

**ГЕРХАРД ОБЕРХАММЕР**

## **ОПЫТ ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТИ КАК АБСОЛЮТНАЯ ВСТРЕЧА\***

### **Введение**

Представленные здесь соображения являются попыткой найти религиозно-герменевтический подход к феномену религиозного опыта или, точнее, понимание подхода к тому опыту, который, по мнению автора, является конституирующим для «религии» человека. Отсюда и далее, когда речь идет о «трансцендентности», это понятие означает, прежде всего, «шифр» в смысле К. Яспера для того, что, например, в теистических религиозных традициях называется «богом». Потому что «трансцендентность» также является «шифром», хотя и философским, для того, что недоступно, что «тем более» ускользает от доступности человеческому познанию и все же представляет себя человеку, как смысло-центру своего здесь-бытия.

Однако «трансцендентность» — это не просто «шифр». «Трансцендентность» также касается перспективы, в которой можно говорить об этом недоступном, а именно как о реальности «за пределами» любого бытийствующего, которое само не является бытийствующим, и, следовательно, с точки зрения «бытийствующего» может быть понято совершенно и как не-бытийствующее и тем не менее не «ничто». С этой точки зрения, «трансцендентность» не означает реальность вне мира, нечто, что изъято из мира, но то, что принадлежит миру, однако ускользает от специфики мирского бытия, и поэтому разговор об опыте трансцендентности как абсолютной, а именно необратимой, встрече приобретает четкие очертания, если вы слышите его на фоне подразумеваемого понимания «трансцендентности». Только тогда слова этой речи вписываются в целое смысловое ожидание, в котором «опыт трансцендентности» и «встреча» очерчивают то семантическое поле напряжения, в котором становится очевидным, о чем вообще спрашивает вопрос о религии, если и самому вопросу при этом угрожает потеря его «предмета».

Разговор об опыте трансцендентности пытается мыслить религию из ее трансцендентального откуда, не обращая внимания на то, что религия в истории человечества всегда существует только в конкретной «религиозной традиции» и в континууме определенной культуры. В этой контекстуальной ссылке автор понимает религию, когда речь идет об опыте трансцендентности в первую очередь и, вероятно, фундаментально как достижение религиозного субъекта, и, таким образом, связывает

---

Перевод сделан по источнику: Oberhammer G. *Transzendentalerfahrung als absolute Begegnung*. Wien, Sammlung De Nobili, 2003. *Перевод публикуется с сокращениями, в авторской редакции переводчика.*

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

его с духовной структурой субъекта. Но, в то время как, с другой стороны, пытаюсь направить опыт трансцендентности на реальность встречи, связывая религию с трансцендентальной структурой именно *здесь-бытия* человека, он в то же время удаляет это из области чужой истории и акосмической трансцендентальности, и, таким образом, избегает того, чтобы этот опыт как духовный акт редуцировался к интеллектуальному знанию трансцендентального типа.

В работе *«На пути к языку»* М. Хайдеггер отмечает в связи с понятием опыта: «Получить опыт с чем-то, будь то вещь, человек, Бог, означает, что это происходит с нами, что это затрагивает нас, обрушивается на нас, сбивает нас с ног и преобразует. В этой фразе разговор о “действии” не означает, что мы осуществляем опыт через себя; делать здесь означает: переживать, страдать, получать то, что нам подходит, если мы подчиняемся ему. Что-то происходит, уместно, подчиняется». Вероятно, не случайно, что Хайдеггер в своем анализе опыта начинает с фразы: «Получить опыт с чем-то». Эта фраза превращает опыт в объект, продукт действия и, таким образом, заставляет его отрицать именно это. Опыт, таким образом, — не продукт человеческой деятельности. Это то, что происходит с субъектом. Хайдеггер вырывает субъекта из процесса опыта, превращает опыт в событие, в котором «что-то происходит», «подчиняется». Таким образом, субъект «встречает» что-то анонимное, что-то, что мифически «гипостатизировано», чему он должен подчиняться, когда оно касается субъекта «в самом сокровенном строении» его *здесь-бытия*.

Анализ Хайдеггера придает феномену опыта контур, определяя его как то, что происходит с человеком. Но его анализ остается в некоторой степени обязанным, вероятно, из-за контекста и из-за точки зрения, выбранной Хайдеггером: как вообще возможно то, что субъект затронут тем, что происходит «в самом сокровенном строении» его *здесь-бытия*? Не кажется решающим то, что в опыте «что-то уместно», что подходит субъекту, но скорее то, что в процессе опыта *у-себя-бытия* субъекта осуществляется таким образом, что «нечто может быть уместным». С этой точки зрения исчезает мифическая анонимность того, что занимало место в опыте, и вместо этого появляется соотносительность субъекта с условиями возможности опыта. Опыт и опыт трансцендентности возможен только в реализации соотносительности *у-себя-бытия*; даже если, как в случае с Хайдеггером, сначала остается открытым то, что предстоит испытать.

Поэтому речь об опыте трансцендентности как абсолютной встрече предполагает именно то, что в него в *здесь-бытие* субъекта проникает несоотносимое и, таким образом, затрагивает субъекта в «самом сокровенном строении» его *у-себя-бытия*, но также в своего рода инверсии и изначально фундаментально, что встреча в модусе несоотносимости означает опыт трансцендентности. Следовательно, и речь об опыте трансцендентности в одном также определяет «место» этого опыта. Она сообщает о том, что этот опыт происходит в человеческом *здесь-бытии* при встрече с другим, а «трансцендентность» не является данностью мира, но именно в общении с миром, в осуществлении *здесь-бытия*, приходя к опыту, сама данность есть в самой сокровенной «глубине» этого опыта.

В контексте вопроса о религии этот опыт затем оказывается исходной основой религии и осуществлением *здесь-бытия* в горизонте этого опыта как решающее определение религии; именно «религии» как базового феномена человеческого существования, который лежит в основе «религиозных традиций», как общее условие их возможности. С этой точки зрения, «религия», в конечном итоге, могла бы рассмат-

риваться как экзистенциал у-себя-бытия, поскольку субъект не может осуществлять свое здесь-бытие иначе, как в горизонте этого опыта. Как экзистенциал человеческого субъекта, «религия» поэтому существенно отличается от религиозности тем, что религия — не качество, которое могло бы быть высказано или не высказано о субъекте, и не свойство феноменов, которые называются «религиозными», но динамический элемент в здесь-бытии самого субъекта. В этом смысле возникает далее вопрос о взаимопринадлежности этой реальности «религии», которая формируется опытом трансцендентности, и «религиозного опыта», который распадается на «религиозные традиции» и формирует их духовную жизнь.

### **Замечание о феномене религиозного опыта**

§1. В этом контексте «религиозный опыт» не означает потребительский опыт культовых форм как эмоционально-эстетический феномен переживания, даже если его можно было бы поставить рядом с ориентированным на переживание интересом к чужим религиозным традициям; например, в христианстве — опыт впечатляющей мессы или в индуизме — экзотическая странность пуджи (pūjā), ритуального поклонения изображению бога. Может показаться возможным изменить «мифическое» представление о трансцендентности в медитативном процессе, о чем, например, сообщает Рамакришна. Однако такое изменение представления трансцендентности предполагает, что в отношении «религиозного опыта» такое представление субъекта может быть выбрано произвольно. Однако это представляется возможным только в том случае, если такое представление, в конечном итоге, должно иметь только функцию вспомогательного средства концентрации, которая нужна человеку для запуска определенных психических процессов. В этом случае, однако, используя представления трансцендентности, он остается пойманным в ловушку своих собственных ментальных построений, и поэтому не приходит ни к какому опыту трансцендентности. Может быть, и возможно обогатить собственное отношение к трансцендентности эмоциональными и эстетическими элементами переживания других традиций, но при этом не следует упускать из виду то, что «религиозный опыт» не может быть приравнен к переживанию чужеродных религиозных форм, поскольку такое переживание закрепило бы осуществление здесь-бытия субъекта им самим, не открывая субъекта для трансцендентности.

Для того чтобы иметь возможность говорить о религиозном опыте, необходимо, чтобы переживающий субъект испытывал духовно реализуемое смысловое значение в культурно обусловленных формах религиозной деятельности как для себя действительно в несоотносимом смысле и, потому, должен исключать взаимозаменяемость такого смыслового значения. Никакой религиозный опыт, как он здесь подразумевается, не формируется из простого переживания культовых форм, даже если такой опыт, эмоционально переживаемый, действительно может быть дан в чьей-то *собственной* религиозной традиции; а может быть дан, если переживание культовых форм в понимании их смыслового значения извлекается из раскрытия субъекта для чего-то, что придает несоотносимую смысловую полноту его собственному здесь-бытию, что, в понимании Хайдеггера, затрагивает субъекта «в самом сокровенном строении» его здесь-бытия. На обыденном языке можно было бы говорить об этом «уходе» в субъективность субъекта как о «благоговении», если здесь предполагается не «благочестивое впечатление», а действие, которое имеет обратный эффект на существование.

Чтобы на уровне рефлексии понять религиозный опыт в смысле так понятого «благоговения», можно этот уход во внутренность субъекта мыслить таким образом, что при утвердительном понимании смыслового содержания культовых форм это понимание одновременно как бы снимается в осуществлении здесь-бытия субъекта тем, что он втягивается в это смысловое содержание, понимая его как должное, и, таким образом, это смысловое содержание становится осознанным в у-себя-бытии субъекта и становится элементом осуществления здесь-бытия, формирующимся в его связности. Тогда именно осуществление здесь-бытия субъекта вбирает в себя эти культовые формы с их смысловым содержанием таким образом, что это смысловое содержание в самой сокровенной части субъекта получает свою собственную связь с реальностью и напрямую воздействует на субъект, без объективирующего расстояния знания.

Возможно, именно по этой причине «религиозный опыт» и, следовательно, «религиозные традиции», в конечном итоге, имеют необратимую исключительность. «Религиозный опыт» других традиций можно понимать как таковой, но нельзя участвовать в них [чужих религиозных традициях. — В.Б.], не отказываясь от своего собственного [религиозного опыта. — В.Б.] (см. прим. 1). В конце концов, это осуществление здесь-бытия самого субъекта, в котором субъект осознает смысловое значение ритуальных действий, будь то обряды или молитвы, в их несоотнесенности и устанавливает эти действия как действительное выражение собственного осуществления, так что такое участие кажется возможным только в смысле «обращения».

### Соотносительность у-себя-бытия

§ 2. Если мы будем придерживаться этого подхода и дальше, необходимо исследовать условия возможности и динамику осуществления здесь-бытия субъекта как такового. Что происходит, когда у-себя-бытие субъекта осуществляется в «здесь» его существования? Ранний Левинас, вероятно, ответил бы: акт *hypostase*, «постулирование» бытийствующего, посредством которого оно обретает бытие для себя и по отношению к нему становится «есть» (*il y a*) к бытийствующему, которое становится актуальным как нечто: «В качестве начала и рождения мгновение — это связь *sui generis*, связь с бытием, приобщение к бытию. <...> То, что начинает быть, не существует прежде, чем начать; и тем не менее то, что не существует, должно вначале родиться для самого себя, прийти к себе, не исходя ниоткуда. <...> Не было замечено, что даже при наличии причины то, что начинается, должно осуществить событие начала в мгновении. <...> Мгновение творения содержит в себе, вне тайны творения *a parte creatoris* всю тайну времени сотворенного. Движение прихода к себе ниоткуда не смешивается с преодолением временного интервала» (см. прим. 2).

Даже если в тексте речь идет, прежде всего, о бытийствующем и времени, потому что мгновение, о котором он говорит, есть ни что иное, как акт бытийствующего, приводящего к бытию, в котором Левинас видит сущность настоящего, и кто-то хотел бы определить «постулирование» духовного бытийствующего, которое появляется в «мгновение», иначе, чем ранний Левинас с самого начала, как относительное, текст в данном контексте важен, потому что он проясняет разницу между каузальным взглядом на возникновение (ср. «вне тайны творения *a parte creatoris*») и соответствующим «к бытию приходящему» бытийствующему, *a parte creaturae*.

И вопрос, задаваемый здесь о динамике осуществления здесь-бытия, касается не его каузальной причины, а вопроса об условиях возможности этого осуществле-

ния в трансцендентально-герменевтическом понимании. Осуществление здесь-бытия субъекта, о котором мы говорим, также понимается как приход к бытию со стороны субъекта в мгновение настоящего, которое происходит постоянно в течение времени, а не как вызванное его причиной.

В этом «рождении для себя», как говорит Левинас, субъект сам «постулирует» себя как то бытийствующее, которое принимает на себя свое бытие; и он принимает это бытие на себя в каждое «мгновение» настоящего, как открытый для другого и для самого себя. Хотелось бы объяснить мысль Левинаса в контексте упомянутого здесь вопроса. Актуальное становление субъекта происходит в мгновение настоящего, когда субъект в акте своего бытия – уже в «мгновение» своего «творения» в смысле Левинаса – открывается и не остается замкнутым в себе. И, таким образом, это осуществление здесь-бытия субъекта раскрывает субъект уже в акте его «творения» в качестве соотносительного.

В актуальности своего настоящего становления субъект уже обращается к Другому, как он есть; не в том смысле, что это сделало бы его одного объектом своего знания, но в трансцендентальном смысле таким образом, что субъект в априорном обращении разрушает самоидентичность просто данного бытия и как бытийствующий приходит к себе, чей истинный бытийный акт состоит именно в том, чтобы обратиться к Другому. Это обращение не является актуальностью, вторичной по отношению к бытию субъекта, но представляет собой обширное «разрушение» начала, которое определяет бытие субъекта.

Это «отношение к Другому» не оправдывается одним единственным объектом знания, но является причиной возможности того, что вообще единственное может встретиться в у-себя-бытии субъекта (см. прим. 3). Другими словами: трансцендентальное выражение субъекта в основном не применимо к отдельному бытию, которое не могло бы оправдать отсутствие открытости у-себя-бытия, потому что предпочитает фиксировать субъекта на себе, но на действительности, которая сообщает себя «по ту сторону» бытийствующего, в этом смысле как небытийствующее, как горизонт у-себя-бытия, и это даже без того, чтобы открытость устремления настроить в качестве отдельного. В этом понимании соотносительность устремления «по ту сторону бытийствующего» проявляется в его постоянной актуальности независимо от течения времени, рассматриваемого как континуум временных моментов. Поскольку именно актуальность устремления является единственным определением «мгновения», «мгновение» постулирования у-себя-бытия не характеризуется через отношение ко времени; измерение темпоральности приходит к субъекту только тогда, когда он присутствует *здесь* в качестве «Я» в соотношении с миром Другого.

Благодаря о самой себе сообщающей открытости, которая предоставляет себя «по ту сторону» любого бытийствующего, как «после» трансцендентальной устремленности, у-себя-бытие субъекта в его самом сокровенном раскрыто для Другого, как им самим и окончательно нацеленное на это «после». Именно поскольку субъект нацелен на это «по ту сторону бытийствующее», становится видимой трансцендентально-онтологическая «потребность» субъекта, которая вторгается во встречу с Другим, чтобы отразить динамику бытия его «постулирования» в устремлении к Другому «по ту сторону бытийствующего».

«Потребность» здесь не означает недостаток трансцендентного субъекта, не означает потребность в смысле бедности. В конце концов, чей недостаток может быть такой потребностью, так это побуждение бытийствующего протянуть руку, которое и начинается в этом устремлении как бытийствующее. <...>

### **«Встреча» и ее трансцендентальная структура**

§ 3. Эта априорная динамика, а именно выход из субъекта, предоставление себя «по ту сторону бытийствующего» и открытость бытия субъекта, конкретизируется апостериори в отдельном акте встречи. «Встреча» здесь не означает случайную встречу, о которой можно было бы сказать: «Вчера я встретил господина такого-то и такого-то. Он плохо выглядит»; но это также не встреча особого типа, о которой говорят: «Это была незабываемая встреча». Скорее, «встреча» здесь означает осуществление у-себя-бытия, в котором субъект есть «при Другом» в том смысле, что он ему открывается. <...>

§ 5. Но горизонт о себе сообщающей открытости «по ту сторону бытийствующего» передает субъекту не только «одиночество» его ответственности, но также открывает ему «внутреннее пространство» его у-себя-бытия, из которого субъект осуществляет свое здесь-бытие. В этом двойном аспекте трансцендентальной динамики самосообщение «по ту сторону бытийствующего» тематизируется как соотносительная открытость необратимой действительности в примечательной амбивалентности: себя сообщающая открытость встречает совершенно Другого как чуждого соотносительной действительности, которая обращает субъекта к самому себе и тем самым переводит в состояние «одиночества». Но осуществляя это, самосообщение встречает субъекта все же не как что-то добавленное и у-себя-бытию внешнее. Скорее, как глубина собственной субъективности, оно всегда сразу же субъекту дается и знакомо ему в самом сокровенном, даже если он никогда не сможет постичь эту глубину. Как такая «глубина», оно не может и не должно быть передано субъекту посредством эксплицитного акта познания a posteriori, чтобы он его узнавал и знал о нем.

Это обстоятельство, по-видимому, имеет решающее значение для анализа события «встречи». <... >

Мы не можем дальше спрашивать об этой «встрече» с Другим, как она на самом деле происходит, и означает в конкретном со-бытии встречающихся решающую для у-себя-бытия субъекта плотность и обогащение здесь-бытия, даже если в своей конечности она не может удовлетворить согласованию субъекта с «по ту сторону бытийствующим».

И все же, в контексте нынешней проблемы необходимо, по крайней мере, указать, что эта плотность и обогащение, на самом деле, не кажутся обусловленными эмоциональной динамикой, такой как привязанность или отвращение, страх и угроза. Если то, что было сказано до сих пор о со-бытии, было правильным, эта плотность и обогащение не зависят от эротических отношений, например, между мужчиной и женщиной, или от общей принадлежности к «человеческому» роду. Скорее, это соотносимое бытие субъекта, в котором разбивается эта обогащающая плотность, разбивается здесь-бытие для Ты как к добру, так и ко злу. <...>

§ 6. В этом контексте кажется важным, чтобы духовная динамика, ведущая к встрече, происходила независимо от ценности человека, с которым субъект встретился, и независимо от его потребностей, даже если конкретная встреча формируется обоими с этической точки зрения. С этой точки зрения «встреча» как феномен, в котором происходит опыт трансцендентности, является лишь одним из измерений конкретной встречи среди других. Однако оно именно то, которое обосновывает встречу трансцендентально-онтологически, и не объясняется привязанностью или неприязнью субъекта; оно производит встречу только из трансцендентальной динамики у-себя-бытия субъекта. <...>

### **Событие встречи**

§ 7. <...> Поскольку «встреча» реальна только в событии человеческой жизни, то в смысле трансцендентальной герменевтики возникает вопрос, как же конкретное событие, произошедшее в этой «встрече», может предполагаться во внутреннем отношении к опыту «по ту сторону бытийствующего». <...> Скорее, событие как явленная форма этого случившегося само себя непосредственно выражает через свою событийность так, что оно может быть по праву обозначено как «реальный символ» «встречи» субъекта как с Другим, так и с «по ту сторону бытийствующим».

В этом рассуждении о «реальном символе» я обращаюсь к подобным мыслям К. Ранера о богословии символа. <...>

### **Поворот в опыте трансцендентности**

§ 8. Возможно, в этом контексте следует отметить, что опыт «по ту сторону бытийствующего» во встрече имеет особую модальность. Мы уже говорили, что трансцендентность или «по ту сторону бытийствующее», как я это назвал, не познается в собственном смысле в акте рефлексивного познания. <...>

Если мы попытаемся развить мысли о «мифизации» далее во втором цикле размышлений, тогда речь об опыте трансцендентности как об абсолютной встрече приобретает новое измерение: тогда опыт трансцендентности больше не означает «встречу» с со-бытием в модусе несоотнесенности, а скорее опыт трансцендентности в его мифическом настоящем как несоотносимая «встреча» с «по ту сторону бытийствующим». <...>

### **Трансцендентальная динамика «мифического настоящего»**

§ 11. Что означает «мифическое настоящее» в связи с поставленным здесь вопросом? Согласно тому, что было сказано до сих пор, в любом случае, не настоящее «по ту сторону бытийствующего» в форме переданного при помощи языка представления. Скорее, «мифическое настоящее» есть наступившее через обращение субъекта в «разговоре с» к опыту настоящего «по ту сторону бытийствующего», как сама себя в своей соотносительности в трансцендентальном воздействии сообщающая открытость, которая все же больше не является просто горизонтом у-себя-бытия, а скорее через осмысленность «мифизации» разбуженным настоящим ее соотносительной реальности. <...>

Эта трансцендентальная динамика, к которой обращается термин «мифическое настоящее», кажется решающей и требует более дифференцированного рассмотрения. Таким образом, среди прочего, возникает вопрос о том, как это возможно, чтобы субъект не оставался захваченным имманентностью своего «Я» через мифическую конституцию этого настоящего «по ту сторону бытийствующего», а скорее может себе и присваивающей силе своего познающего сознания одновременно «позволить» и вступить во «встречу» с этой соотносительной реальностью. Именно сама соотносительная реальность, а не знание смысла сказанного, вот что предполагается в обращении речи к «мифизации». Именно эта соотносительная реальность «по ту сторону бытийствующего» в самом сокровенном субъектном бытии, став мифическим настоящим, в большей степени привлекает субъекта к «встрече» и, таким образом, открывает субъекту новый процесс бытия перед лицом настоящего. <...>

Поэтому, это погружение в самую сокровенную область собственной субъективности не означает большей вовлеченности в имманентность сознания, но благодаря

неприкрытой открытости «после чего» собственной трансцендентной устремленности означает в конечном итоге единственно возможное раскрытие субъекта для соотносительности «по ту сторону бытийствующего» и, таким образом, самопревосхождение субъекта во «встречу» с самой трансцендентностью. <...>

Ибо живая религиозная вера заключается не в том, что субъект замыкается в системе содержания верований, а в том, чтобы в живом совершенствовании открыть себя в свободе того смыслового центра своего здесь-бытия, к которому обращаются с верой. С этой точки зрения возникающая в ней трансцендентная динамика проявляется именно как зародышевая сила, с которой начинается то осуществление здесь-бытия, которое, по крайней мере, с религиозно-герменевтической точки зрения, в той духовной «встрече» с «по ту сторону бытийствующим» проходит настолько интенсивно, что могло бы быть названо мистикой. <...>

### **Обратная связь «мифического настоящего» в здесь-бытии-осуществлении**

§ 12. Чтобы «по ту сторону бытийствующее» могло встретить субъекта в «мифическом настоящем» и не быть объективированным в содержание представления, трансцендентальная динамика «мифического настоящего» должна быть обратно связана в осуществлении здесь-бытия субъекта, так что субъект воспринимает эту динамику как трансцендентальный элемент своего здесь-бытия в живом модусе «встречи» и, таким образом, раскрывает себя субъекту как здесь-бытие-для, условие возможности для этого есть то, что субъект вообще может обратиться к Другому, в том числе к «по ту сторону бытийствующему», «в разговоре с». <...>

### **Превосхождение «мифического» смыслового содержания**

<...> Чтобы прояснить эту мысль в ее религиозной конкретности и рассмотреть возможный переход к новому качеству опыта трансцендентности, который становится очевидным, стоит упомянуть проповедническое слово Мейстера Экхарта, даже если его христианско-схоластическая терминология не рассматривается и выходит за пределы трансцендентально-герменевтического размышления: <...> «Как истинно, что Отец в Своей простой божественной природе рождает Сына, так истинно и то, что Он рождает Его в сокровеннейшем духе. И это внутренний мир. Здесь Божья глубина – моя глубина. И моя глубина – Божья глубина. Здесь я пребываю вне моего, как и Бог пребывал вне Своего.

Для того, кто хоть на мгновение заглянул в эту глубину, тысяча фунтов червонного золота – не больше поддельного гроша. Из этой сокровеннейшей глубины должен ты творить все, что творишь без всякого “зачем”. <...>

Ибо воистину, если ты думаешь, что скорее достигнешь Бога через углубление, благоговение, расплывчатые чувства и особое принорвление, чем в поле у костра или в хлеву, ты не делаешь ничего иного, как если бы ты взял Бога, обернул вокруг Его головы плащ и сунул бы Его под лавку.

Ибо тот, кто каким-либо образом ищет Бога, схватывает образ, но Бог, сокрытый за этим образом, от него ускользает» (см. прим. 4).

<...> Соотносительность, как она здесь подразумевается, не говорит о вторичном способе бытия, которая могла бы быть добавлена к реальности бытийствующего, а, напротив, означает бытие самого бытийствующего. Субъект является бытийствующим, поскольку он соотносителен. Трансцендентально рассмотренный, как бы-



тийствующий он повторяет соотносительность «по ту сторону бытийствующего», которая без принуждения сообщается из себя устремлению субъекта как выполнение устремления, и таким образом он всегда должен быть соотносительным в своей реальности, даже если эта соотносительность постижима только в предоставлении себя устремлению субъекта. В своей трансцендентальной первоначальности субъект уже становится соотносительной реальностью в том смысле, что в устремлении к Другому он раскрывает свое у-себя-бытию здесь-бытию-для и, таким образом, в соотносительности получает исполненность своего бытия. Потому что в своем здесь-бытии он реализуется в открытии самого себя Другому и сообщает себя Другому во «встрече» как со-бытие, в том смысле, что другой проникает в самое сокровенное его бытия и отдает себя Другому и, таким образом, доводит свое собственное здесь-бытие до реализации. В этом смысле соотносительность означает полноту смысла бытия, которая принадлежит субъекту как бытийствующему и определяет его как бытийствующее в своей реальности.

Следовательно, если речь шла о несоотносительном опыте «по ту сторону бытийствующего» как об опыте полноты соотносительности и как более неделимое объединение субъекта с «по ту сторону бытийствующим», то речь не идет о психических переживаниях или состояниях, которые могут быть достигнуты посредством конструкции или деконструкции сознания, но скорее делается бесплодная попытка понять эту несоотносительную «встречу» с трансцендентностью на основе трансцендентально осязаемой динамики в у-себя-бытии субъекта, которое принадлежит человеческой духовности как возможность опыта.

### **Послесловие к тексту**

Представленные здесь мысли (см. прим. 5) дополняют и углубляют ранее сказанное автором о герменевтике «религиозных традиций» (см. прим. 6) и, несмотря на время, прошедшее с тех пор, их следует понимать как систематическое продолжение. Тем не менее сейчас добавлена важная пища для размышлений: например, попытка представить К. Ранера и Э. Левинаса в их собственном подходе или отражение мистического опыта в горизонте чтения Мейстера Экхарта, но все это без того, чтобы претендовать на предмет обсуждения конкретной темы.

Подобно более ранним размышлениям автора о религиозной герменевтике, они представляют собой попытку индолога понять феномен «религии» в разнообразии «религиозных традиций», даже если настоящий текст не имеет отношения к конкретной форме индийских религий. Задача этого краткого текста состоит, прежде всего, в том, чтобы выявить и истолковать лежащие в основе религиозно-исторических фактов феномен «религии» в понимании религиозного опыта трансцендентности. В этом смысле речь, поэтому, идет не об интерпретации «религии» в перспективе имманентного тексту понимания феномена, например, с точки зрения индуистских традиций, но в основном о концептуальном понимании «религии» в понимающем горизонте западной мысли.

Однако автор осознает, что он эту предпринятую в тексте попытку трансцендентально-герменевтической рефлексии религиозного опыта трансцендентности не смог бы реализовать в нынешнем виде без знакомства с философскими и религиозными представлениями индийских мыслителей классического периода. Эта попытка обязана им чем-то важным в философском подходе к проблеме и так органично, как

думает автор, вписывается в основные намерения этих мыслителей, даже если настоящий текст был написан с опорой на другую традицию мысли.

Это также применимо там, где выбранная терминология, кажется, отклоняется от типа индийской мысли, как, например, при анализе опыта трансцендентности с помощью понятия «встреча» и его выведения из трансцендентальной динамики, лежащей в основании встречи и делающей ее возможной. Даже если понятие встречи с его экзистенциальным смыслом кажется анахроничным, возвращение «встречи» к ее трансцендентальной динамике лишает ее культурно обусловленного экзистенциального измерения значения и делает ее пригодной для того, чтобы понять религиозный опыт трансцендентности с точки зрения герменевтики, охватывающей различные «религиозные традиции». <...>

*Примечания*

1. См.: Oberhammer G. Hermeneutics of religious Experience // On Sharing Religious Experience. Possibilities of Interfaith Mutuality / Jerald D. Gort (Hrsg.). (Currents of Encounter 4). – Amsterdam, 1992. – Pp. 13-24.
2. См.: Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 47.
3. См., например: Oberhammer G. *Versuch einer transzendentalen Traditionen*. – Wien, 1987. – Pp. 10-11.
4. См.: Эххардт М. Духовные проповеди и рассуждения. – М.: Амфора, 2008. – С. 22-23.
5. Они возвращают к лекции, прочитанной автором в ноябре 2002 года в рамках аспирантуры философского факультета в Мюнхене.
6. Прежде всего: Oberhammer G. *Versuch einer transzendentalen Traditionen*. – Wien, 1987; Oberhammer G. *'Begegnung' als Kategorie der Religionshermeneutik*. – Wien, 1989.

*Пер. с нем. В.Н. Белова*

*Поступила в редакцию 24.01.2021 г. (№ 2403)*