, каждый опыт в его глубинной [сути] есть сообщение встречаемым самого себя.

Так «трансценденция» тогда становится опытом, когда она в непосредственности, присущей встрече, сообщает саму себя субъекту и тем самым «диалогически» обуславливает его самоосуществление. Ибо в опыте трансценденции по существу своему Другое (даже если он встречается только в отрицании любого феномена) вступает в непосредственность для субъекта, становящегося опытом, «страдательно» принимаясь в непосредственность в безоговорочной обнаженности субъекта перед так сообщающим Другим, а именно, в той мере становится опытом, в какой субъект тем самым претворяется в некую новую действительность себя самого. Это изменение ка-

* Перевод выполнен при финансовой поддержке РФФИ, грант № 20-011-00479 «Трансцендентальная герменевтика Г. Оберхаммера в истории европейской и индийской философии». Публикуется в редакции переводчика.

жется возможным только тогда, когда оно понимается как «ответ» встречающемуся, которому присуще притязание (*Anspruch*) на отвечающее самосообщение субъекта, т.е. оно мыслится как диалогическое осуществление духа, которое становится возможным посредством того, что дух становится самим собой всегда только в априорном скачке к «трансценденции».

Трансцендентально обосновывающий переживающего опыт субъекта (*das erfahrende Subjekt*) скачок (*Ausgriff*) к трансценденции открывает априорный горизонт, в котором «трансценденция» может быть сообщена *a posteriori* в опыте. Ибо с трансцендентальным основоположением фактического «у-себя-бытия» человеческого духа самосообщение «трансценденции» уже началось до всякого опыта, и требуется только непосредственность для нее осуществления жизни, чтобы «трансценденция» в модусе встречи могла сообщать себя *a posteriori* как фактический опыт. Однако то, что «трансценденция» фактически сообщается как «к-чему» скачка в его открытости в опыте последнего смыслоосуществления и не поддающейся сомнению действительности спасения (*Heilswirklichkeit*), не может быть выведено *a priori*, но устанавливается только *a posteriori* из отношения человека к «трансценденции» в вере и осуществлении жизни.

Иначе, чем в случае предметного опыта, самосообщение «трансценденции» исходит не из содержательной осмысленности и значения феномена, но из субъективности переживающего опыт субъекта. Только субъективность переживающего опыт субъекта является тем местом, в котором языковой проект ожидания ее встречи соединяется с действительностью; только в субъективности «трансценденция» как «к-чему» трансцендентального скачка, как проект ожидания встречи, принадлежит тому же пространству, а именно «моему миру», и поэтому может осмысленным образом стать осуществлением априорного проекта ожидания во встрече обращающего себя к ней субъекта.

Ибо если не желают выражаться в языковой игре аналогии, то априорный скачок трансцендентального субъекта не может направляться в пустую открытость чистого отрицания, даже если «трансценденция» и может мыслиться только как абсолютное отрицание любой конкретной феноменальности. Ибо некое чистое отрицание было бы неспособно заложить основание «к-чему» трансцендентального скачка переживающего опыт субъекта, уже не говоря о том, чтобы *a posteriori* мотивировать отношение человека к «трансценденции» как последней смысловой действительности, так как [в этом случае] языковой проект ожидания не мог бы соединиться с действительностью и тогда опыт смысла в значении некой последней обязательности не был бы возможен. Чтобы «трансценденция» как «к-чему» трансцендентального скачка могла открыть ему открытость бесконечного горизонта, в котором и перед которым сущее может встретить субъекта, «трансценденция» должна выступать в этом скачке в некой позитивности, которая сама не является еще более закрывающим бесконечность горизонта феноменом, но означает совершеннейшую открытость.

Такая, определяемая посредством отрицания любой феноменальности, «позитивная» открытость по отношению к скачку может пониматься только как сама себя устанавливающая, которая не открывается впервые только лишь трансцендентальным скачком, условием возможности которого она является, но которая уже сама себя ему постоянно сообщает. Когда эта сама себя устанавливающая открытость, понятая в содержательном оценивании как «выражение-своего-собственного-бытия» «трансцен-

денции», не пребывает в онтологической самоидентификации чистого «к-чему» трансцендентального скачка, но в обращении к ней навстречу человека становится непосредственной в ее постоянном сообщении себя самой субъекту «у-себя-бытия» как осуществлению некоего ожидания, она становится *a posteriori* присутствующей в некоем опыте.

Условие этого обращения себя субъекта и вместе с тем апостериорного становления непосредственной для субъекта «трансценденции» является, поэтому проектом ожидания (*Erwartungsentwurf*), который не может мыслиться иначе, как предположенный (*entworfen*) из опыта собственного бытия и из веры надындивидуальной традиции. Такой проект с необходимостью должен быть «языковым», т.е. должен быть изложенным «мифически». Ибо только через язык надындивидуальная традиция веры включается в собственный опыт бытия и так становится охватывающим пониманием бытия, в котором только обращение субъекта к «трансценденции», предположенное как мотивированное и ответственное ожидание, имеет свое неотчуждаемое место.

Но не было ли бы возможно помыслить и даже действительно постулировать для начала человеческого опыта трансценденции в истории становления человечества (*Mensch-Werdung*), что событие опыта о трансценденции может случиться и в некоем не-языковом «становлении непосредственным для», например, в ужасе или в любви, и что трансценденция таким образом для того, чтобы стать присутствующей, не нуждалась бы в мифизации, так что проект ее опыта вовсе необязательно должен был бы излагаться в языковой форме, т.е. «мифически»?

Если ужас не должен быть просто всего лишь состоянием «ощущением себя в опасности», но в нем должно узнаваться нечто, к чему можно относиться, то этот ужас должен быть настолько «мифизирован», что в нем могло бы сделаться присутствующим то встречаемое, по отношению к которому является непосредственным. И если любовь не должна быть просто всего лишь вожделением инстинкта, которое не открывается в сознании ни себе, ни вожделяемому, то любовь может стать действительной, пожалуй, только в таком вожделении, которое обращается «говоря» и таким образом становится для встречаемого непосредственным.

Лишь язык как «речение к» (*Reden zu*) или «называние» (*Nennen*) является тем, что открывает горизонт, в котором вожделение становится любовью, также как и телесная игра полов только с «мифизацией» может стать телесным выражением межчеловеческой встречи мужчины и женщины, так что телесное деяние только посредством нее становится наполненным значением, несущим смысл жестом. Телесная игра любви не может предшествовать себе, если партнер только воспринимается в своей обнаженности, даже если это восприятие является вожделяющим, как в случае «вуариста» (*Voueur*). Скорее человек должен сам вступать в игру и раскрывать себя в «становлении непосредственным». Но такое раскрытие себя и «становление непосредственным для» случается не в дистанцированном познании, но в некотором «выговаривании» в сказывании себя другому, даже если такое «выговаривание» случается только в наполненном значении жесте, который, как наполненный смыслом, уже всегда является «мифизацией» фактического движения. Так можно было бы тогда, пожалуй, сказать, что опыт трансценденции в имеющемся здесь ввиду смысле для человека также и в истории его становления может стать возможным только в меру его себя в сказывании обращающего можения (*Können*), следовательно, во взаимном отношении со становлением его языка.

Но может ли ожидание, предполагаемое только из языка, быть осмысленным, если ожидаемое, которое и предположено проектом его ожидания, уклоняется от всякого апостериорного познания вне наступления этого проекта, как это, кажется, имеет место в случае опыта трансценденции?

«Настигание проекта ожидания» означает, что ожидаемое, т.е. сам этот проект осуществляющее нечто, становится для субъекта непосредственно присутствующим и будучи соразмерным проекту допускается и принимается как ожидаемое. Но откуда субъект знает, что ставшее присутствующим тождественно заранее предположенному, если оно становится присутствующим только в этом проекте и только посредством него? Откуда субъект знает, что такой проект вообще соразмерен ожидаемому? Но разве подобное знание в конечном счете имеет хоть какое-либо значение для осуществления ожидания в опыте? Если осуществление ожидания является самым ожидаемым, а не знанием об этой упомянутой тождественности, то существенное для осуществления ожидания совпадение присутствующего ожидаемого с его проектом может состояться только в ожидающем обращении субъекта к самому заранее предположенному в языковом проекте ожидаемому, а не посредством «внешней» проверки.

Но как же все же языковой проект некоего ожидаемого делает действительность доступной опытному переживанию? Каким образом язык и действительность априорно связаны между собой так, что язык вообще может сделать так, что действительность попадает в поле зрения? Ибо даже восприятие нуждается в некоем языковом проекте ожидания для того, чтобы иметь «значение». Ответ на этот вопрос не может быть получен от языка как «системы знаков», которая, как апостериорное связывание знаков и подразумеваемой действительности не могло бы обосновать исходное единство языка и действительности.

Скорее следует исходить из того, что язык является «сказом». В сказе субъект с необходимостью должен открыть и выдать себя сказанному, к которому в сказе обращается тот, с кем заговорили. Сказ является таким осуществлением субъекта, в котором этот субъект, артикулируя себя, непосредственно относится к действительности и не в дистанцированной рецептивности, как это возможно мыслить даже в восприятии как чистой данности некоего ощущения, но как самого себя открывающий и поэтому с необходимостью такой, который непосредственно затрагивается тем, с кем заговаривают в сказе. Здесь становится очевидным, что язык уже всегда имплицитно должен предшествовать познанию, в том числе и познанию смыслов, если это познание должно быть познанием о «мире» и существовании. В сказе сказанное уже всегда приведено к единству со «сказанной» действительностью. В «сказе», поскольку это сказ, в котором «сказанное» одновременно является и тем, к кому обращаются, субъект преодолевает расстояние между познанием и действительностью и становится ничем не отчуждаемый, для нее непосредственным, полагая себя самого как раскрытый некой определенной действительности и так, испытывая ее, принимает эту действительность в акте сказа.

Но сказанное как действительность мира является вторичным по отношению к проекту некой новой непосредственности субъекта для действительности и так впервые становится «знаком» этой действительности. Сказ как себя раскрывающее открытие, как «обращение» (Anreden) и «называние», прежде всего, является «речением о» (Reden über). В обращении себя в сказывании к действительности осуществля-

ется единство языка (как сказанного) и действительности и закладывается основание слова как «знака» действительности.

Можно, вместе с Л. Витгенштейном, сравнить языковой проект ожидания с «моделью» ожидаемого, которая соответствует ему как предмет своей трафаретной форме. Однако при таком изложении проект ожидания некоего «предметно» не представляемого не мыслим, подобно тому, как это происходит с «по ту сторону сущим» как «к-чему» скачка. Но можно было бы мыслить себе подобный проект ожидания как занавес театра теней, который как целое весь либо темен, либо светел, посредством чего и делается присутствующим ожидаемое, т.е. «мир» игры теней, в котором действуют фигуры-тени, так что он [занавес], не соответствуя никакому определенному образу, как целое наполняется светом, становящимся в нем зримым. Для такого проявляющегося в «мире» игры теней посредством освещаемого занавеса безразлично, каковы цвет или материал занавеса; решающим является то, что он воспринимается как «другой» по отношению к каждой фигуре-тени, и, таким образом, ничем не прикрываемый, весь целиком являет свет, сам освящаясь светом.

Подобная «модель» языкового проекта ожидания применима, однако, только при определенных обстоятельствах. А именно в том случае, если проект относится к ожиданию не некоего единичного, предоставляемого сущего, но тем не менее с другой стороны, должен быть проектом некоего конкретного опыта, как это имеет место в случае проекта ожидания опыта саму себя сообщающей открытости «к-чему» трансцендентального скачка. Ибо эта «открытость» дана не в модусе всеобщности, но в неповторимо «индивидуальной» конкретности. Речь все-таки идет о «к-чему» своего собственного скачка. Также и здесь проект ожидания и ожидаемое равным образом непосредственны субъекту, так что субъект должен осознать их совпадение, как только оно проявится. Взаимосвязь ожидания и ожидаемого в достоверности опыта, т.е. «настигание проекта ожидания», осуществляется, когда субъект в «сказе», предполагающем опыт ожидаемого как возможный, открывается ожидаемому (всегда уже непосредственному субъекту как «к-чему» его трансцендентального скачка), и в этом «открывании для» ожидаемое, являющееся конкретно присутственным для субъекта, неповторимым образом становится определяющим субъект в его существовании.

Способ бытия этого определяющего неповторим потому, что ему присуща не поддающаяся сомнению обязательность, так как субъект в настигании встречающегося проекта ожидания вступает в отношение с последним условием возможности его собственной действительности. В такой обязательности «к-чему» становится настигаемым только в некоем проекте ожидания, который не может «искать» его по сути как единичное из многих, так как оно должно предпосылаться всякой «предметности» как условие ее опыта, но впускает его в поле зрения как просто «встречающее», которое вступает во встречу, охватывая «у-себя-бытие» субъекта от его истока, и таким образом требует его в последнем обязательстве (см. прим. 2). Вопреки своей «конкретности» такой проект никогда не является проектом некоего определенного ожидаемого единичного сущего и поэтому также никогда не допускает «ошибочные» розыски подобного сущего во встрече.

При таком подходе встает вопрос об «истине» опыта трансцендентного и вместе с тем религии в ее основополагающем измерении: ни один такого рода проект ожидающего обращения не может быть верифицирован в своей языковой значимости. Нет также и никакого третьего, которым можно было бы проверить правильность

осуществления проекта. Он делает возможным, по сути, только в последнем понимании наполненную смыслом встречу с «к-чему» каждый раз своего собственного трансцендентального скачка, но не содержательно-предметное познание этого «к-чему», которое могло бы нам сообщить «энциклопедическое» знание об этом «к-чему». «Истина» такой встречи заключается в действительности самой этой встречи, а «истина» проекта ожидания, который ее сообщает, заключается в его осуществлении, в действительной встрече и ее собственной обязательности. Если некий иной проект делает возможным более всеохватную встречу, глубже и тотальнее требующую «у-себя-бытие» духа, то тогда он «более истинен», т.е. «истинен», а старый проект тогда «неистинен» и потому должен сдаться, но не потому, что он был бы «правильным» или «ложным». Ответственность человека состоит в том, чтобы критически проверять языковой проект ожидания и соизмерять его с мерой собственного притязания на смысл и таким образом узнавать, может ли он быть проектом ожидания встречи с «к-чему» своего собственного скачка или же он может, например, быть оспорен и устранен разумом.

Опыт трансцендентного становится в своей сути встречей как таковой, т.е. неким охватывающим собственное существование «лицом к лицу» с другим, которое требовательно и осмысленно вступает в безоговорочную «открытость-для» «у-себя-сущего» и воспринимает его в его «действительности» (=самосообщении). В сущности [Kern] этого опыта речь идет, поэтому, не о теоретическом или практическом познании, но о перенесении «у-себя-бытия» в некое новое отношение к действительности, в котором «у-себя-сущее» в другом приходит «к себе». Опыт трансцендентного является «осознанием» выступающего и бытия им востребованным, а вместе с тем также и новым, устраняющим прежнее осуществление жизни образом бытия субъекта, который в соответствии с ним тогда также не может не исполнить исходящее из него [опыта] осуществление жизни, иначе как став виновным.

По сути, это этот опыт является общей глубинной структурой как религиозной веры, так и созерцания, а вместе с тем и созерцательной мистики. Ибо, в конечном счете, созерцание является ничем иным как произвольной интернализацией соответствующей религиозной веры как выражения и проекта опыта трансцендентного, которому открываются из свободы для конкретной встречи с трансценденцией, тогда как религиозная вера (но не относящаяся к ней теология) представляет собой выражение удавшегося опыта трансцендентного, который в языковой форме становится засвидетельствованным и истолкованным как надындивидуальный проект этого опыта и обосновывающего себя в нем отношения к трансценденции. В мистике этот общий обоим формам религиозной экзистенции опыт трансценденции забирается обратно в непосредственность отдачи безоговорочно открывающегося «к-чему» трансцендентального скачка субъекта, все больше и больше превращается в актуализированный в событии встречи способ бытия пришествия (*zu sich Kommen*) к себе в другом, так что «мифический» проект этого опыта, конститутивный для религиозной веры и обычного созерцательного опыта, в сообщаемом в нем присутствии этого «к-чему» достигается и таким образом обгоняется и выключается.

Хотя в мистике этот проект из диалогического движения встречи приводится к преодолению самого себя и сообщающая себя в нем трансценденция может встретиться, в конечном счете, лишь в устранении всего «мифологического» в горизонте ожидания переживающего опыт субъекта, так проявившийся опыт трансценденции

с необходимостью должен оставаться указывающим на условие возможности преодоления (см. прим. 3), а именно на скачок и «мифологизированный» проект, так что для него не безразлично, в каком «мифологически» сообщенном присутствии трансценденции он имел место, если должно быть возможным встретить трансценденцию в аутентичном опыте того, во что в вере уже всегда веруют.

Примечания

1. В немецком тексте в данном случае употребляется понятие *Gegenwart*, которое может переводиться на русский язык как настоящее, актуальность. В теологических контекстах может переводиться также как присутствие, вездесущность. В данном случае предпочтение было отдано «теологическому» варианту перевода в виду того, что оно, как кажется, максимально полно выражает те оттенки смысла, которые Оберхаммер закладывает в понятие *Gegenwart* в случае его использования в отношении трансценденции и ее восприятия человеческой экзистенцией. Кроме того, данный вариант перевода легче ложится в синтаксическую структуру русскоязычных предложений. В то же время такой перевод приводит к некоторой сложности в проведении в русскоязычном тексте работы Оберхаммера различия между *Gegenwart* и *Dasein* (переводимому в хайдеггерианской традиции на русский язык нередко как «присутствие»). В целях устранения данной сложности *Dasein* в данном переводе предпочтение было отдано традиционному переводу данного слова как «существование», тем более что, на наш взгляд, этот вариант перевода не искажает мысль Оберхаммера, а наоборот, еще полнее ее раскрывает (*Прим. пер.*)

2. В политеизме кажется, что это таким образом встречающее (т.е. в смысле некоего охватывающего «у-себя-бытие» субъекта от его истока) является не единичным Богом, но «строением» политеистических отношений (Веэьге) в целом, при чем можно было бы, пожалуй, сказать, что некоторые феномены истории религии, как, например, вера в демонов и др., точно не могут пониматься как свидетельство открытия себя некоему, в здесь подразумеваемом смысле, встречающему как таковому.

3. Это непрестанное отнесение опыта трансцендентного к ее «мифическому» сообщению, именно потому, что она также должна постоянно содержаться в самой встрече, не означает, что трансценденция выступает во встрече только как артикулированное в языковой форме положение дел. Она также не является препятствием для действительности и значимости встречи, в которой трансценденция становится присутствующей. Все опыты действительности таковы и осуществляются в различных данных горизонтах понимания и ожидания конкретного сознания и поэтому не являются ни идентичными, ни только поэтому лишенными значимости. Напротив, только так они становятся объяснимы в качестве конкретной встречи определенного переживающего опыт субъекта с любой общей переживаемой в опыте действительностью.

Пер. с нем. Л.Э. Крыштон

Поступила в редакцию 20.05.2021 г. (№ 2431)