
Религиозная герменевтика Г. Оберхаммера в контексте западноевропейской философии и теологии XX в.*

© 2021 г. Л.Э. Крыштоп

*Российский университет дружбы народов,
Москва, 117198, ул. Миклухо-Маклая, д. 6.*

E-mail: krysh-top-le@rudn.ru

Поступила 23.06.2020

Статья посвящена рассмотрению творчества Герхарда Оберхаммера, одного из известнейших немецкоязычных индологов и философов XX в. Наряду с исследованиями, посвященными изучению сакральных текстов религиозных традиций Древней Индии, Оберхаммером написан ряд статей, посвященных рассмотрению более общих философско-религиозных вопросов. На основе индологического материала Оберхаммер разрабатывает универсальный метод (трансцендентальная герменевтика) изучения и анализа как религиозного опыта отдельных индивидов, так и религиозных традиций, появляющихся и развивающихся на его основе. В данной статье подробно рассматриваются некоторые общие философские предпосылки формируемого Оберхаммером метода трансцендентальной герменевтики религиозных традиций и религиозного опыта, проводится анализ философско-теологического контекста творчества Оберхаммера, устанавливаются источники возможного влияния на формирование и развитие мысли Оберхаммера. В ходе исследования устанавливается, что, несмотря на большое терминологическое сходство Оберхаммера и Гегеля, большее влияние на Оберхаммера оказала хайдеггерианская философская традиция, находящая свое отражение также и в теологической мысли XX в. В статье проводится сравнение взглядов Оберхаммера со взглядами Карла Ранера, другого известного философа и теолога XX в., на творчество которого существенное влияние оказала философия Хайдеггера. В ходе проведенного сравнения устанавливаются не только черты сходства, но также и некоторые различия философских взглядов обоих философов, основным из которых можно считать отношение к христианскому вероучению: Ранер считал, что в нем Истина является во всей полноте; Оберхаммер же не проводил существенных ценностных различий между разными религиозными традициями. К тексту статьи прилагается небольшой фрагмент перевода программы для Оберхаммера статьи «Опыт трансцендентальной герменевтики религиозных традиций».

Ключевые слова: Оберхаммер, религиозная герменевтика, трансценденция, экзистенция, человек, откровение, Хайдеггер, Ранер, встреча.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-7-164-176

Цитирование: *Крыштоп Л.Э.* Религиозная герменевтика Г. Оберхаммера в контексте западноевропейской философии и теологии XX в. *Оберхаммер Г.* Опыт трансцендентальной герменевтики религиозных традиций. Фрагмент / Пер. с нем. Крыштоп Л.Э. // Вопросы философии. 2021. № 7. С. 164–176.

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, грант № 20-011-00479 А, «Трансцендентальная герменевтика Г. Оберхаммера в истории европейской и индийской философии».

Hermeneutics of G. Oberhammer in the Context of 20th Century West European Philosophy and Theology*

© 2021 Ludmila E. KryshTOP

*Peoples' Friendship University of Russia,
6, Miklukho-Maklaya str., Moscow, 117198, Russian Federation.*

E-mail: kryshTOP-le@rudn.ru

Received 23.06.2020

The article concerns the work of Gerhard Oberhammer, one of the most famous German-speaking Indologists and philosophers of the 20th century. Besides the studies on the sacred texts of the religious traditions of Ancient India, Oberhammer wrote a number of articles devoted to the consideration of more general philosophical and religious issues. On the basis of indological material, Oberhammer develops a universal method (transcendental hermeneutics) of studying and analyzing both the religious experience of individuals and the religious traditions that appear and develop on its ground. This article discusses in detail some of the general philosophical presuppositions of the transcendental religious hermeneutics method formed by Oberhammer, analyzes the philosophical and theological context of Oberhammer's work, identifies sources of possible influence on the arising and development of Oberhammer's thought. In the course of the comparison, the author highlights traits of similarities and differences between the philosophical views of Oberhammer and the philosophy and theology of Karl Rahner. The article contains a translated from German fragment of the Oberhammer's program article *Versuch einer transzendentalen Hermeneutik religiöser Traditionen*.

Keywords: Oberhammer, religious hermeneutics, transcendence, existence, human being, revelation, Heidegger, Rahner, encounter.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-7-164-176

Citation: KryshTOP, Ludmila E. (2021) "Hermeneutics of G. Oberhammer in the Context of 20th Century West European Philosophy and Theology", Oberhammer, Gerhard, "Versuch einer transzendentalen Hermeneutik religiöser Traditionen", Fragment, Transl. by Ludmila E. KryshTOP, *Voprosy filosofii*, Vol. 7 (2021), pp. 164–176.

Герхард Оберхаммер – один из известнейших немецкоязычных индологов XX в. Подавляющее большинство его работ посвящено изучению религиозных традиций и религиозных текстов Древней Индии и представляет большой интерес для индологических исследований. Однако не менее значимы его работы и с другой – более общей – перспективы, так как на основе изучения сакральных текстов Древней Индии Оберхаммеру удается сделать ряд общих выводов и сформулировать ряд положений, относящихся к сущности человеческой экзистенции и ее проявления в религиозном опыте, а также рассмотреть сам феномен религиозного опыта, используя разрабатываемый им метод трансцендентальной религиозной герменевтики. В свою очередь этот второй пласт его творчества не только оказывается интересным для узких индологических кругов, но и вносит существенный вклад в такие области исследования, как

* The article was prepared with the support of the Russian Foundation for Basic Research, Grant No. 20-011-00479 A, "G. Oberhammer's Transcendental Hermeneutics in the History of European and Indian Philosophy".

философия религии, религиоведение, теология, особенно в ракурсе эпистемологии и методологии изучения религиозного опыта. В представленном переводе фрагмента программной статьи Оберхаммера «Опыт трансцендентальной герменевтики религиозных традиций» (1987) читатель может ознакомиться с философскими основаниями метода трансцендентальной религиозной герменевтики, предложенного Оберхаммером. Остановимся коротко на нескольких ключевых моментах этой работы.

Структура человеческой экзистенции и трансценденция

Выявляя структуру человеческой экзистенции, Г. Оберхаммер отталкивается от очевидной и вполне традиционной характеристики человека как существа, наделенного сознанием и самосознанием. При этом сознание позволяет человеку проникать в тайну существования предметов (как одушевленных, так и неодушевленных) вне него, как тех, с которыми он непосредственно сталкивается, воспринимает здесь и сейчас, так и тех, которые удалены от него в пространстве и времени. Но человек не просто размышляет над предметами вне самого себя и может их познавать. Он также способен задаваться вопросом и о своем собственном существовании, и присущих ему характеристиках. Благодаря этому человек и становится таким родом существующего, которое принципиально отлично от всех остальных родов существующего. Именно благодаря этому человек и становится человеком.

При этом, пытаясь вскрыть структуру этих на первый взгляд отличных друг от друга характеристик, Оберхаммер приходит к выводу, что в своем основании они тождественны. Обе они являются модусами одной и той же деятельности, одного и того же проявления «у-себя-сущего», а именно его открытости. Возможность как самосознания, так и сознания обусловлена принципиальной открытостью человеческого существа вовне. Кажется, что с сознанием здесь возникает меньше сложностей, так как сознание, понимаемое как постижение глубинной сущности чего-либо вне «у-себя-сущего», изначально подразумевает направленность вовне, то есть открытость чему-то вне самого субъекта. Однако Оберхаммер подчеркивает, что прийти к осознанию себя самого, к своему постижению (вовсе необязательно концептуально схваченному, но и к непосредственному, интуитивному) субъект может только через другого, то есть выйдя из себя навстречу другому и посредством этого вернувшись в себя самого, но уже не в себя самого как некую изолированную замкнутость, но в себя самого, наделенного осознанием себя самого именно как себя самого, что возможно только через предшествующую этому (не в хронологическом, но в логическом смысле) открытость другому. Другими словами, только открывшись вовне, субъект может превратиться из «в-себе-сущего» в «у-себя-сущего» [Oberhammer 2011, 20–21]. А отличие между этими двумя модусами сущего как раз и заключается в осознанности. «В-себе-сущее» не знает и не понимает ни себя, ни окружающий мир. Тогда как «у-себя-сущее» осознает самое себя и открывается на встречу другому [Псху, Крыштоп 2016].

В этом контексте принципиальное значение приобретает понятие встречи [Pskhu, KryshTOP 2018]. Именно встреча становится сосредоточением, логичным проявлением присущей самой человеческой структуре открытости. Человек является человеком только потому, что он постоянно выходит навстречу как чему-то вне него, так и чему-то в себе самом. При этом и эта открытость приобретает черты интенциональности. Это не такая открытость встрече, когда человек просто случайно наталкивается на кого-то или на что-то. Но это именно стремление к встрече, жажда встречи, направленность на нее. Все существо человека ориентировано на встречу с чем-то пока неизвестным. Человек всегда в поиске этой встречи, всегда рвется к ней. Это свойство человеческой сущности Оберхаммер называет *Ausgriff* (скачок) и специально оставляет незаполненным второй элемент в связке субъект – скачок – объект устремления. Этот объект, к которому устремлен субъект, по факту всегда оказывается чем-то неизвестным, всегда ускользающим от четкого определения и концептуализации, а равно и от познания. Это нечто, что лишь предвосхищается в этом скачке, но никогда не бывает достижимо во всей своей

полноте. И это происходит не из-за свойств тех или иных объектов, а входит в самую структуру человеческой экзистенции. Сам человек представляет из себя нечто такое, что никогда и ничем не может удовлетвориться полностью. Именно поэтому на место объекта в этой трюичной схеме Оберхаммер ставит некое «к-чему» (*Woraufhin*)¹, подчеркивая тем самым, что в процессе анализа трансцендентальной структуры человека, не нарушая установленных нами же самими в этом исследовании границ и методов, мы можем констатировать об этом «к-чему» только то, что наш трансцендентальный скачок всегда направлен вовне и не более того. Сказать нечто об этом «к-чему», исходя только лишь из структуры человеческого существа, не представляется возможным. Но возможно ли это вообще? Для ответа на этот вопрос нам нужно рассмотреть, как Оберхаммер представляет процесс постижения трансцендентного.

Трансцендентное Оберхаммер обозначает выражением «*Jenseits der Seiende*». Трансцендентное находится вне сферы сущего. И только это мы и можем о нем сказать. Другими словами, в постижении трансцендентного мы можем идти только путем отрицания. Если человек в своем скачке устремляется вовне, то абсолютным вне-него, тем, что полностью отлично от него, оказывается как раз то, что является не-сущим. Человек – один из видов сущего. Когда он направляется, открывается встрече с другим видом сущего, в этой встрече всегда остается какой-то известный ему компонент, прористекающий из внутреннего сходства рвущегося вовне субъекта и того, к чему он в процессе этого порывистого движения оказывается устремленным. Единственное абсолютно Иное может быть, по этой причине, только тем, что не находится в сфере сущего, а находится где-то вне нее, являясь тем самым не чем иным, как не-сущим. Именно к этому чему-то абсолютно Иному и устремляется все время человеческое существо в своем скачке, который по этой причине именуется Оберхаммером трансцендентным [Oberhammer 1987, 12]. И как абсолютно иное трансцендентное постоянно ускользает от постижения человека. Его постижение возможно лишь в акте непосредственного схватывания, созерцательного по своей природе и не обремененного концептами и понятиями. И даже это схватывание становится возможным лишь потому, что трансценденция сама выходит навстречу человеческому существу, сама открывается ему. Без взаимной открытости нет встречи. Только такая взаимная открытость как со стороны субъекта, осуществляющего трансцендентальный скачок, так и со стороны трансценденции, проявляющейся на месте этого «к-чему», и становится возможным это, пусть и чисто интуитивное, схватывание [Oberhammer 1989, 25]. Но именно такая непосредственная встреча с трансцендентным и оказывается религиозным опытом, который, по мысли Оберхаммера, с одной стороны, является неотъемлемой чертой структуры человеческого бытия, с другой же стороны, фундирует внутреннюю структуру любой религиозной традиции, тогда как открытость трансценденции встрече с человеческой экзистенцией, ее постоянное само-сообщение, интерпретируется Оберхаммером в терминах Откровения. Таким образом, общение человеческой экзистенции с трансценденцией предстает перед нами, с одной стороны, как религиозный опыт, с другой же стороны, как непрерывное Божественное Откровение, с необходимостью вневременное и универсальное.

Оберхаммер в контексте философии и теологии XX в.

Пожалуй, первое, что приходит в голову при прочтении статьи Оберхаммера, это возможность проведения параллелей с философией Г.В.Ф. Гегеля. Не в последнюю очередь этому способствует понятийный аппарат, используемый Оберхаммером, а именно понятия «в-себе-бытие» и «у-себя-бытие». И такая параллель, если мы будем смотреть в «суть дела», как кажется, действительно имеет право на существование, особенно если учитывать тот факт, что «у-себя» связывается в текстах Оберхаммера не только с самосознанием, но и с подлинной свободой, как это происходит и у Гегеля [Гегель 1977, 32, 311–312]. Однако при более детальном рассмотрении обнаруживается гораздо большая близость Оберхаммера хайдеггерианской традиции.

Для философии Хайдеггера не в меньшей степени, чем для Оберхаммера, было характерно делать акцент на способности присутствия (*Dasein*) к осознанию себя в качестве того свойства, которое принципиальным образом отличает присутствие от других родов сущего [Хайдеггер 1997, 42–43]. Не менее значима для Хайдеггера и характеристика открытости присутствия. Именно открытость является основанием хайдеггеровской концепции истины, представляемой им как самораскрытие сущего [Там же, 226–230]. В этой же открытости скрывается основание и для диалогичности, столь важной для герменевтики Г.-Г. Гадамера [Болдонова 2009]. Однако с точки зрения исследования религиозной герменевтики Оберхаммера более интересным представляется продолжение мысли Хайдеггера в теологической мысли XX в., особенно в том варианте, который мы находим в творчестве одного из известнейших католических теологов XX в. К. Ранера.

Карл Ранер², считающийся основателем так называемой трансцендентальной теологии, внес значительный вклад в развитие католического догматического учения в середине – второй половине XX в. и его значительное видоизменение, нашедшее отражение в документах Второго Ватиканского Собора [Шайкевич (ред.) 2004]. В свое время Ранер находился под сильным влиянием не только Хайдеггера, но также Канта и Маршала³. Воспринятый сквозь призму неотомистской интерпретации кантовский трансцендентальный метод привел Ранера к утверждению, что условия возможности познания необходимо искать в самом субъекте, и к распространению этого положения также и на предметы веры. Однако далее мысль Ранера развивается уже скорее в хайдеггерианском русле, так как такое условие, заложенное в структуру самого субъекта, Ранер усматривает в некой принципиальной и неустранимой открытости субъекта и его направленности вовне. Однако в центре внимания Ранера оказывается не просто открытость субъекта, а именно открытость субъекта тому, что Ранер называет трансцендентальной тотальностью. Эта трансцендентальная тотальность является одним из условных обозначений Бога и понимается как нечто, не поддающееся категориальному определению и являющееся абсолютной тайной [Rahner 1977, 32–34]. Именно эта открытость трансцендентному воспринимается Ранером как условие самопознания субъекта, так как только она фундирует появление у человека вопроса о бытии (характерное для человека в рамках хайдеггеровской философии). Сам процесс вопрошания, независимо от того, какие формы он принимает [Ibid., 42–46], сущностно важен для человека, так как, с одной стороны, именно в этом трансцендентальном опыте вопрошания об условиях возможности чего бы то ни было человек открывает свою конечность, с другой стороны, именно в нем он ее преодолевает, открывая бесконечный горизонт трансцендентного (божественного) [Ibid., 31]. По этой причине трансцендентальный опыт оказывается не только основой религиозности как таковой, но и условием самораскрытия человеческой экзистенции [Ibid., 33–34].

В связи с рассмотрением творчества Оберхаммера важно также осветить взгляды Ранера на природу Божественного Откровения. По мысли Ранера, именно трансценденция (Бог) закладывает в человека эту структуру открытости, проявляя тем самым заботу о нем. Бог предстает не просто как творец, но как любящий Отец, который, хочет того человек или нет, включает его в свой универсальный замысел спасения [Ibid., 305]. И Бог не только закладывает в человека способность вопрошания, но и дает ответ, и этим ответом оказывается Божественное Откровение, Божественное Слово. Наиболее полное его воплощение мы видим в личности Иисуса Христа. Способность воспринимать Божественное Откровение (то есть слышать это Слово, в том числе и в форме благой вести о Христе) коренится все в той же принципиальной трансцендентальной открытости человека и является благодатью, данной человеку Богом. Такой подход к Откровению и является основанием ранеровской концепции «анонимных христиан» [Fössel 2009, 35–60; Kilby 2004, 115–126]: знает человек о христианской благой вести или нет, но она свершается в универсальной истории спасения, и потенциально человек настроен на это Божественное Откровение, так как способность его восприятия и принятия является неотъемлемой частью его человеческой сущности.

Однако тот факт, что в личности Иисуса Христа Божественное Откровение предстает в своей полноте, не означает, что оно предстает только в ней. Напротив, все люди так или иначе оказываются причастны этой тайне спасения. Сообщение Бога универсально, и христианская благая весть – наиболее полное и адекватное его воплощение, но далеко не единственное. Именно в этом положении мы видим основание терпимого отношения ко всем другим религиям и даже к атеистам. Оно же лежит в основании перехода от эксклюзивизма к инклюзивизму, произошедшему в вероучении Римско-Католической Церкви во второй половине XX в. и закрепленному документами Второго Ватиканского Собора⁴.

Проводя сравнение взглядов Ранера с трансцендентальной религиозной герменевтикой Оберхаммера, мы можем найти много общих черт. Прежде всего это исследование глубинной структуры человеческой экзистенции и поиск субъективных условий возможности существования человека, его самоосуществления и религиозности. При этом как Ранер, так и Оберхаммер по сути приравнивают трансцендентальный опыт к религиозному опыту, делая тем самым религиозность человека условием его самоосуществления. Сходную позицию теологи занимают и в отношении взаимосвязи трансценденции и экзистенции, а также понимания трансценденции как неподдающейся концептуализации и доступной лишь в акте непосредственного схватывания. При этом со стороны человеческой экзистенции принципиальное значение получает открытость трансценденции, а последняя при этом интерпретируется в терминах универсального Божественного Откровения, которое представляет из себя непрестанное самосообщение трансценденции.

Однако можно отметить и ряд различий. Прежде всего в центре внимания Ранера оказывается все же направленность человеческой экзистенции на трансценденцию и сама трансценденция, хоть и понимаемая как непостижимая тайна, однако получающая у Ранера весьма подробное описание и характеристики. В центре внимания Оберхаммера находится сама человеческая экзистенция и ее трансцендентальный скачок к трансцендентному. Это находит свое отражение и в используемых ими терминах. Одним из центральных понятий теологии Ранера оказывается понятие *Vorgriff*⁵ [Horrál 2004; Phillips 1992], тогда как Оберхаммер предпочитает говорить о трансцендентальном скачке, используя другое немецкое слово – *Ausgriff*. Само значение этих понятий, равно как и контексты их употребления, очень сходны, однако приставка *vor-*, имеющая значение перед-, пред-, подчеркивает как раз преднаправленность на этот неопи- сываемый и неконцептуализируемый предмет (трансценденцию, *Woraufhin*), тогда как приставка *aus-*, имеющая значения от, из, подчеркивает отправной пункт этого трансцендентального устремления, то есть человека.

Другим, еще более значимым различием оказывается восприятие Божественного Откровения. Для обоих мыслителей оно является самосообщением трансценденции. Однако Ранер предполагает возможность некоторой качественной оценки и дифференциации тех форм, которые это самосообщение принимает. И наиболее совершенной формой для него оказывается христианская благая весть, причем в варианте ее передачи в католическом вероучении. Оберхаммер же не проводит такой качественной оценки и не выделяет особым образом христианское вероучение, равно как не выделяет в качестве наиболее совершенной никакую другую религиозную традицию⁶.

Подводя итог представленному рассмотрению некоторых ключевых пунктов религиозной герменевтики Оберхаммера, можно сделать вывод о том, что этот философ по праву претендует на звание не только известного индолога, но также философа религии и теолога. Его разработки представляют значительный интерес для современных дискуссий относительно изучения религиозного опыта и вполне сопоставимы по своей научной ценности с работами таких известных теологов XX в., как, например, К. Ранер. В то же время, имея ряд сходств с подходом и выводами Ранера, мысль Оберхаммера не сводима к концепции последнего и имеет ряд существенных отличий, которые и делают представленный им метод изучения религиозного опыта в конечном счете более приемлемым для современного общества, где господствует ценность религиозного плюрализма.

Примечания

¹ Понятие *Woraufhin* не является оригинальным изобретением теологии Оберхаммера и встречается также и у других теологов хайдеггерианской традиции, например, у К. Ранера [Rahner 1977] и Б. Вельте [Geiger 2012]. В имеющемся на данный момент русскоязычном переводе работы Ранера «Основание веры» для этого понятия используется слово «Куда» [Ранер 2006]. В прилагаемом переводе фрагмента статьи Оберхаммера «Опыт трансцендентальной герменевтики религиозных традиций» используется более близкое немецкому понятию выражение «к-чему».

² Несмотря на огромное значение, которое Ранер имеет для развития современной теологии и философии религии, русскоязычному читателю он знаком плохо. Насколько мне известно, из его многочисленных работ на русский язык переводились лишь несколько отдельных статей и «Основание веры. Введение в христианское богословие» («Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums») [Ранер 2006]. Исследовательских текстов, посвященных творчеству этого теолога, на русском языке также крайне мало. Из недавно опубликованных специализированных исследований стоит упомянуть монографию И.С. Хромец [Хромец 2014].

³ Лекции Хайдеггера Ранер посещал во Фрайбурге в 1934–1936 гг. Влияние же кантовской философии отмечается в интересе, проявляемом Ранером уже на заре своего творчества к кантовскому трансцендентальному методу, модификация которого и легла в основу трансцендентальной теологии Ранера. Толчком для этого интереса как раз и послужила работа Ж. Марешаля «Отправная точка метафизики» [Maréchal 1926]. С этой работой Ранер познакомился еще во время обучения на философском факультете в Пуллахе. Подробнее о влиянии Канта, Марешаля и Хайдеггера на Ранера см.: [Muck 2005; Marty 2005; Müller 2005, 425–429; Wilson 1966].

⁴ Основопологающей для зарождения термина «инклюзивизм» считается работа индолога П. Хакера [Hacker 1983, 11–28]. Подробнее о формировании и распространении термина «инклюзивизм» в западноевропейской теологии см.: [Shokhin 2018, 96–97].

⁵ В русскоязычном издании А. Черноглазов переводит это понятие как «предвосхищение» [Ранер 2006], что не полностью соответствует этимологии этого слова. Дословный перевод звучал бы, скорее, как «предсхватывание».

⁶ Можно встретить мнение, что это обусловлено характером профессиональной деятельности Оберхаммера: научная увлеченность традицией индуизма не позволяла прийти к отчетливо артикулированным христианизированным концепциям инклюзивизма в форме, подобной ранеровской [Berendsen 1999, 194]. Однако такое объяснение представляется слишком поверхностным.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Гегель 1977 – Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа / Под ред. Е.П. Ситковского. М.: Мысль, 1977 (Hegel, Georg W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Russian Translation).

Ранер 2006 – Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: Библейско-богословский институт Св. апостола Андрея, 2006 (Rahner, Karl, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Russian Translation).

Хайдеггер 1997 – Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997 (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Russian Translation).

Шайкевич В. (ред.) 2004 – Документы II Ватиканского Собора / Пер. с лат. Коваля А. под ред. о. В.М. Шайкевича: Paoline, 2004 (*Acta et documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando*, Russian Translation).

Hacker, Paul (1983) “Inklusivismus”, Oberhammer, Gerhard, hg., *Inklusivismus. Eine indische Denkform*, Institute for Indology, Vienna, pp. 11–28.

Maréchal, Joseph (1926) *Le point de départ de la métaphysique. Cahier V. Le Thomisme devant la Philosophie critique*, Paris. URL: <https://archive.org/details/lepointdedpart00mar/page/n8>

Oberhammer, Gerhard (1985) “H. Jenseits des Erkennens: Zur religiösen Bedeutung des Samādhi”, *Zen Buddhism Today. Annual Report of the Kyoto Zen Symposium*, Vol. 3, Kyoto, S. 67–68.

Oberhammer, Gerhard (1987) *Versuch einer transzendentalen Hermeneutik religiöser Traditionen*, Institute for Indology, Vienna.

Oberhammer, Gerhard (1989) “*Begegnung*” als Kategorie der Religionshermeneutik, Institute for Indology, Vienna.

Oberhammer, Gerhard (2011) “Der Ort, an dem sich Gott ereignet”, Oberhammer, G., Schmucker, M., hrsg., *Die Relationalität des Subjektes in Kontext der Religioshermeneutik. Arbeitsdokumentation eines Symposiums*, Institut für Indologie, Wien, S. 20–45.

Rahner, Karl (1977) *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder Verlag, Freiburg.

Ссылки – References in Russian

- Болдонова 2009 – Болдонова И.С. О диалогности герменевтики Г.-Г. Гадамера // Вестник Бурятского государственного университета. 2009. № 6. С. 21–25.
- Псху, Крыштоп 2016 – Псху Р.В., Крыштоп Л.Э. Развитие понятий “Субъект” и “Другой” в истории западной философии и их интерпретация у Г. Оберхаммера (на материале статьи «Место, где свершается Бог») // Вопросы философии. 2016. № 11. С. 175–185.
- Хромец 2014 – Хромец И.С. Введение в антропологию Карла Ранера. Киев: Дух і Літера, 2014.

References

- Berendsen, Desiree (1999) “Are Human Beings intrinsically Religious? A Discussion of the Theories of Religion of Karl Rahner and Gerhard Oberhammer”, *Studies in Interreligious Dialogue*, Vol. 9, Iss. 2, pp. 189–206.
- Boldonova, Irina S. (2009) “The Dialogic Nature of H.-G. Gadamer’s Theory”, *Buryat State University Vestnik*, Vol. 6, pp. 21–25 (in Russian).
- Fössel, Thomas (2004) *Die Offenbarungstheologie Karl Rahners. Eine einführende Skizze*, Bonn.
- Geiger, Stefan (2012) *Person und Sein. Bernhard Weltes Philosophie der Personalität*, LIT Verlag, Berlin.
- Hoppál, Bulscú Kál (2004), “Karl Rahner’s Notion of *Vorgriff*”, *Verbum*, Vol. VI, No. 2, pp. 451–459.
- Khromec, Irina S. (2014) *Introduction onto Karl Rahner’s Anthropology*, Dukh i Litera, Kiev (in Russian).
- Kilby, Karen (2004) *Karl Rahner. Theology and Philosophy*, Routledge, London.
- Marty, Francois (2005) “Joseph Maréchal SJ (1878–1944). Kritische Philosophie und Neuscholastik. Eine transzendente Theologie”, Fischer, N., hg., *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*, Herder Verlag, Freiburg, S. 515–528.
- Muck, Otto (2005) “Thomas – Kant – Maréchal: Karl Rahners transzendente Methode”, Schöndorf, H., hg., *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners*, Herder Verlag, Freiburg, S. 31–56.
- Müller, Klaus (2005) „Zur Bedeutung Kants für die gegenwärtige katholische Theologie in Deutschland“, Fischer, N., hrsg., *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*, Herder Verlag, Freiburg, S. 425–429.
- Phillips, Winfred George (1992), “Rahner’s Transcendental Deduction of the *Vorgriff*”, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, Vol. 56, No. 2, pp. 257–290.
- Pskhu, Ruzana, Krysh-top, Ludmila (2016) ‘The Evolution of Concepts *Subject* and *Other* in History of West Philosophy and Their Interpretation by G. Oberhammer (On the Base of Article “Der Ort, an dem sich Gott ereignet”)’, *Voprosy Filosofii*, Vol. 11, pp. 175–185 (in Russian).
- Pskhu, Ruzana, Krysh-top, Ludmila (2018) ‘Evolution of Concepts “Other”, “Subject” and “Encounter” in History of Philosophy and Their Interpretation by Gerhard Oberhammer’, *5th International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences and Arts SGEM 19–21 March 2018*, SGEM, Vienna, Vol. 5, Issue 2.1, pp. 211–216.
- Shokhin, Vladimir (2018) “Copernican Upheaval in Philosophy of Religion or Updating of the Old Heritage? John Hick and Classical Deism”, *Filo-Sofija*, Vol. 42 (3), pp. 93–106.
- Wilson, Barrie (1966) “The Possibility of Theology After Kant: An Examination of Karl Rahner’s *Geist in Welt*”, *Canadian Journal of Theology*, Vol. XII, No. 4, pp. 245–258.

Сведения об авторе

КРЫШТОП Людмила Эдуардовна – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории философии Российского университета дружбы народов.

Author’s Information

KRYSHTOP Ludmila E. – CSc in Philosophy, Associate Professor at the Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Science, Peoples’ Friendship University of Russia.

Опыт трансцендентальной герменевтики религиозных традиций. Фрагмент¹

Герхард Оберхаммер

Основной герменевтический вопрос

Если чувственность и дар речи у человека для него, как для кого-то без остатка призванного к вопросу о смысле, должны вообще иметь некое значение, которое говорит о сущности все того же человека, то это значение может быть только таким, которое заключается в возможности перед лицом власти бытия и свободы исторического выбора в горизонте этого вопроса о смысле быть сосуществующим человеком, иметь общность в стоянии перед общим Последним. Но как человек вовлекает людей в свое бытие востребованным? На каком языке человек говорит со-человеку о своей брошенности на произвол некоего Последнего, о своем приближении к этому Последнему?

Общее понимание основного феномена религии открывается верующим другой традиции не изнутри посредством раскрытия имманентно содержащихся в вере догматических позиций. Сколь бы необходимо ни было для верующих данной традиции раскрытие имманентно содержащегося в вере толкования и объяснения множественности и разнообразия религиозных традиций, столь же мало посредством этого преодолевается рефлектирующее исповедание веры определенной теологии, и верующие другой традиции оказываются в некоем общем говорении о том, что они живо исповедуют.

Только если в горизонт их рефлексии над для каждого своей собственной религией входит новый, выведенный из самого бытия человека и его духовности элемент экзистенциального понимания, и таким образом понимающее раскрытие догматического содержания связывается в некую общую герменевтическую взаимосвязь, догматические высказывания могут возвыситься до человеческой действительности, предлежащей им как условия их возможности, и вместе с тем до общего всем религиозным традициям основополагающего феномена, а именно до религии человека как духовного осуществления (Vollzug)²; тогда в дальнейшем высказывания веры этих религиозных традиций могут быть поняты как конкретные ответы на основополагающий вопрос человека, которым является его жизнь в горизонте самого абсолютного вопроса о смысле. Тогда сами эти традиции становятся понятными как прожитое свидетельство и толкование человеческого опыта трансцендентного, который как опыт не поддающегося сомнению осуществления смысла, является ведущим экзистенциалом человеческой жизни, и тем самым приобретают свою сущность как эпифании спасения в становлении человечности.

Человеческая трансцендентность как герменевтическая структура религии

Если сознание должно мыслиться как «внутреннее» «у-себя-бытия» человека, то «трансценденция» как осуществление (Vollzug) духа *a priori* должна присутствовать в человеке в каждом акте духовной реализации (Verwirklichung). Это положение в его значении и значимости для настоящего контекста проблемы нуждается в дальнейшем толковании: в вопрошании об априорных основаниях человеческого сознания сначала должно быть раскрыто «пространство» некоего возможного опыта трансцендентного и затем должно быть доказано, что в нем «являющееся» неустранимо перед горизонтом вопроса человека об абсолютном смысле.

а) Для того чтобы сущее в своем «внутреннем» могло быть у себя, нечестивая самозамкнутость лишь наличного не может оставаться в чистой самотождественности, но сущее должно открываться для себя и для другого, относиться к себе самому в некоем движении, исходящем к другому и возвращающемся к себе самому. Для того чтобы

такая открытость была возможна *a priori*, трансцендентальный субъект³ еще до всякой категориальной субъективности должен спонтанно вырваться (*ausgreifen*) к «не-субъекту», который как «другое, нежели субъект», только один и может перевести самоотождественность лишь наличного в открытость «у-себя-бытия».

Но что подразумевается под этим движением, которое еще прежде, нежели сущее в «у-себя-бытии» должно прийти к себе, выходит к другому и возвращается к себе самому? Из какой необходимости оно прорывается и из какого напряжения черпает свою динамичность? В любом случае эта подразумеваемая здесь необходимость не может быть безусловным способом бытия некоего из себя самого сущего, которое приходило бы к себе из внутренней необходимости (так чтобы были вынуждены сказать, в чем заключается эта необходимость и какова причина того, что оно не всегда находится уже у-себя), но (может быть) только необходимостью некой трансцендентальной структуры: если и когда имеется некое «у-себя-бытие», то оно необходимо предполагает, как это здесь и требуется некое движение в «у-себя-сущем», чтобы оно могло быть «у-себя». Понятие трансцендентального скачка (*Ausgriff*)⁴ выражает поэтому бытийственную отнесенность «у-себя-сущего» к «к-чему» подразумеваемого этим понятием движения, так что в этом понятии высказывается основополагающая относительность (*Relationalität*) «у-себя-сущего» как существующего всегда лишь «в отнесенности к». Эта «отнесенность к» является не становлением-отнесенным (*Bezogenwerden*) рассматриваемого разума к чему-то иному, но в его спонтанном прорыве долженствования-открыться из бытия самого «у-себя-сущего», которое всегда уже дано неразрывно со скачком, делая его возможным. Как элемент трансцендентальной структуры сознание скачка поэтому является выражением некой исконной и неустрашимой нужды трансцендентального субъекта в отношении к «к-чему» его скачка. Только к одной этой нужде в прорыве самоотождественности лишь наличного в открытость для себя и для другого может быть возведен трансцендентальный скачок, и в этом возведении спонтанность субъекта в этом его скачке станет видимой.

Но каким образом должно мыслиться «другое как субъект», в понятии которого «к-чему» трансцендентального скачка предварительно стало схватываемым, чтобы оно могло стать основанием возможности этой открытости «у-себя-бытия»? Прежде всего оно ни в коем случае не может мыслиться как некое определенное сущее, так как тогда трансцендентальный субъект фиксировал бы только на этом некое сущее как свой объект и не мог бы быть открыт ни для себя, ни для другого.

Чтобы не заслонять (*verstellen*) открытость трансцендентального субъекта, «к-чему» скачка не может мыслиться как объект некоего познающего субъекта, но скорее как некое «не-сущее», которое, тем не менее, не является отрицанием всякой действительности. Но если это «не-сущее» не может мыслиться ни как некое пустое ничто, ни как бесконечно великое сущее, то оно должно входить в скачок трансцендентального субъекта как некая позитивная, то есть непрерывно сама себя сообщающая открытость. Только так оно может ответить на эту исконную нужду открывающего себя в устремлении для себя и для другого субъекта и открыть такую открытость в относительном бытии «у-себя сущего». В этом смысле можно было бы поэтому называть «не-сущее» действительностью «по ту сторону сущего» (*jenseits des Seienden*), которая открывает трансцендентальному субъекту горизонт «у-себя-бытия», не заслоняя его как определенное сущее. Это «по ту сторону сущего» было бы тогда всегда непосредственно приближено к трансцендентальному субъекту в относительности сознания как основание возможности его «внутреннего» и вместе с тем его открытости, но все же не было бы предоставлено ему в распоряжение как возможный объект познания. В свою очередь «нужда» трансцендентального субъекта поэтому простиралась бы не на определенное сущее, но на себя саму непрерывно сообщающую открытость «к-чему» скачка, и простиралась бы на нее даже так, как если бы она с таким же успехом могла на нее и не простираться. Ибо если даже трансцендентальный субъект мог бы уклониться от скачка, то эта нужда должна была бы приниматься как условие возможности уклонения-от-скачка субъекта, если спонтанность субъекта должна остаться мыслимой.

Перед лицом этой не устранимой никаким отношением к единичному существу нужды понятие трансцендентального скачка истолковывается глубже. Ибо выражающейся в этом скачке к «по-ту-сторону-сущего» нужде в совершающем скачок субъекте должна соответствовать исконная «обнаженность», которая одна только как несдерживаемая незащищенность безоговорочно отдающегося в скачке недоступному «к-чему» и могла бы быть основанием возможности некоей не-посредственной близости «к-чему». Только если скачок трансцендентального субъекта из его «к-чему» принимается непосредственно и опосредованно (и это значит в радикальной обнаженности его нужды), он превратится в конститутивное осуществление сознания, становясь действительной открытостью субъекта. В несдерживаемом обнажении его «нужды» в трансцендентальном скачке осуществляется относительная экзистенция «у-себя-сущего» как действительность, тогда как трансцендентальный субъект во «внутреннем» действительного «у-себя-бытия» всегда уже преднаходит себя непосредственно к «к-чему» его скачка.

б) Эта непосредственность к «к-чему» своего скачка, даже если она никогда не может стать предметностью познаваемого положения дел, так как она все еще предполагала бы его познание в качестве условия возможности, является основанием того, что «у-себя-сущее» никогда не может найти во встречающемся единичном существе осуществленную действительность своей относительности, даже если оно постоянно должно встречаться с единичным сущим, чтобы оценить по достоинству динамику своего присутствия (Dasein) и не быть виновным в уклонении от нее. Однако в единичном существе «у-себя-сущее» в принципе не может встретиться с той действительностью, к которой оно приспособлено в трансцендентальной структуре своего «у-себя-бытия». Если это осуществление вообще и может прорваться, то только во встрече с «к-чему» его каждый раз собственного трансцендентального скачка и в соответствии с этим с саму себя непрестанно сообщающей открытостью этого «к-чему» только в качестве каждый раз себя заново производящей и никогда не завершающейся.

Поэтому если «спасение» «у-себя-сущего», о котором в конечном счете и свидетельствуют религиозные традиции человечества, означает свободу от вины и непреходящее осуществление смысла, то только «к-чему» каждый раз собственного трансцендентального скачка может быть также и последней «действительностью спасения» «у-себя-сущего». Ибо отнесенная к структуре присутствия «у-себя-бытия» человека вина могла бы означать лишь отказ себе во встрече с единичным сущим и вместе с тем также и с самим «к-чему». Если же встреча с «к-чему» каждый раз собственного скачка будет производиться в основополагающей своей интенции как жизненное осуществление, а в смерти неотзывно как охватывающая собственную экзистенцию, то она не может означать непреходящее осуществление смысла «у-себя-сущего», не означая в то же самое время так же и свободу от всякой вины. Безоговорочная и охватывающая встреча с «у-себя-бытием» и учреждающая смысл действительность «к-чему» может стать возможной лишь тогда, когда прекратится всякий отказ от встречаемого во встрече, а также будет устранено всякое «себе-отказанное» в удаче этой встречи. В этом смысле можно даже сказать, что встреча с «к-чему» каждый раз своего собственного трансцендентального скачка должна пониматься как опыт последней, больше не поддающейся сомнению действительности спасения человека, о которой можно сказать, что через нее человек непрестанно приводится к спасению. В апостериорной, прожитой встрече с «мифически» сообщенным в определенной религиозной традиции «к-чему» каждый раз своего собственного трансцендентального скачка человек встречает как раз уже всегда для него трансцендентально обоснованную в его «у-себя-бытии» действительность как утвержденную в ответном принятии, как определяющую действительность его жизни и столь безоговорочно предоставляет себя присущей ему в его «у-себя-бытии» радикальной нужде в «к-чему», так что он, делая это, в принципе не может жить без оглядки (vorbeileben) на ожидание смысла, положенное его собственной экзистенцией. Ибо «к-чему» своего собственного трансцендентально скачка является единственной действительностью, которая неким превосходящим

мировое сущее образом делает возможным более не релятивизируемое, тотальное отношение смысла своего собственного присутствия и в то же время является для субъекта скачка столь неотъемлемо «внутренним», что он не может мыслиться без нее.

При этом это «к-чему» каждый раз своего собственного скачка является также и той действительностью, которая одна-единственная может таким образом связать некое возможное «Откровение» с трансцендентальной праосновой каждый раз собственного «у-себя-бытия» (но при этом не с категориальной субъективностью определенного индивида), что оно станет возможным *a priori* вообще как откровение, имеющее значение для каждого индивида. Только в таком связывании то, во что веруют в определенной религиозной традиции, раскрывается как свидетельство совершившейся встречи с не подчиняющейся собственной апостериорно-категориальной субъективности действительностью спасения «у-себя-сущего» как такового, а именно непрерывно себя саму сообщающей открытостью «к-чему» трансцендентального скачка в глубине своего собственного «у-себя-бытия».

При таком понимании «к-чему» трансцендентального скачка как себя самой сообщающей действительности спасения человека с необходимостью встает вопрос о религии; не о религии как некоем институте человеческого общества и не как преимущественно социологическом феномене, который является объектом истории религии (хотя религия и может проживаться всегда только в возможном со-бытии с другими), но о религии как об экзистенциале человеческого присутствия. На фоне до сих пор сказанного о трансцендентальной глубинной структуре «у-себя-бытия» человеческого духа религию человека (при условии абстрагирования от необходимой для конкретного осуществления религии «мифизации») можно определить прежде всего как обязательный допуск человеком себя самого к «к-чему» его собственного трансцендентального скачка, причем обязательность допуска себя находится в трансцендентальной структуре самого человеческого духа, поскольку только «к-чему» его скачка как саму себя сообщающая открытость «по ту сторону сущего», делая его возможным, прорывает «внутреннее» «у-себя», закладывая при этом, будучи не поддающейся сомнению смысловой действительностью, фундамент, а также осуществляя претензию человека на смысл, простирающуюся на всю целокупность (Ganze), а не на единичное сущее.

Но при этом «обращение-в-говорении-к», оголяющее всего человека навстречу непосредственности к другому, становится необходимым измерением религии, которое не только делает возможным встречу с «по ту сторону сущего» как «к-чему» своего собственного скачка, но также превращает «обязательный допуск себя к» в утверждающий общность акт, поскольку «говорение» означает всегда также обнажение перед не проговоренным со-существующим. Только в осуществлении «говорения» «обязательный допуск себя к» становится действительной встречей с «по ту сторону сущего», посредством которой человек, отдаваясь ему как обнаженному в его радикальной нужде, преобразуется в некую новую (означающую спасение) действительность. Говорение, в котором он всегда узнает себя уже как открытого общности, так что возможное со-бытие других людей с необходимостью приводит в осуществление происходящей в нем встречи.

Соответственно религия оказывается тогда в конечном счете ставшим формой жизни осуществлением безоговорочной встречи как обязательного допуска себя к абсолютной, себя саму сообщающей открытости «по ту сторону сущего». Ибо только поскольку человек из истока своего присутствия безоговорочно отдается себя саму сообщающей открытости «по ту сторону сущего» как нужной для его экзистенции, он может в полном само-забытии открыться встрече с встречаемым другим; и только в прожитом осуществлении этой встречи, в несокрытой и утверждаемой нужде и отдаче (которая означает открытость) по отношению к другому свершается в действительности осуществленной ответственности (не только в понятийном или созерцательном сообщении) безоговорочная встреча с «по ту сторону сущего», в которой религия человека является действительностью.

Примечания

¹ Перевод подготовлен по изданию: *Oberhammer G. Versuch einer transzendentalen Hermeneutik religiöser Traditionen*. Leiden: E.J. Brill, 1987. S. 1-16. Перевод выполнен при поддержке РФФИ, грант № 20-011-00479 А «Трансцендентальная герменевтика Г. Оберхаммера в истории европейской и индийской философии» (*Прим. пер.*).

² См.: [Oberhammer 1985].

³ Под понятием «трансцендентальный субъект» понимается не что иное, как то условие возможности у-себя-сущего как категориального субъекта, которое может мыслиться только как к-себе-приходящее в скачке к другому и является действительностью в категориальном субъекте как спонтанности интенционального пожертвования, «основания свободы» самоосуществления.

⁴ Понятие *Ausgriff* с трудом поддается переводу на русский язык. Оно образовано от глагола *ausgreifen*, основными значениями которого являются «ускорять шаг», «размашисто шагать», «бежать», «прыгать», «пускаться вскачь». В форме первого причастия может означать также «далеко идущий» (например, в отношении планов), «долгосрочный» (например, в отношении перспективы). Исходным значением этого глагола можно считать значение «вырывать», «выхватывать». В настоящее время форма существительного используется редко и в основном применительно к верховой езде. В тексте Оберхаммера это понятие имеет ярко выраженный оттенок устремленности к чему-то, направленности на что-то, в силу чего оно могло бы переводиться как «устремление», «достижение», как делает, в частности, Берендсен в своей англоязычной статье, посвященной Оберхаммеру [Berendsen 1999]. Однако эти варианты перевода представляются не столь удачными. В случае «устремления» мы достаточно далеко отходим как от исконного, так и от современного значения немецкого слова *Ausgriff*. В случае же «достижения», хотя современное слово *Ausgriff* и допускает такое значение, термин приобретает смысловой оттенок обладания трансценденцией как результата, что противоречит идее Оберхаммера, подчеркивающего невозможность постижения трансценденции и настаивающего на скорее процессуальном аспекте *Ausgriff*. В силу вышеобозначенных причин, в поисках наиболее близкого к современному словоупотреблению немецкого слова варианта, не нарушающего структуры русскоязычных предложений и в то же время сохраняющего аллюзию на смысловой оттенок порывистого движения, направленного вовне, но и сопровождающегося некой неизвестностью, для перевода этого термина было выбрано слово «скачок» (*Прим. пер.*).

Перевод с немецкого Л.Э. Крыштон