

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

Г. Оберхаммер

Встреча как категория религиозной герменевтики*

Герхард Оберхаммер – профессор-консультант Австрийской академии наук, Вена. <http://www.oew.ac.at/>

Вниманию читателя предлагается перевод заключительной части программной статьи современного философа и индолога Герхарда Оберхаммера (р. 1929) «Встреча как категория религиозной герменевтики». Помимо того, что эта статья, по сути, отражает профессиональные интересы Оберхаммера как индолога, осуществляющего здесь философскую рефлексию своего многолетнего опыта изучения религиозно-философских систем Индии, она интересна еще и своей ярко выраженной и определенно авторской философской позицией, родственной по содержанию идеям Э. Левинаса, а по выражению – языку М. Хайдеггера. Сложность языка Оберхаммера может стать препятствием для освоения его философских работ, что мы и наблюдаем в качестве типичной реакции в индологических кругах.

Ключевые слова: метафизика, бытие, сущее, не-сущее, Трансценденция, Оберхаммер, духовность, здесь-бытие (Dasein), философия религии, трансцендентальная герменевтика, индийская философия

Ссылка для цитирования: Оберхаммер Г. Встреча как категория религиозной герменевтики // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2021. Т. 5. № 1. С. 84–106.

Вступительная статья к переводу Герхарда Оберхаммера «Встреча как категория религиозной герменевтики» (часть I, 12–14, часть II, 1–8) Р.В. Псху и А.В. Парибка

Имя Герхарда Оберхаммера постепенно и незаметно входит в оборот российской науки. Его работы переводятся, о нем пишутся статьи, а в 2019 г.,

* Перевод сделан при поддержке гранта РФФИ № 20-011-00479. Перевод с немецкого части I, 12–14, части II, 1–8 сделан с издания: Oberhammer G. “Begegnung” als Kategorie der Religionshermeneutik. Wien. 1989. S. 35–60.

к 90-летнему юбилею мыслителя, российскими учеными была издана коллективная монография¹. Кто же такой Герхард Оберхаммер и чем вызван такой к нему интерес? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо обратиться к тем данным, которые так или иначе фигурируют в работах о нем. Герхард Оберхаммер родился 18 июня 1929 г. в Инсбруке. Говоря о начале его научной карьеры, авторы отмечают, что Оберхаммер изучал Плотина (диссертация 1954 г. «*Die Erkenntnismethaphysik im Gesamtzusammenhang plotinischen Denkens*»), но постепенно область его интересов смещается в индийскую философию, и в 1971 г. он уже выпускает первую книгу по вишишта-адвайте, посвященную интерпретации Ямуначарьи фрагмента «Брахма-сутр» (2,2,42–45)². Затем в 1977 г. выходит его монография по йоге «*Strukturen yogischer Meditation*»³. С 1983 по 1997 г. возглавлял Институт культурной и интеллектуальной истории Азии (*Institut für Kultur- und Geistesgeschichte Asiens*) при Венском университете.

Среди публикаций Оберхаммера можно отметить ряд значимых сборников: серия сборников *Studies in Hinduism* (под ред. Оберхаммера), многотомное исследование школы Рамануджи (*Zur Geschichte der Rāmānuja-Schule*), ряд работ по религиозной герменевтике, тантре и йоге.

Отдельным направлением творчества Оберхаммера стало развитие философии религии и трансцендентальной герменевтики. Как пишет его ученица Галина Марлевич в предисловии к монографии, отличительной чертой того, как понимает Оберхаммер сам феномен религии, является акцентуация экзистенциального измерения религии, что по сути и представляет собой главное и необходимое условие события – «встречи» с трансцендентностью. Ключевые понятия трансцендентальной герменевтики религии уже присутствуют в работах Оберхаммера, написанных в 70–80-х гг. XX в. Именно тогда Оберхаммер выдвигает идеи, которые стали основополагающими для его философского герменевтического подхода. Среди них наиболее важным понятием выступает идея «мифизации» (*Mythisierung*), а также идеи раскрытия трансценденцией самой себя (*Selbstmitteilung*) и Откровения, понимаемого как выражение опыта Трансценденции. Согласно Оберхаммеру, религиозный опыт как повсеместно присутствующее человеческое стремление к полноте самоосуществления поддается рациональному анализу в понятиях трансцендентальной герменевтики религии. Среди работ Оберхаммера его объемная статья «*Begegnung als Kategorie der Religionshermeneutik*», перевод заключительной части которой представлен ниже, занимает особое место, поскольку по сути отражает профессиональные интересы Оберхаммера как индолога, осуществляющего здесь философскую рефлексию своего многолетнего опыта изучения религиозно-философских систем Индии.

Помимо этого исключительно исследовательского аспекта, а также организаторского (ряд конференций, семинаров и пр.) Оберхаммер известен и своим

¹ Оберхаммер Г. Философ и индолог. М.: Наука, 2019. 190 с.

² В дальнейшем в период с 1979 по 2010 г. было издано 9 томов «*Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule*».

³ Эта работа на данный момент переводится коллективом российских исследователей.

педагогическим талантом. Так, в предисловии к юбилейному сборнику «Краковские индологические исследования»⁴ Марженна Черняк-Дрождович, редактор журнала и одна из учениц Оберхаммера, подробно описывая то, как складывался индологический центр в Ягеллонском университете, отмечает, что именно Оберхаммер стал в свое время идейным вдохновителем многих работ и начинаний по развитию индологии в Кракове, включая и само появление периодического журнала «Краковские индологические исследования». Благодаря деятельности Оберхаммера польская индология в целом перешла на более высокий этап своего развития и, в сущности, стала одним из немногочисленных признанных центров исследования индийской культуры, религии и философии. Работа над многотомным проектом «*Tāntrikābhidhānaśā. A Dictionary of Technical Terms from Hindu Tantric Literature*»⁵, активное исследование Панчатрантры, начавшееся в конце XX в.⁶, все это было инициировано также Оберхаммером. Справедливо отмечается двухаспектность творческой деятельности Оберхаммера: его индологические изыскания, заложившие фундамент изучения южноиндийской культуры, и методология «герменевтика встречи».

Работа, перевод заключительной части которой представлен ниже, примечательна тем, что при переходе, особенно во второй части, к обобщению, в котором индийская конкретность остается лишь как подразумеваемый фон, автор прибегает к способу выражения мысли, заметно сходному с хайдеггеровским письмом. У нас нет оснований, однако, считать Оберхаммера хайдеггерианцем. Единственно можно констатировать, что использование как термина слова *Dasein* у него весьма близко Хайдеггеру, что отражено в предлагаемом русском переводе его как «здесь-бытие».

Разделы первой части этой работы последовательно публиковались в «Вопросах философии» и сборниках «*Asiatica*»⁷.

Часть I. 12

Здесь, однако, при обращении к древнеиндийским сотериологическим системам возникает вопрос, возможно ли согласовать «модус встречи», о котором шла речь выше и, следовательно, обязательное соблюдение предвосхищения собственного будущего как спасения со своим собственным пониманием освобождения, которое более или менее определенно подразумевает также

⁴ Cracow Indological Studies. 2019, 21 (1), pp. V–XV.

⁵ Надо сказать, что этот проект до сих пор не завершен. В свет вышли пока три тома этой, воистину, эпохальной энциклопедии.

⁶ До этого исследование Панчатантры было скорее делом случайным. Оберхаммер же создал рабочую группу по текстологическому исследованию Панчатантры.

⁷ См.: *Оберхаммер Г.* Встреча как категория религиозной герменевтики (часть I, 1–4) / Пер. с нем. Р.В. Псху // Вопросы философии. 2017. № 12. С. 168–172; *Оберхаммер Г.* Встреча как категория религиозной герменевтики (часть I, 5–8) / Пер. с нем. Р.В. Псху // Вопросы философии. 2021; *Псху Р.В.* Вступительная статья к переводу фрагмента статьи Г. Оберхаммера «Встреча как категория религиозной герменевтики» / Герхард Оберхаммер. Встреча как категория религиозной герменевтики (часть I, 9–11) // *Asiatica: Труды по философии и культуре Востока.* 2020. Т. 14. № 1. С. 114–126.

представление об «освобождении при жизни» (*jīvanmukti*), другими словами, в течение мирского существования⁸. Этот вопрос обладает герменевтической значимостью, даже если в конечном счете он, по-видимому, не имеет решающего значения для понимания этих традиций как «религии». Ибо в таком случае именно это состояние «освобождения при жизни» должно было бы пониматься как та постоянная встреча с тем, «что по-ту-сторону-сущего», в которой будущее присутствует как бесповоротное спасение.

Однако что значит в данном случае «длящаяся встреча»? В таком случае действительно выходит ли когда-либо за [свои] пределы это здесь-бытие как целое – включая смерть как элемент этого здесь-бытия – в некоей встрече с тем, что «по-ту-сторону-сущего»? Может ли быть высказано некое всеобъемлющее и совершенное на основании «при-себе-бытия» безвозвратное открытие субъекта для этого абсолютно Иного «по-ту-сторону-сущего» до фактического конца возможной встречи с миром вообще в смысле уже не поддающегося сомнению факта?

В действительности, учение об «освобождении при жизни», по-видимому, не отрицает того, что человек, несмотря на свое освобождение, все-таки вступает в мирскую встречу со здесь-бытием (*Dasein*), другими словами, тогда, когда в момент смерти «освобождение при жизни» переходит в «освобождение без тела» (*nirdehā muktiḥ*). Это учение утверждало бы просто, что состояние освобождения человека остается неизменным. Тождество между освобождением до и после смерти, однако едва ли может быть содержанием некоего рационального проверяемого высказывания, а также некоего опыта, который это тождество подтверждает. В действительности, это внутреннее противоречие, которое присутствует в речах об «освобождении при жизни», то есть при продолжении мирского существования также выражает то, что этот язык не является рационально-логическим и что выражаемое в нем в любом случае следует понимать так, что никакой такой самопротиворечивости не возникает.

Если эта речь об «освобождении при жизни» не может рассматриваться более или менее допустимым выводом из определенных теоретических или догматических предпосылок, то она, будучи самопротиворечивой, парадоксальной речью о неотменимом благе, может в конечном итоге указывать только на экзистенциальный опыт человека. Только в том случае, если эта речь понимается как свидетельство некоей достоверности, прорывающейся из действительного опыта, как выражение религиозного языка, она, несмотря на всю свою логическую противоречивость, сохраняет свои претензии на значимость. Тогда речь об «освобождении при жизни» была бы не чем иным, как выражением того, что субъект в этом состоянии «по-ту-сторону-сущего» переживает открытость таким образом, что в обязательном совершении собственной экзистенции (в радикализации собственной субъектности во встрече с собственным здесь-бытием) он непосредственно и в этом настоящем знает себя устойчиво достигшим блага, если всегда в обязательном совершении экзистенции

⁸ Дживанмукти, т.е. «освобожденность при жизни» – признаваемый в ряде школ результат духовного делания, при котором человек еще телесно присутствует в мире, но духовно уже освободился. (Прим. пер.)

в непосредственности к субъекту это выступление «по-ту-сторону-сущего» может означать благо. Если же опыт должен пониматься как осуществление экзистенции, а не как акт мистико-эстетического переживания, как должно быть принято, если он имеет религиозно-герменевтическое значение, то этот опыт пребывания в освобожденном состоянии, даже если освобождение должно означать уже не страдание и уничтожение собственного здесь-бытия, не может рассматриваться как бесповоротный и раз и навсегда ставший модусом существования, но пока здесь-бытие длится, он должен пребывать как осуществление экзистенции. Здесь возникает вопрос, не должно ли «подобное вечное свершение» в смысле некоего выражения бытия в целом рассматривать как неустранимый экзистенциал при-себе-сущего в благе.

13

Вернемся к мысли, что человек в древнеиндийских системах освобождения в этой обязательности собственной встречи с о здесь-бытием направляется к тому, «что по-ту-сторону-сущему», и еще раз попробуем ретроспективно взглянуть на эту «направленность к тому, что «по-ту-сторону-сущего»: между тем бытие встречается человеку как страдание, оно отсылает его к тому горизонту встречи, который обладает открытостью другому вообще, в открытости которого то Другое, которое само по себе не является единичным бытием и, следовательно, страданием, становится по сути надеждой и таким образом предвосхищает будущее в вере в спасение по ту сторону бытия, даже если это спасение становится «познанным» как спасение всегда уже данное в единичном бытии. Как реализация же экзистенции оно все еще не наступило.

В рациональной рефлексии инаковости этого Другого и в его мифифицировании, которую человек предпринимает, когда обращается к этому другому в некоей реализации жизни⁹, он намечает некий проект экзистенции здесь-бытия, который как проект спасения посредством обязательности должного поведения к тому другому является превосходным.

Когда человек в реализации своей экзистенции отвечает требованию этой обязательности, проектируя свою жизнь, к примеру, исходя из самодостаточности трансцендентного Духа, как в санкхье, или исходя из тождества Атмана с абсолютным Брахманом, или в буддизме исходя из вхождения в нирвану, то этот человек таким образом ведет себя в проживаемой экзистенции в отношении к этому другому¹⁰, которое мы, чтобы не говорить словами этих учений, называем тем, «что по-ту-сторону-сущего». А именно он действительно он

⁹ См.: [Oberhammer, 1987, S. 19, 25–37]. Подобное «отдавание», в котором это по-ту-сторону-сущего, переданное посредством некоего проекта опыта становится настоящим, само должно быть воспринято, когда это «по-ту-сторону-сущего» как таковое становится не «мифифицированным», а это «отдавание» субъекта тому, «что по-ту-сторону-сущего» случается в некоей реализации экзистенции, и в котором (в том, «что по-ту-сторону-сущего». – *PВ*) субъект встречается таким образом с единичным бытием, так что оно, чтобы позволить быть совершенно другому в своей инаковости, само отрицается, как это принято в некоторых буддийских традициях.

принимает эту обязательность на себя и соответствует ей в испытанной в жизни встрече, открывается ей в некоей свободной самоотдаче, необходимой тому, «что по-ту-сторону-сущему» и безоговорочно предает себя ему в горизонте надежды на спасение как своему собственному будущему, о котором нельзя предварительно ничего сказать. И таким образом в свете этой обязательности снова раскрывается некое измерение этой встречи, которая, как категория понимания, способна охватить древнеиндийские учения об освобождении в их сущности.

Встреча с другим здесь-бытия, совершенная заранее для собственного спасения, подразумевает в качестве измерения вступления-в-спасение субъекта, с необходимостью «забирающей туда самоотдачи» Другому «по-ту-сторону-сущего», а самоотдача посредством этой безоговорочной открытости субъекта этому другому в каждом собственном исполнении экзистенции становится утвердительным принятием этого «бытия самоотдачи в состоянии нужды»¹¹. Только в таком исполнении экзистенции априорным условием (для себя и для другого) открытости при-себе-бытия всегда становится предварительное трансцендентальное выхватывание субъекта из «по-ту-сторону-сущего» к фактической преданности этому Другому «по-ту-сторону-сущего». В этом обстоятельстве, в конечном счете, должно быть усмотрено основание того, что этот «субъект» может достичь спасения только во встрече с другим здесь-бытия. Ибо как «содержание» трансцендентального выражения субъект всегда уже может быть непосредственно «по-ту-сторону-сущего», до тех пор, пока оно не будет схвачено субъектом в некоем свободном исполнении экзистенции во «внутренней спонтанности»¹², «при-себе-бытие» субъекта не будет соответствовать как смыслу и спасению значимой действительности своего здесь-бытия, но остается лишенным его как трансцендентального условия своей открытости встречающемуся [с ним]. Подобное исполнение экзистенции субъекта возможно, однако (в горизонте своего фактического при-себе-бытия), только лишь во встрече с другим, даже если оно в этой встрече должно отменить это другое, в смысле некоей радикализации своей субъектности как безусловной преданности тому, «что по-ту-сторону-сущему», как в самом деле встречающее (но не как то, что в своей инаковости указывает на «по-ту-сторону-сущего»).

Рассмотрим, однако, ближе это осуществление экзистенции в его значимости, в той мере, в какой оно становится конкретным в утвердительном принятии самоотдачи субъекта тому, что «по-ту-сторону-сущего» в состоянии нехватки, и в осуществлении из глубины «при-себе-бытия» раскрытия субъекта, таким образом, этому как смысловому центру и реальности освобождения в основании свободы субъекта, присущей иному. Следовательно, модальность данного осуществления экзистенции нельзя понимать иначе как поклонение, даже если таковое не может быть снято в рефлексии осуществления экзистенции, т.е. как самостоятельный интенциональный акт поступка. Тем самым, однако, понятие

¹⁰ Мы следуем тексту подлинника в различении прописных и строчных букв в терминах «другое» и «иное». (Прим. пер.)

¹¹ Ср. в этой связи: Oberhammer G. Цит. соч. (примечание 4), стр. 12 и сл.; стр. 38.; стр. 43 и сл.

¹² В качестве дополнения см.: [Oberhammer, 1989, S. 20].

встречи доказывает, что сущность древнеиндийских систем освобождения – это религия в самом полном значении этого слова. Возможно, это необязательно религия, понимаемая в обычном смысле некоего религиозно-исторического и социологического феномена, но во всяком случае обязательно религия, как любящая историческая данность, понимаемая как исток внутреннего экзистенциала человека¹³.

Таким образом, мы дошли до конца нашего исследования. Если это было справедливо, таким образом объяснять понятие встречи, как это было сделано здесь, то это показывает на самом деле, что его возможно также ввести и как герменевтическую категорию для выявления и интерпретации человеческой религии, где мы имеем дело с сотериологическими традициями, которые не знают ни Бога, ни богов и осуществление спасения в которых не конкретизируется ни в одном ритуале, сотериологическими традициями, которые, следовательно, могут ждать неотменимого спасения человека только от его предвосхищения собственного будущего и обретения этого будущего в этой жизни.

14

Но не только это. Если наше исследование феномена встречи в аспекте древнеиндийских систем обосновано, то учение этих систем как теоретических систем понятий также обретает определенную ценность, которая не изменяет понимание их содержания, но в герменевтическом ключе переносит его в другое измерение понимания. Тогда нужно было бы рассматривать выражения этих систем в смысле религиозного языка как рационально структурированные содержания некоего опыта веры и прорывающей из него уверенности веры, как логически более или менее последовательный способ говорить о том, что человек ожидает и испытывает в своем собственном здесь-бытии как спасение, а именно без ущерба для содержащегося в нем философского утверждения, обоснованность которого зависит исключительно от истинности или ложности выдвигаемых аргументов. Тогда, к примеру, человек не был бы с точки зрения санкхьи трансцендентным сознанием (*puṇḍarīk*), которое всегда уже от всего очищено, как это, согласно учению санкхьи, происходит при освобождении в своем существе. Напротив, разговор о человеке как о трансцендентном Духе как религиозное выражение (как бы рационально оно ни было обосновано) был бы развертыванием того процесса мифизирования неотменимого спасения человека, к которому последователь санкхьи надеется приблечь при достижении своего освобождения.

Учение этой сотериологической системы следует тогда оценивать и интерпретировать на уровне некоей религиозной герменевтики не как беспредпосылочного, посредством рационального мышления и научной аргументации в смысле современной науки добытого спекулятивного познания «философской» истины, а как понятийного непротиворечивого развертывания основного

¹³ О религии как экзистенциале человека см.: Oberhammer. G. цит. соч. (примечание 4) стр. 15 и сл.

опыта человеческого бытия, которое выводит на рассмотрение некое собственное требование смысла в горизонте схватывания того, «что по-ту-сторону-сущего» и некое собственное принятие этого «по-ту-сторону-сущего» как удвоение этому требованию смысла в некоем «экзистенциальном проекте спасения»¹⁴.

II Часть, 1–8

Повторное рассмотрение понятия «встреча»

1

Вернемся в конце нашего разыскания еще раз к встрече с тем, «что по ту сторону сущего», как экзистенциального осуществления при-себе-сущего, происходящего так, что «по ту сторону сущего» вбирается в «самую сердцевину субъективности» субъекта как действительность смысла и высшего блага и тем самым приводит к освобождению при-себе-сущее (Beisichseiende), поскольку это последнее, пусть даже и «сломано» трансцендентальным устройством субъекта, становится одно с тем, «что по ту сторону сущего». Не надлежит ли здесь, в знании о встрече как осуществлении экзистенции, еще раз развернуть понятие встречи, осуществив повторный рефлексивный проход, чтобы ту встречу, что имеется нами здесь в виду, полностью осветить в ее экзистенциальной валентности и тем самым углубить также и разговор о некоем не релятивизируемом благе человека?

Именно то, «что по ту сторону сущего», которое как направление «вон туда» трансцендентального 'исступления' (Ausgriff)¹⁵ субъекта открывает ему внутреннее пространство при-себе-бытия, тем самым позволяет субъекту стать основой свободы его самоосуществления, высвобождая дух из фиксации на единичном, и так обосновывает спонтанность свободной соотносительности. С другой стороны, необходимо и 'исступление' субъекта к тому, «что по-ту-сторону-сущего», чтобы в качестве при-себе-бытия вообще мочь быть субъектом – оно основывает обязательность долженствования, открытого тому, «что по-ту-сторону-сущего»; и, наконец, оно же – в модусе этой обязательности осуществляющаяся встреча с другим в наличном бытии, в которой «по-ту-сторону-сущего», становится для субъекта в его осуществлении экзистенции непосредственным. Если еще присмотреться к этому ставшему здесь заметным

¹⁴ Ср.: [Oberhammer, 1989, S. 13], где данная религиозно-герменевтическая оценка учения этой системы была предвосхищена в конкретной связи.

¹⁵ Во второй части своей работы Оберхаммер обильно использует слово Ausgriff, обычное словарное значение которого «выход за пределы своего круга компетенции» (при этом без оценки, удачен этот выход или нет). Автор сдвигает его, оно у него означает «выход за пределы круга привычности, имманентности». Примерно таково было исконное значение нашего «исступления» получившего затем иные эмоциональные коннотации. В переводе опробован неологизм, отглагольное существительное от 'исступать'. Этот переводной эквивалент отличен от избранного для перевода Ausgriff в первой части.

измерению осуществления встречи с тем, «что по-ту-сторону-сущего», имея в виду высшее благо и его противоположность для человека, то онтологическая дистанция между трансцендентальным устройением при-себе-бытия, с одной стороны, и его фактическим осуществлением экзистенции – с другой, обретает специфическую значимость на почве религиозной герменевтики, что вновь обращает наш взор к встрече.

Мы исходит из того, что в субъекте, как динамической структуре при-себе-бытия, трансцендентально требуемая отнесенность к тому, «что по-ту-сторону-сущего», может делаться актуальной всегда лишь как осуществляющаяся в наличном бытии встреча, и лишь как таковая, она становится основанием совершенства при-себе-сущего, поскольку в противном случае в том другом, к которому субъект исступает в своей неустранимой нужде, он никогда не обретет восполнение этой нужды в некоторой фактической встрече, его приемля. Но тогда в этой дистанции между трансцендентальным устройением и экзистенцией заметна нехватка при-себе-бытия, которой присуща валентность раскрывающейся из праистока того самого субъекта *вины*, которую человек может «загладить» только так, что он встречается с другим, «по-ту-сторону-сущего», в горизонте обязывающе осуществляемого раскрытия самого себя для другого в наличном бытии.

Для религиозной герменевтики, похоже, здесь можно заметить основание, на котором, скажем, древнеиндийские системы освобождения и вообще религиозные традиции Индии стали учить о том, что человек попался в безначальный круг перерождений (*samsāra*), из коего ему, коль скоро он пожелал прийти к высшему благу, придется освободиться; так что круг перерождений понимается теперь не только как необходимо свершающееся воздаяние за человеческие поступки в какой-то последующей жизни, – но становится виден и более глубокий смысловой слой этого воззрения. Тем самым, к примеру, учение о безначальном неведении (*avidyā*) как об основании человеческой «падшести» (скажем, в санкхье или в адвайта-веданте), или, если взять еще один пример, теоретическое положение шиваизма об *aṇavamalam*, – еще прежде всяких индивидуальных поступков человека всегда уже имеющее место «загрязнение» души, вследствие которого человек безначально отчужден от своей «истинной» природы, – становится возможным понимать согласно имеющему силу религиозно-герменевтическому истолкованию. И это так несмотря на то, что имманентное самим системам историческое обоснование этих учений предпринимается иным способом (фактически же в текстах во все или почти не задаются вопросами о достаточном обосновании этих положений). Равным образом и с тою же вызывающей волнение актуальностью становится понятно, почему в христианстве могут говорить о некоем «первородном грехе».

Ибо для нехватки осуществления экзистенции, которая делается заметна в горизонте понятия встречи, характерно, что она, поскольку она исходит из субъекта как такового, присуща всем людям не в силу каких-то определенных их действий, но вследствие самого осуществления экзистенции. Поскольку же это всякий раз нехватка, присущая своему собственному наличному бытию, которое субъект свободно осуществляет сам, то она становится

индивидуальной виной, и за нее субъект несет личную ответственность сразу же и всякий раз, когда он осуществляет свое при-себе-бытие, не открываясь в обязывающей встрече тому, «что по ту сторону сущего».

2

Вернемся к измерению осуществления встречи с «по ту сторону сущего», о чем выше уже шла речь. Если высказанное верно, то она прежде всего и в основе своей встреча в мире при-себе-сущего и другого в неустранимой субъектом обязательности. Обязательность, которую мы имеем здесь в виду, заключается прежде всего в том, что субъект всегда уже открыт другому из трансцендентальной необходимости, ибо осуществить он себя может только в открытости тому, «что по ту сторону сущего», и потому по отношению к нему его экзистенция осуществляется с нехваткой, если он каким бы то ни было способом отказывает другому. И далее, эту обязательность можно ухватить в ее валентности, раз самозамыкание субъекта в фактически проживаемой встрече всегда становится *индивидуальной* виной по отношению к встречающемуся другому.

Ибо обязательность встречи обретает свою конкретность всегда посредством притязания другого, вступающего во встречу с субъектом, который сам для него другой. В проживаемой встрече другое – это никогда не всего лишь заменимый элемент опосредования, потребный субъекту для встречи с тем, «что по ту сторону сущего». Скорее уж другое может только как другое со своим *собственным* притязанием стать настоящим партнером встречи, и только в качестве такового оно может опосредовать субъекта во встрече с тем, «что по ту сторону сущего». Без подобного, всегда своего собственного притязания оно не могло бы обеспечить обязательности конкретной встречи, а субъект, поскольку он избегает встречи с кем-то другим, может стать лишь виновным в «жизне мимо» того, «что по ту сторону сущего» как смыслового центра. Фактически же субъект становится виновен прежде всего и непосредственно перед другим встречающимся. Подобным же образом и любовь, и ненависть непосредственно и выраженно имеют в виду не само «по ту сторону сущего», хотя они и не были бы возможны без образа действий субъекта по отношению к нему, но проявляются они во встрече с конкретным встречающимся субъекту другим человеком.

Но как же ввести в понятие это притязание другого как другого (при этом безразлично, личностное ли это сущее или безличное), которое бывает дано в опыте этой встречи и сообщает ей конкретную обязательность (при этом предполагается, что это притязание, предъявляемое к субъекту, само собой понятным образом появляется в горизонте при-себе-бытия субъекта, т.е. с присущей этому для-себя-бытию обязательностью)? Притязание со стороны другого, вступающего во встречу с субъектом, может, пожалуй, в конечном счете обосновываться лишь онтологической, иными словами, духовно-этической ценностью другого как всякий раз своя собственная инаковость (*Andersheit*), – инаковость своей экзистенции, но не свой сущности. Посредством чего же

обретает свою ценность эта инаковость, да притом не для себя, но, напротив, для субъекта?

В духе предпринятой здесь рефлексии о понятии встречи эта ценность может в конечном счете находиться лишь в том, что встречающееся другое вступает во встречу как открывающееся тому, «что по-ту-сторону-сущего», открывает себя таким образом точно тому другому, в котором также и субъект находит неустранимый смысловой центр своего здесь-бытия, в котором он обретает ценность, открываясь ему для встречи. При этом не похоже, что открытость тому, «что по-ту-сторону-сущего», сама по себе имеет ценность, обосновывающую притязание встречающегося другого в ходе встречи; похоже, что конкретно осуществляющее эту открытость сущее, поскольку оно таково, что беззаветно открывается тому, «что по-ту-сторону-сущего», представляет эту ценность, которая и придает ему притязание, предъявляемое субъекту.

«Притязание», стало быть, понимается здесь как засвидетельствованное обоснованное притязание на встречающегося быть вобранным в субъекта в событии встречи и таким образом быть принятым со своим «требованием» к субъекту осуществить экзистенцию. Ибо чтобы мочь вступить во встречу таким образом, другое должно и само в своем осуществлении экзистенции быть беззаветно обнажено как предоставленное тому, «что по-ту-сторону-сущего», так что оно ставит субъекта перед необходимостью открыть в ответ и свою ценность. Ведь во встречающемся ином нет ничего, что могло бы стать основанием для субъекта избежать непосредственного отношения к нему как таковому.

3

Если вышесказанное верно, то следует во всяком случае еще добавить, что обязательность встречи с другим различна¹⁶ и в меру возможного открытия встречающегося для того, «что по-ту-сторону-сущего», и также в меру его обнаженности воверяющемся открытии перед субъектом. Желание же или нежелание встречающегося открыться (в смысле искренности и любви или, напротив, обмана и ненависти) как некоторый фактический образ действий по отношению к субъекту могут быть, напротив, оставлены без внимания по ходу рефлексии о религиозно-герменевтическом измерении встречи, поскольку ими затрагивается этическая оценка того, кто вступает во встречу, но не феномен встречи как таковой.

Это бытие в открытости тому, «что по-ту-сторону-сущего» в том сущем, которое не существует как при-себе-сущее, можно, правда, усмотреть только в том, что оно есть свое особое «мирское бытие» или «бытие-под-рукой» в неприкрытой истине своего бытия и, будучи сущим собою, не может уклониться от своего

¹⁶ Таким образом, обязательность встречи посредством этой второй определенности оказывается в зависимости и от встречающегося, – от его онтологической способности вступить во встречу. Ср. также: Oberhammer. G., цит. соч. (примечание 4) стр. 38 и сл.

собственного бытия-другим. А поскольку оно как конкретно сущее не может уклониться от своего бытия-другим, оно необходимо раскрывает само себя в горизонте радикальной «другости» того, «что по ту сторону сущего», как представляющее себя в открытости субъекту и таким образом становится доступно для понимания в своей всегда собственной «другости». И как таковое оно обретает тогда во встрече ценность и притязание как всякий раз единичное, в той мере, в какой оно есть исключительно в своей «другости», какой бы ни было оно в горизонте этой предоставленности.

Однако для человека встреча – это прежде всего прочего встреча с другим человеком, который, как при-себе-сущее, тоже вступает со своей стороны во встречу и таким образом становится рядом-сущим. Во встрече с человеком рядом понятие о встрече в очередной раз углубляется, что не лишено значимости для религиозной герменевтики. Ведь похоже, что именно во встрече с рядом-сущим феномен встречи впервые выступает в полноте своей сущности, а потому похоже, что понятие встречи становится пригодно для того, чтобы, углубляя понимание посредством рефлексии о межчеловеческой встрече в горизонте знания об открытости субъекта тому, «что по-ту-сторону-сущего», полностью развернуть феномен религии, – конечно, в том случае, если понятие встречи не окажется непригодным в качестве категории *объемлющей* религиозной герменевтики как раз в результате различения, проведенного по ходу рефлексии о межчеловеческой встрече.

Если верно, что онтологическая и духовно-этическая ценность субъекта во встрече обретается не в той самой сообщающей открытости того, «что по-ту-сторону-сущего», но как раз в том, что открывается как конкретное при-себе-сущее тому, «что по-ту-сторону-сущего», и что степень этого раскрывания себя учреждает ценность соответственного сущего во встрече, тогда можно было бы принять, что феномен религии не раскрывается в своем существе таким образом, которым бы предполагалось, что субъект как спонтанность трансцендентального 'исступления' и как основание свободы интенционального поведения, может быть снят, – разумеется, если под «снятием» на деле подразумевать одно лишь отрицание¹⁷.

Ведь дело в том, что посредством окончательного выведения субъекта за скобки оказался бы снят сам феномен религии (включая ее конкретизацию в виде систем освобождения в древнеиндийском смысле), притом не только в том, что касается индивидуума, приходящего к освобождению, а вообще. Ведь коли обретение субъектом освобождения означало бы, что субъект как всегда своя собственная спонтанность сознания снимается, то вышло бы, что не остается вообще никакого рационального свидетельства об опыте освобождения, а тем самым не было бы и никакого проекта экзистенции, которое призвано быть средством этого освобождения. Чьим опытом освобождения оно могло бы быть засвидетельствовано как достижимое, если субъект бы сам прекращал быть самим собою при вхождении в неотменимый опыт освобождения?

¹⁷ Естественно, что тем самым уже выдвинуто требование, что и сознание субъекта как психический феномен должно сохраняться.

В том случае, если встречающийся субъект во всегда своей собственной спонтанности трансцендентального 'исступления' не удерживал бы свою ценность также и в горизонте трансцендентального опыта, пришлось бы также сказать, что и такой образ действия между людьми, как любовь, а также и сострадание бодхисатвы ближнему, если воспользоваться примером из индийской религиозной традиции, остались бы без отсылки к трансценденции и утратили бы свою глубокую значимость. Ведь в стремлении к нирване выражается обязательность по отношению к экзистенциальному осуществлению к трансценденции, а если нирвана начинает затем пониматься как некий необязательно выбираемый вариант и, стало быть, она оказывается некоторой духовной реальностью, от которой можно отказаться, то тогда бодхисатве нельзя от нее отказываться, даже пусть в субъекте, в человеке рядом тоже имеется неотменимая ценность по отношению к обязательности трансценденции. И только если субъект остается этой спонтанностью трансцендентального 'исступления', смысловой центр которого – это открывание себя для того, «что по ту сторону сущего», – только тогда сострадание, осуществляемое бодхисатвой в горизонте этого абсолютного смыслового центра, обретает свой смысл как обязательность наличного бытия в горизонте опыта абсолютного смысла, в чем бодхисатва раскрывает также и самого себя, когда он осуществляет сострадание в своем отказе от нирваны.

4

Но, далее, как же нам в горизонте знания о том, «что по ту сторону сущего», развернуть понятие встречи посредством рефлексии о межчеловеческой встрече, чтобы оно помогло далее углубить феномен религии, отправляясь от понимания человеческой экзистенции?

Решающе новое измерение встречи, которое заметно во встрече человека с человеком, – это обоюдность осуществления в направленности друг на друга двух субъектов. И эта обоюдность – не некий «шаг за шагом» встречи, при котором субъект мог бы для начала выждать, не откроется ли ему во встрече другой; напротив, субъект в трансцендентальном 'исступании' туда, – «по ту сторону сущего», – уже сразу представлен в открытости другому. Скорее можно сказать так: встреча двух при-себе-сущих осуществляется в обоюдности в той мере, в какой она обертывает субъекта и встречающего его другого в общей открытости. В этой открытости друг для друга каждый субъект вбирает другого «внутри своей спонтанности» в процессе «диалогической» обусловленности, так что оба они, как встречающиеся, приходят в своей непосредственности друг к другу к новому самоосуществлению, которое, в своей обоюдности, несмотря на свою пребывающую различность бытия как субъектов, становится диалогическим единством общего им обоим экзистенциального свершения.

Стоит отметить, что это единство экзистенциального осуществления имеет место, похоже, независимо от того, оказывается ли модальность конкретной встречи утверждающей или отрицающей. Пожалуй, можно допустить, что

в таком обстоянии дела следует искать мотив встречающейся в Индии религиозной мифологемы, согласно которой даже встреча с Богом в ненависти (притом Бог убивает человека) ведет к освобождению¹⁸.

Значение межчеловеческой встречи для уяснения религиозно-герменевтического понятия встречи обнаруживается здесь в ее аспекте обоюдности таким особенным образом и при этом независимо от конкретного типа религиозной традиции. Только отправляясь от структуры межчеловеческой встречи, становится вразумительным, как это надо себе мыслить: что «по ту сторону сущего» может стать в беззаветной встрече субъекта с ним во всякий раз его собственной действительностью освобождения благодаря тому, что оно способно войти в действительность субъекта как его «свое собственное». Если человеческий субъект и может действительно сделать другое при-себе-сущее «своим собственным», то не иначе, как так, что другое его субъекту в некоторой встрече приобщает и таким образом ему длящейся открытости передает, – если субъект в обоюдности движения осуществляет свою экзистенцию в общности с ним. В этом смысле некое «иметь как свое собственное» другого возможно непременно в горизонте некоторого при-себе-бытия. То, что лишь подручно, никогда не может быть «своим собственным» – им можно только пользоваться.

И если, стало быть, «по-ту-сторону-сущего» должно фактически стать для субъекта его собственной действительностью освобождения, и притом так, что субъекту, который ему безоглядно раскрывается, должно вручить освобождение, так что оно для субъекта становится своим собственным и не может быть утрачено, – то это не удастся понять иначе, нежели по образцу межчеловеческой встречи. А чтобы это стало возможно, понятие о саму себя сообщающей открытости того, «что по ту сторону сущего» как того, на что целит трансцендентальное ‚исступание‘, еще раз нуждается в истолковании, без чего нам пришлось бы оставить предпринятое ранее начинание.

5

Не подобает, чтобы человек дерзал высказываться о «самом средоточии спонтанности» той открытости¹⁹, что приобщает сама к себе. Это ускользает

¹⁸ Ср. встречу Хираньякашипу, царя демонов, с Вишну в облике человекольва. Обнаружение религиозного смысла этой мифологемы – заслуга П. Хакера. См. его работу: [Hacker, 1960, S. 170]: «Далее же, для религии данного текста характерно, что прикосновению и лицемерию Бога приписывается магическое воздействие. Хотя Хираньякашипу остается до самого конца гневным тираном, – признание им мощи Вишну и его страстное хотение глянуть на Бога и даже дать тому возможность победить себя не означают какого-то изменения его сущности, – его, тем не менее, „исцеляет“ прикосновение Бога и лицемерие его, и умирает он поэтому как тот, кто „достиг своей цели“».

¹⁹ Об этой определенности назначения того, «что по-ту-сторону-сущего», как «сообщающей самое себя открытости», которая была достигнута в связи с вопросом о трансцендентальном устройстве духа человеческого, на которое всякий раз можно обратить взор как на имеющее силу в этой связи с тем, «что по-ту-сторону-сущего» (при этом не исключается возможность при ином подходе определить его, пожалуй, и как-то иначе), см. в указанном сочинении (примечание 4, стр. 11 и сл.). Ср. прежде всего: «Чтобы «трансценденция» как то, что

от понятийной доступности ему. Однако человек должен, уж коль скоро правомерно понятие этой открытости как определенности назначения того, «что по-ту-сторону-сущего», говорить о том, как можно помыслить эту открытость и сделать это осмысленно. И пусть даже этот разговор не будет означать в конечном счете что-то иное, нежели некое в мифизирующем смысле говорящее доверительное ознакомление с этой открытостью, и не будет иметь бы иной ценности кроме как указать на нее как что-то, могущее быть рационально понятым в контексте человеческого мышления.

Обнаруживающаяся при этом трудность заключается в том, что подобное обсуждение всегда происходит так, будто «по-ту-сторону-сущего», на которое падает взор благодаря отрицанию всякого сущего, – и само тоже некое сущее. Так что подобное обсуждение лишь тогда сохраняет осмысленность, если оно происходит в горизонте такого знания: само по себе «по-ту-сторону-сущего», вопреки всяким о нем речам – это не сущее среди прочих сущих.

Если «сама себя сообщающая открытость» того, «что по-ту-сторону-сущего», как того, «вон куда» целит трансцендентальное 'исступление', никак не должно в связи с предпринятым здесь герменевтическим начинанием гипостазироваться как своего рода неопределенно сущее, то ее получится помыслить, пожалуй, только как своего рода движение бытия в при-себе-бытии субъекта, а в этом движении то, что «по-ту-сторону-сущего», само как пребывающе разверзающаяся глубина ничто (понимаемого как отрицание всего сущего) пребывающее сообщает себя субъекту в его 'исступании'. Тогда «по-ту-сторону-сущего» было бы глубиной, из коей разверзается «нет» как основание возможности отрицания всякого сущего. Но тем самым и эта глубина, со своей стороны, поскольку она предоставляет себя в трансцендентальном 'исступании' субъекта как радикальность открытости горизонта при-себе-бытия, была бы из самой себя соотносительной с «сердцевинной» спонтанности субъекта. Необходимости, однако, в этом нет. Ведь вполне мыслимо, что «по-ту-сторону-сущего», как разверзающаяся глубина «ничто», замыкается в самом себе и не сообщает само себя для открывания субъекта, например, если бы при-себе-сущего вовсе не было.

в направленности трансцендентального исступления «вон куда» могла бы открыться ему как открытость бесконечного горизонта, в котором и пред которым субъекту может встретиться сущее, «трансценденция» должна шагнуть в это исступление как некоторая позитивность, которая сама – уже не некий отличный от бесконечности горизонта феномен, но просто знаменует открытость. Такого рода «позитивную» открытость, поддающуюся определению через отрицание любой феноменальности, можно понимать, по связи с исступанием только как полагающую самое себя, – то есть не то, чтобы она открывалась впервые благодаря трансцендентальному исступанию, условие возможности коего она есть. Но она уже всегда и постоянно сообщает себя ему. Когда эта сама себя полагающая открытость, понятая согласно содержательной оценке как «выражение трансценденции как бытия самим собою», не остается в онтологической самотождественности чистого направления «вон туда», предпринятого в трансцендентальном исступании, – то есть напротив, когда и поскольку человек, обращаясь к ней, с нею встречается, она становится непосредственной как исполненность ожидания в своём сообщении самой себя субъекту при-себе-бытия, – она а posteriori на опыте становится теперешней (там же, стр. 18 и далее).

Тем самым благодаря становящейся таким образом более заметной соотносительности, в глубине «бытия-ничем-сущим» того, «что по-ту-сторону-сущего», извлеченной из понятия, намечается нечто событийное, чем невозможно воспользоваться; оно остается без применения во времени всякой временности; «по-ту-сторону-сущего» ускользает как от «подручного бытия», так и от «при-себе-бытия» сущего. Ведь в качестве «соотносительного из самого себя» оно не может быть «не-при-себе-сущим». А окажись то, «что по ту сторону сущего», при-себе-бытием, непременно вышло бы, что разверзающаяся глубина ничто, – также еще и некоторое «нет» самого себя как определенное при-себе-сущее. Ведь в противном случае оно не могло бы быть той радикальной открытостью, которая представляет собой основание возможности при-себе-бытия как такового. Однако для того, чтобы сохранить мыслимость соотносительности того, что «по ту сторону сущего», как открытости, сообщающей самое себя субъекту, необходимо требуется измерение встречи, как та была выше²⁰ разработана и показана на модели встречи между людьми.

6

Углубленное понятие о встрече, осуществлявшееся до сих пор посредством понятийной рефлексии, приводит в осмыслении межчеловеческой встречи к взгляду на такую грань осуществления встречи, которая окажется важна и для понятия встречи как категории религиозной герменевтики, прежде всего если держать в поле зрения имеющую место в мистике радикализацию субъектного бытия^{21, 22} как встречу с тем, «что по-ту-сторону-сущего», – но также и для понимания религии как межчеловеческой действительности.

Выше²³ было принято, как возможность радикализации субъектного бытия во встрече с тем, «что по-ту-сторону-сущего», что вступающее во встречу не как другое по отношению к субъекту при-себе-сущее так вбирается субъектом в «сердцевину» его всякий раз своей собственной спонтанности ‘исступления’, что оно в своей неснимаемой другости хотя и опосредует его во встрече с тем, «что по-ту-сторону-сущего» (как то было подробно разработано в первой части данного исследования), но и что оно само, равно как мифический проект опыта того, «что по-ту-сторону-сущего»²⁴, оказывается всякий раз вне обзора перед более непосредственным присутствием. Ведь коль скоро не-при-себе-сущее осуществляет интенциональное обращение не из спонтанности некоего ‘исступления’ туда, «по-ту-сторону-сущего», как всякий раз основания своей собственной свободы, оно выступает по отношению к субъекту пусть и как ценное, но не как полагающее свое всякий раз собственное бытие ценным, так что оно из бросания взора и такого «перешагивания» встречающегося

²⁰ Ср. выше в тексте раздел II. 2 и в разделе II. 3.

²¹ Радикализация субъектного бытия – доведение субъектности до некоторого максимума. (Прим. пер.)

²² Ср.: [Oberhammer, 1989, S. 22].

²³ См.: [Ibid., S. 23].

²⁴ См.: Г. Оберхаммер, цит. соч. (примечание 4) стр. 24 и сл.

другого в присутствие того, что «по-ту-сторону-сущего», видится как возможное, притом что открытость субъекта этому иному не снимается его виной. Не-при-себе-сущее полагает, вступая в наличное бытие субъекта как «подручное» или в целом как «мир» (несмотря на свойственную ему ценность, в коей ему не может быть отказано как таковой в том числе и в горизонте присутствующего здесь-бытию страдания, что мы встречаем в древнеиндийских системах освобождения) во встречу не как всякий раз свое собственное бытие в «долженствовании субъекта для его здесь-бытия». Напротив, представляется, что собственная ценность «не-при-себе-сущего» и тем самым его притязание на субъекта, поскольку дело заключается во встрече субъектом с тем, «что по-ту-сторону-сущего», но не в том, чтобы управляться в жизни с подручным, фактически исполняется в том, что оно в качестве другого указывает субъекту направление прочь от себя, к тому, «что по ту сторону сущего», и таким образом делает то, «что по ту сторону сущего», тематичным в горизонте субъекта.

Однако по-иному обстоит дело, когда «при-себе-сущее» вступает для субъекта во встрече в непосредственность. Ведь похоже на то, что оно тогда, а это человек рядом, не может ускользнуть во встрече от взора без некоей вины субъекта, а это в конечном счете значит, что не без сознательного самозакрытия субъекта перед ним. Обретает же он благодаря осуществляемому в своей экзистенции утверждению всегда своего «долженствования быть открытым» для «по-ту-сторону-сущего», как то происходит во встрече, как раз последнюю, субъектом более не релятивизируемую всякий раз ценность собственного бытия при-себе-сущего, которое само в осуществлении 'исступления', проживаемого как мистика, не снимается, но может лишь углубиться в модусе радикализации своего собственного бытия субъектом. Ведь ценность встречающегося при-себе-бытия в его всякий раз своем собственном бытии в качестве субъекта становится тем отчетливее взору субъекта, чем беззаветнее сам субъект хочет открыться и открывается тому, «что по ту сторону сущего», как учреждающему ценность и высшее благо смыслового центра его экзистенции²⁵.

При-себе-сущее – человек рядом – остается таким образом во встрече также и при стремлении субъекта к встрече с тем, «что по-ту-сторону-сущего», и оно преобразует *априорную* обязательность трансцендентального 'исступления' к тому, «что по-ту-сторону-сущего», как раз посредством всегда своего собственного притязания открытие субъектом ему себя во встрече, – в *конкретную* обязательность экзистенциально проживаемой встречи.

7

Прежде чем можно будет сделать плодотворным ставший здесь заметным аспект встречи применительно к религии как межчеловеческой действительности, всё же зададимся вопросом, как следует помыслить, в духе предпринятого здесь герменевтического начинания, радикализацию субъекта саму

²⁵ Ср. выше в тексте раздел II. 2.

по себе, в ее возможности, осуществленную как встречу с тем, «что по-ту-стороню-сущего».

Любая мистика начинает себя раскрывать, исходя из встречи со своим собственным здесь-бытием, но тем самым также по необходимости и отправляясь от встречи с другим при-себе-сущим. Осуществляется же она сполна, стало быть, как радикализация бытия субъектности в проживаемой встрече с тем, что «по-ту-стороню-сущего», непременно как открытие субъектом себя ему; при этом субъект в самой «сердцевине» своей спонтанности уже открылся встречающемуся ему при-себе-сущему²⁶. Исступающее туда, «по-ту-стороню-сущего», самооткрытие субъекта происходит поэтому как осуществление его экзистенции в уже всегда в свободно утверждаемой обнаженности этого 'исступления' перед иным при-себе-сущим²⁷. В следовании вопрошанию о том, как можно в мистике мыслить данную в каждой встрече с тем, что «по-ту-стороню-сущего» обнаженность 'исступления' и ее утверждение в экзистенциальном осуществлении, а тем самым всегда уже и в состоявшейся и поддерживаемой открытости другому при-себе-сущему, вместе с непосредственностью субъекта по отношению к тому, «что по ту сторону сущего», мы углубим значение понятия встречи как категории религиозной герменевтики.

Диалектика динамики встречи разворачивается так, что субъект раскрывает себя встречающемуся в свободном 'исступании' из себя и, когда он делает это, встречающееся позволяет подступить к себе в непосредственности. Если оно впускает такого рода другое, в свободном утверждении своего собственного бытия, в «сердцевину» спонтанности собственного осуществления экзистенции, то субъект дает себя ему во встрече «сделать себя своим», осуществляя себя, свою экзистенцию, в горизонте «по-ту-стороню-сущего», и туда вступил другой, запечатлевая его осуществление субъектом экзистенции. И если верно то, что вступившее в непосредственности к субъекту при-себе-сущее не снимается в своей собственной ценности, а напротив, что его ценность все более углубляется благодаря возрастающей тематизации того, что «по-ту-стороню-сущего», – то и не может оказаться иначе: вступивший во встречу другой именно равным образом неотменимо определяет также и то осуществление экзистенции субъекта, в котором субъект открывается тому, «что по-ту-стороню-сущего» из радикальных глубин своей субъектности.

Однако если и в той мере, в какой встречающееся при-себе-сущее не так, как то бывает в тривиальной межчеловеческой встрече, оказываясь всякий раз собственным бытием некоторого субъекта, делается интенциональным партнером встречи, – оно не может ограничить широту осуществляемого 'исступления' во встрече с тем, «что по-ту-стороню-сущего» в его «открытости к», но может лишь определить спонтанность конкретного 'исступления' субъекта в его модальности к тому, что «по-ту-стороню-сущего». Ибо это 'исступление' к конкретной встрече всякий раз по свободному акту воли требует, чтобы субъект вобрал встречающегося в себя, в непосредственность к испускающему из себя субъекту, который сам первый в этой непосредственности стано-

²⁶ Ср. выше в тексте раздел II. 2.

²⁷ Ср.: Г. Оберхаммер, цит. соч. (прим. 4), стр. 38 и сл., а также выше в тексте раздел II. 2.

вится партнером во встрече. Тем самым, однако, осуществляется «радикализация» субъекта в мистике, каким бы состоянием сознания она ни оказывалась при этом, а в конечном счете всегда лишь в конкретной актуализации *центральной* интенциональности субъектности, а именно всё еще в бытии, открытым тому, что «по-ту-сторону-сущего» сообщающему себя, так, что оно, открывая глубины своего «ничто», все более непосредственно входит в 'исступление' субъекта. Если же, стало быть, субъект в такой интенциональности вступает во встречу, он необходимо открывается в конкретной встрече только тому, что «по-ту-сторону-сущего», без ущерба для того, что иное при себе сущее уже всегда вошло в «сердцевину» своей спонтанности. Оно не то что само становится партнером во встрече, но изменяет посредством своей неустранимой инаковости «внутреннее пространство» спонтанности субъекта. А именно тем самым, что субъект актуализирует центральную интенциональность своей субъектности в непосредственности к иному при-себе-сущему, модус конкретного 'исступления' определяет себя уже всегда как предоставленность другому и удержание открытости, так что субъект в самой глубине своей спонтанности собственного бытия своего 'исступления' должен овнешнить себя настолько, насколько он это 'исступление' может осуществить не иначе как в *общности* с иным при-себе-сущим.

Поскольку иное при-себе-сущее не становится таким образом само тем, «на что» устремлено 'исступление', так что оно не может само исполнить открытость 'исступления', но [лишь] изменяет модальность бытия исступающего субъекта, это оказывается решающим условием в достигаемой в мистике радикализации субъектности²⁸. Ибо как другое при-себе-сущее, которое неотменно вступило в сердцевину спонтанности субъекта, оно обнажает субъект и тем самым также и его 'исступление' к...²⁹ и, таким образом, необходимо в ином случае вместе с осуществлением экзистенции субъектности также и полагаемое «субъективистское» отчуждение субъектности в раскрывающуюся из глубин при-себе-сущего общность с иным при-себе-сущим.

8

В развертывании понятия встречи, которое стало здесь возможным в продумывании открытости субъекта к другому при-себе-сущему как модуса субъектности во всегда своей собственной встрече с тем, «что по-ту-сторону-сущего», раскрывается в конечном счете также и понимание религии как эксплицитно межчеловеческого феномена. Впрочем, в видах такого понимания нам придется конкретно развернуть подчеркнутую по ходу рефлексии о встрече с тем, «что по-ту-сторону-сущего» «обнаженность и отданность субъекта в его открытости другому» в горизонте фактически проживаемой общности. Фактически здесь становится отчетливым не лишнее значимости различие

²⁸ Вопрос о «встрече» после смерти с тем, что «по ту сторону сущего» и может, и должен быть оставлен за скобками в наших усилиях на почве религиозной герменевтики.

²⁹ Редкий случай использования Оберхаммером отточия на манер Хайдеггера. (Прим. пер.).

того, что означает межчеловеческая общность как встреча с тем, «что по-ту-сторону-сущего».

Что подразумевается под общностью как встречей с тем, «что по-ту-сторону-сущего», в тех религиозных традициях, у которых, как, скажем, у древнеиндийских систем освобождения, нет обряда, причем под обрядом в данном случае расширительно понимается всякое общее почитание трансценденции? Чтобы сделать это отчетливее, необходимо припомнить то, что было сказано в другом месте об откровении и традиции [Oberhammer, 1980, S. 30], и привести его в связь с понятием встречи, как оно было здесь развернуто.

Чтобы оказаться возможным, всякое экзистенциальное осуществление нуждается в мифизации того, что «по-ту-сторону-сущего», как проекта такого опыта³⁰, который приходит к субъекту всякий раз из его, сообразного его собственной традиции образа действий, в горизонте абсолютного вопроса о смысле поведения в здесь-бытии, и таким образом соответствующая религиозная традиция подтверждает себя прежде всего как причастность к такому же опыту трансценденции. Однако в феномене общей принадлежности к одному и тому же опыту трансценденции общность становится зримой, при этом не только лишь как общность на основании равенства опыта трансценденции, наподобие того, как группа индивидуумов конституируется в «класс» посредством общего отличительного признака, – но прежде всего и в основе своей это общность как взаимное осуществление экзистенции во встрече. «Ведь в индивидуальном акте всякий раз своего собственного осуществления трансценденции должно быть воспринято, позитивно утверждено и принято в себя то, что составляет самый центр и сердцевину человека рядом, а именно его опыт трансценденции, поскольку свидетельство о его опыте трансценденции включается как проект всегда своего собственного опыта трансценденции в свой собственный горизонт осуществления и тем самым за человеком рядом в безусловной и радикальной открытости признается способность запечатлеть всегда свое собственное жизненное осуществление в интимнейшем, а именно в своей собственной встрече с трансценденцией» [Ibid., S. 31].

Чтобы оказаться возможным, эта *сопричастность* внутри традиции предполагает в качестве предварительного условия происходящую, в горизонте встречи с тем, что «по ту сторону сущего», «обнаженность субъекта в его открытости другому». А если другое при-себе-сущее – человек рядом – свидетельствуя о своем собственном счастливо удавшемся опыте трансценденции, вступает во встречу с субъектом, то это благодаря тому, что субъект, принимая это свидетельство как проект своей собственной встречи с тем, «что по-ту-сторону-сущего», и его самого впускает в сердцевину спонтанности своего собственного 'исступления' туда, «по-ту-сторону-сущего», так что субъект в сотрудничестве свидетельства и принятия находит с ним общность во взаимном экзистенциальном свершении межчеловеческой встречи³¹. При этом не имеет

³⁰ Естественно, что такого рода проект может быть и процессом, сформулированным в языке и ведущим к опыту трансценденции, а в этих формулировках не обойтись без мифизирования трансценденции, хотя, возможно, лишь имплицитного.

³¹ Ср. в виде дополнения также: [Oberhammer, 1984, S. 22].

особого значения, происходит ли свидетельство и приятие непосредственно или через посредство традиционного авторитетного слова. Ведь в передаваемом в традиции словесном свидетельствовании удавшегося опыта трансценденции субъект, убеждающий того, кто воспринимает свидетельство, вступает навсегда во встречу. В этом смысле, т.е. в смысле *сопричастности* к традиции, и индивидуалистический путь освобождения древнеиндийских систем также оказывается осуществлением религии как межчеловеческой действительности, пусть даже измерение такой общности никогда не включается явным образом в учения этих систем³².

Находящая здесь свое выражение общность как *сопричастность* в диахронии традиции становится, однако, вновь конкретной в динамике встречи синхронии межчеловеческой *сопричастности* как «общность в почитании и поклонении» и, как таковая, конституируется как такого рода новое измерение религии в качестве межчеловеческого феномена³³. В той мере, в какой субъект встречается с для-себя-сущим другим в диалектике, характерной для межчеловеческой встречи (выход к другому, за свои пределы и тем самым принятие его в непосредственности к себе, как с открывающимся тому, что «по-ту-сторону-сущего», – а другой со своей стороны в обнаженности своего бытия, открытого тому, что «по-ту-сторону-сущего», приемлется субъектом, – встреча с некоторым другим становится еще одним осуществлением экзистенции, которое субъект и человек рядом могут взаимно осуществить только как *совместную* встречу³⁴ с тем, что «по-ту-сторону-сущего».

В такого рода встрече религия обнаруживается в своей полной и изначальной форме, как межчеловеческое осуществление, поскольку она в этой встрече становится конкретна лишь исходя из самой себя сообщающей открытости того, «что по-ту-сторону-сущего», – сперва учреждая общность, а далее уже в этой общности – и так эту встречу расширяет в основе своей до экзистенциального осуществления, которое объемлет «третьего другого». Для каждого из двух встречающихся при-себе-сущих остающаяся всегда своею собственной ценностью опосредует второго субъекта в их сообща свершаемом 'исступании' туда, «по-ту-сторону-сущего», – в общности проживаемом непосредственном отношении к тому, «что по-ту-сторону-сущего»³⁵, – так что для каждого из субъектов второй субъект, как исступающий к тому, «что по-ту-сторону-сущего», и свободно утверждающий обнаженность этого 'исступания', входит в горизонт экзистенции второго субъекта. А потому и само«по-ту-сторону-сущего»

³² Индийские религиозные традиции фактически осознают это измерение традиции, учреждающее общность, хотя соответствующей тому теории они и не знают; нет также никакого основания предполагать, что с древнеиндийскими системами освобождения дело обстояло иначе. Ср. также: [Oberhammer, 1974a, S. 91] и [Oberhammer, 1974b, S. 25].

³³ Сюда относится также становящееся ощутимым в составленности из «тайнств» мифического присутствия того, «что по-ту-сторону-сущего», измерение «сопричастности» человека. См. в этой связи: Г. Оберхаммер, цит. соч. (примечание 4, стр. 42 и сл.).

³⁴ Ср. сказанное выше и сл. о взаимности встречи.

³⁵ В конечном счете здесь проявляется та самая структура осуществления экзистенции, которая в качестве модальности исступания к тому, «что по-ту-сторону-сущего», опосредовала радикализацию субъектности в мистике в ее специфическом существе.

открывает с той ценностью при-себе-бытие этих обоих субъектов как общее для них пространство возможной встречи и таким образом в этом пространстве превращается в тему, оказываясь общим смысловым центром.

Послесловие к тексту

Издаваемый здесь текст представляет собой заметно расширенную версию доклада, изложенного автором в 1988 г. на религиозноведческом семинаре в Боннском университете. Затем в том же году он еще раз стал темой дискуссии в Вене, на междисциплинарном симпозиуме по герменевтике религии и ее традиционных форм в Индии и в христианстве. В своем первоначальном виде он должен быть опубликован в томе материалов этого симпозиума в рамках серии публикаций исследовательского центра по истории духовной культуры Азии Австрийской академии наук. Данная окончательная редакция публикуется по результатам осмысления бесед, имевших место на упомянутом симпозиуме.

Изложенные в нем мысли имеют свое начало, с одной стороны, в предпринятых усилиях добиться понимания межчеловеческой встречи как «места» возможного откровения (см. упомянутую в примечании 10 статью «Человек как место откровения»), а с другой – в рефлексии об «опыте трансценденции» как решающего измерения религии (см. выступление автора «По ту сторону познания: к религиозному значению *samādhi* [примечание 10]). В попытке автора представить набросок религиозной герменевтики, укорененной в устройстве человеческого духа (см. «Опыт трансцендентальной герменевтики религиозных традиций». Вена, 1987. *Versuch einer transzendentalen Hermeneutik religiöser Traditionen*) эти мысли пусть и были систематически оформлены, но не получили последующей разработки. Таким образом, издаваемый здесь текст мыслится как дальнейшее развитие и по существу дела требовавшееся дополнение этого опыта. В особенности же следовало продемонстрировать, что понятие «встречи» применимо к действительности древнеиндийских систем освобождения как работающая категория религиозной герменевтики, ибо эти системы, как полагает автор, следует рассматривать, несмотря на отсутствие в них лично структурированного понимания трансценденции, как подлинные формы религии.

Перевод с немецкого А.В. Парибка, Р.В. Псху

Encounter as a Category of the Religious Hermeneutics

Gerhard Oberhammer

Emeritus professor of the Austrian Academy of Sciences, Vienna. <http://www.oeaw.ac.at/>

The reader is offered a Russian translation of the German article (its final part) of the modern philosopher and indologist Gerhard Oberhammer (b. 1929) "Encounter as a Category of Religious Hermeneutics". In addition to the fact that this article reflects the professional interests of Oberhammer as an indologist, who here carries out a philosophical reflection of his many years of experience in studying the religious and philosophical systems of India, it

is also interesting for its pronounced and definitely author's philosophical position, which is akin in content to the ideas of E. Levinas, and in expression – to the language of M. Heidegger. The complexity of Oberhammer's language can become an obstacle to the reception of his philosophical works, which we observe as a typical reaction among the Indologists.

Keywords: Metaphysics, Being, Entity, Non-entity, Transcendence, Oberhammer, Spirituality, Dasein, Philosophy of Religion, Transcendental Hermeneutics, Indian Philosophy

Citation: Oberhammer G. Encounter as a Category of the Religious Hermeneutics, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, Vol. 5, No. 1, pp. 84–106.

References

Hacker, P. Prahlāda. *Werden und Wandlungen eines Idealgestalt. Beiträge zur Geschichte des Hinduismus*. Teil I: Die Entstehung der Legende. Die Prahlāda-Legenden des Viṣṇupurāṇa und des Bhāgavatapurāṇa. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Jahrgang 1959, No. 9. Wiesbaden, 1960. 147 S.

Oberhammer G. *Versuch einer Transzendentalen Hermeneutik religiöser Traditionen* (Occasional Papers 3). Wien: Publications of the De Nobili Research Library, 1987. 48 S.

Oberhammer, G. *“Begegnung” als Kategorie der Religionshermeneutik* (Occasional Papers 4). Wien: Publications of the De Nobili Research Society, 1989. 60 S.

Oberhammer, G. Das Selbstverständnis des Hinduismus als Religion, in: *Offenbarung, Geistige Realität des Menschen. Arbeitsdokumentation eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien*. Vol. 2. Wien: Publications of the De Nobili Library, 1974a. 237 S.

Oberhammer, G. Der Mensch als Ort der Offenbarung, in: *Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus*, Hrsg. A. Bsteh. Beiträge zur Religionstheologie 4. Sankt Ottilien: EOS Verlag, 1984. 236 S.

Oberhammer, G. Die Überlieferungsautorität im Hinduismus, in: *Offenbarung, Geistige Realität des Menschen. Arbeitsdokumentation eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien*. Vol. 2. Wien: Publications of the De Nobili Library, 1974b. 237 S.

Oberhammer, G. *Jenseits des Erkennens. Zur religiösen Bedeutung des Samādhi. Zen Buddhism Today*. Annual Report of the Kyoto Zen Symposium 3. Kyoto, 1985.

Oberhammer, G. *Strukturen Yogischer Meditation. Untersuchungen zur Spiritualität des Yoga*. Bd. 13. Wien: Verlag der ÖAW, 1977. 244 S.

Oberhammer, G. Überlieferungsstruktur und Offenbarung, in: G. Oberhammer und H. Waldenfels. *Überlieferungsstruktur und Offenbarung. Aufriß einer Reflexion des Phänomens im Hinduismus mit theologischen Anmerkungen* (Occasional Papers 1). Wien: Publications of the De Nobili Research Society, 1980, S. 30–55.

Oberhammer, G. *Wahrheit und Transzendenz*. Phil. Hist. Klasse, Sitzungsberichte. Bd. 424. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1984. 256 S.

Slaje, W. Niḥśreyasaṃ in der alten Nyāya, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*. 1986. No. 30, S. 163–177.

Sprockhoff, J.F. Der Weg zur Erlösung bei Lebzeiten, ihr Wesen und ihr Wert, nach dem Jīvanmuktaviveka des Vidyāraṇya, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 1964, No. 8, S. 224–262.

Sprockhoff, J.F. Der Weg zur Erlösung bei Lebzeiten, ihr Wesen und ihr Wert, nach dem Jīvanmuktaviveka des Vidyāraṇya, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 1970, No. 14, S. 131–159.

Sprockhoff, J.F. Die Vorbereitung der Vorstellung von der Erlösung bei Lebzeiten in den Upaniṣads, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*. 1963, No. 7, S. 190–208.