

ФИЛОСОФИЯ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

DOI: 10.17212/2075-0862-2023-15.3.1-32-55

УДК 141.319.8:111.125:929

ФИЛОСОФИЯ СОБЫТИЯ «ПОСЛЕДНЕГО БОГА» М. ХАЙДЕГГЕРА В КОНТЕКСТЕ ТЕОЛОГИИ «ПОСЛЕ ОСВЕНЦИМА»

Малахов Данила Владимирович,

кандидат философских наук,

докторант Института философии Национальной академии наук Беларуси,

Республика Беларусь, 220072, г. Минск, ул. Сурганова, 1, корп. 2

danmalakhov08@mail.ru

Аннотация

Теологические компоненты исторической памяти о холокосте выступают важнейшими конститутивными элементами социально-политических и ценностно-мировоззренческих форм осознания причин и природы совершенного нацизмом беспрецедентного зла и путей дальнейшего развития человеческого сообщества. Откровенно ложные концепции и аналогии, непосредственно влияющие на память поколений о Второй мировой войне и получающие санкцию на существование в западном обществе, требуют постановки вопросов о специфике связи наличных форм теологических интенций осмысления холокоста и связанного с ними философского дискурса с особенностями социально-политического конструирования нарратива исторической памяти об этом событии. Предпринимаемая интерпретация текстов М. Хайдеггера, в которых содержатся интуиции об онтотеологической природе грядущей исторической катастрофы, имеет своей целью выявить специфические черты существующей теологии «после Освенцима», которые легитимируют негативные ценностно-мировоззренческие трансформации в самосознании западного социума.

Основным методом исследования выступает герменевтико-феноменологический метод, в соответствии с которым смысл, непосредственно усваиваемый от фактической стороны события, не может быть тождествен смыслу конститутивному, апеллирующему к нераскрываемой посредством фактичности сущности события. Конститутивный смысл события в настоящем исследовании основывается на сопоставлении онтотеологических интуиций мыслителя о сущности еще не наступившего события с обстоятельствами его действительного осуществления. Специфика герменевтической работы в отношении корреляции выявляемых в философии события «Последнего Бога» М. Хайдеггера онтотеологических контуров трагического единства человеческого и божественного бытия определяется соотношением данных контуров как конститутивных элементов смыслополагания

с событием холокоста, связывающим судьбу еврейского народа с судьбой Бога. В отличие от сходных герменевтических интенций, присутствующих в теологии «смерти Бога», в философии М. Хайдеггера акцентируется действенный характер человеческого бытия, совершающего акт дара собственной сущности, ведущий его к гибели. Результатом этого дара является акт онтологического превосхождения человеком собственной природы и усвоения природы божественной, осуществляемый «Последним Богом». В качестве развития данной концепции делается предположение об акте онтологического восстановления человеком бытия существовавшего Бога. Интерпретация различия божественных сущностей проводится в тринитарном контексте.

Предлагаемые интерпретация и развитие философии события «Последнего Бога» М. Хайдеггера выступают приоритетной формой развития теологии, имеющей целью категориальное герменевтическое построение теодицеи события холокоста, определения существа предмета веры, а также предотвращение ценностно-мировоззренческих и социально-политических инсинуаций, связанных с трансформациями дискурса «вины и прощения» в западном обществе.

Ключевые слова: Освенцим, Бог, «Последний Бог», бытие, событие, теология, вина, прощение, дар, свидетельство, христология, тринитарная теология.

Библиографическое описание для цитирования:

Малахов Д.В. Философия события «Последнего Бога» М. Хайдеггера в контексте теологии «после Освенцима» // Идеи и идеалы. – 2023. – Т. 15, № 3, ч. 1. – С. 32–55. – DOI: 10.17212/2075-0862-2023-15.3.1-32-55.

Название нацистского лагеря смерти «Освенцим» (*Auschwitz*) стало нарицательным для обозначения беспрецедентного в истории по масштабам и бесчеловечности массового уничтожения народов, и в особенности народа еврейского. С 1942 года Освенцим становится основным местом, где с поражающими воображение систематичностью, изобретательностью и изощренностью осуществлялись акты тотального уничтожения. Ванзейская конференция, на которой было принято решение об «окончательном решении еврейского вопроса» и Освенциме как основном лагере смерти, состоялась под руководством главы СД Р. Гейдриха в январе 1942 года в окрестностях Берлина. Руководство процессом тотального уничтожения было взято на себя А. Эйхманом, ответственность же за его непосредственное исполнение была возложена на службу СС в целом, которой руководил Г. Гиммлер. Несмотря на то что именно здесь были уничтожены сотни тысяч советских военнопленных, до 1942 года Освенцим считался в нацистском рейхе в большей степени трудовым лагерем. Однако размеры, развитая инфраструктура лагеря, личное «покровительство» Г. Гиммлера и мрачный «талант» коменданта лагеря Р. Хёсса позволили в самые короткие

сроки превратить его в машину массового убийства, жертвами которой за всё время существования лагеря стали четыре миллиона человек, из которых доля еврейского народа составляет, по мнению различных исследователей, от одного до двух с половиной миллионов человек [7, с. 378, 379]. Поэтому название «Освенцим» принимается как обобщающее символическое обозначение холокоста в целом.

Однако словосочетание «после Освенцима» несет в себе и иное значение, направленное не на оценку масштабов исторического события, а на перспективу развития того рода гуманитарного знания, в котором реализуются ценностные смыслообразующие интенции развития человеческого общества: философия, теология, социология. Здесь данное словосочетание означает признание водораздела между теми формами и содержаниями бытия и мышления, которые существовали до этого события и которые не могут существовать в прежнем виде после него. К ним в западном интеллектуальном пространстве относят в первую очередь христианскую теологию и христианскую религию в целом, поскольку, как считается, фундаментальные интенции любви и прощения, на которых формально основано христианство, оказались бессильными перед воцарившимся в Европе злом в то время, когда высшие иерархи «побеждающей церкви» в практическом отношении занимали позицию невмешательства не только в отношении «Нюрнбергских законов»¹, выведивших евреев за пределы германского общества, но и в осуществление «окончательного решения еврейского вопроса». В этом смысле теология «после Освенцима» представляет собой крайне противоречивое и синкретичное явление, в котором негативные и позитивные религиозные контексты оказываются переплетены друг с другом и с философскими формами рефлексии о месте и смысле бытия мыслящего и верующего человека в мире после Освенцима.

Проблема формирования собственно философского и богословского дискурсов осложняется тем, что холокост является роковым событием, *определяющим* историческую память Германии и тех стран Европы, которые принимали участие в «окончательном решении». Следует отметить, что стран этих большинство: только Дания сохранила «своих» евреев полностью; в Эстонии же, к примеру, при активной и даже опережающей приказы из рейха государственной поддержке еврейское население было уничтожено целиком. Вследствие этого историческая память западного общества, в отличие от исторической памяти Беларуси и России, народы которых были *едины* с еврейским народом в событии *собственных* «огненных деревень» и в подвиге войны, построена на оппозиции «вины и прощения», выступающей необходимым сегментом нарратива памяти, а также

¹ Законы, принятые в сентябре 1935 г. и получившие названия «О гражданстве рейха» и «О защите немецкой крови и немецкой чести».

ценностно-мировоззренческого и социального развития. Отсюда и особенности конструирования философских и теологических дискурсов, в которых формы осознания исторической вины и поиски форм прощения выступают конститутивными, концептуальными сегментами.

Вопрос о том, может ли прощение за содеянное и исторически беспрецедентное зло исходить от человека, социально-политической системы, Бога или разума, т. е. собственно от теологии как рационально создаваемой системы понятий и смыслов, считается крайне сложным, противоречивым. Поль Рикёр, к примеру, склонен считать, что прощение, возможное как дар именно вследствие беспрецедентности бесчеловечных актов, не может выступить результатом социального конструирования [8, с. 644–646]. Будучи чудом и безвозмездным даром, прощение в принципе не должно рассматриваться в качестве нормативной и нормализующей социальную жизнь формы, но только как чрезвычайное, исключительное событие, опыт невозможного. Политические же стратегии коммеморации, опирающиеся на понятия вины и прощения, в большинстве случаев рассматриваются П. Рикёром в качестве *иллюзорно* конструируемого пространства памяти, паразитирующего на теме исторической вины, при том что «понятие преступления против человечности всегда стоит “на горизонте всей геополитики прощения”» [8, с. 648]. То есть сопротивление геополитики памяти *икономии* прощения, конституирующей социальные формы *удостоверения* возможности дара, остается неизменным фактором конструирования тривиальных и ложных смыслов прощения исторической вины.

В качестве пояснения этой важной для настоящей работы мысли П. Рикёра можно указать на своеобразный способ перенесения понятий «вина» и «жертва» в немецкую, а затем и общеевропейскую культуру. Как отмечает авторитетный исследователь генезиса исторической памяти о холокосте в ФРГ А.И. Борозняк, середина 80-х годов прошлого столетия становится поворотной точкой социально-политического самосознания Германии и, как это становится ясным теперь, всего западного социально-политического проекта: «Знаком идейно-политической ориентации консервативных сил стало – вопреки многочисленным публичным протестам – совместное посещение канцлером Коелем и президентом Рейганом кладбища солдат и офицеров войск СС в Битбурге (Рейнланд-Пфальц) 5 мая 1985 года Рейган (при полном одобрении Коля) назвал нацистов “такими же жертвами, как и жертвы концлагерей”» [3, с. 153, 154].

Негативное значение, а также фатальные политические и ценностно-гуманитарные последствия этого действительно «чрезвычайного» события, как становится ясным теперь, трудно переоценить. Речь, по всей видимости, шла об эсэсовцах как о «жертвах» расовой идеологии авторитарной *системы* нацистского государства, что позволило американской и европей-

ской политическим элитам в дальнейшем перераспределить историческую вину, уравнив с нацистским режимом любой другой, в котором в соответствии с политической конъюнктурой усматривались бы авторитарные и тоталитарные черты правления. Вследствие этого память о нацистском и фашистском прошлом Европы начинает не просто размываться ложными аналогиями, но и замещаться памятью о тоталитарном, как считается, историческом периоде, в рамках которого европейские страны, активно поддержавшие осуществление «окончательного решения еврейского вопроса» во время Второй мировой войны, закрепляют за собой статус оккупированных страной-победительницей, то есть пострадавшей стороны, жертвы – в том числе на законодательном уровне. Фактически социально-политическое конструирование нового миропорядка потребовало смены ценностных установок европейской памяти в области исторической вины, когда удостоверение в прощении и примирение с памятью понимается в контексте действенного и дискурсивного противостояния «тоталитаризму» и «авторитаризму». Порочность подобных ценностных подмен и их результатов налицо.

Может сложиться впечатление, что подобная социально-политическая трансформация ценностного императива исторической памяти как осознания вины и стремления к прощению противоречит ценностным интенциям философских и теологических дискурсов, в которых утверждается необходимость толерантности, заботы и дара по отношению к Другому, отвержение тоталитарных форм социального принуждения, готовность к радикальному пересмотру традиционных догматических оснований христианской религии и т. п. В действительности это не так, по крайней мере, в отношении теологии. Подлинное благо милосердия и прощения, манифестируемое теологией, усваивается личностью и социумом только в том случае, если есть потенциальный предмет *религиозной* веры и если этот предмет *благ*. В данном случае речь может идти либо об открытии теологией прежде неизвестных сторон традиционного предмета религиозной веры, либо о его радикальном обновлении, но никоим образом не о социально-политической профанации, как это имело место в Битбурге. Однако в соответствии со спецификой западного дискурса *вины и прощения* новый предмет веры как вечное *Благо* попросту не возникает. Вследствие этого в теологии «после Освенцима» неустранимо присутствует, если не сказать доминирует, в качестве предмета знания совершенное нацизмом зло, а также исторические формы «христианской» ненависти к еврейскому народу, обусловленные, как это зачастую представляется, догматическими основаниями самой христианской веры.

Согласно авторитетному исследователю историографии холокоста Джеку Фишелу [13], основной массив публикаций на английском языке

ке можно тематически классифицировать следующим образом: история трансформации европейского антииудаизма в антисемитизм; моральные и религиозные формы обоснования геноцида еврейского народа; влияние христианского социума и христианской догматической теологии на развитие антииудаизма и антисемитизма; влияние института католической церкви на развитие антииудаизма, антисемитизма и национал-социализма; догматические основания геноцида еврейского народа в христианской Европе; радикальный пересмотр теологических оснований христианства; смысл религиозного «удара» или «поражения» (*impact*), нанесенного холокостом христианству и западнохристианской цивилизации; развитие феминистического движения; история уничтожения еврейского народа в отдельных странах Европы. Отметим, что в массиве освоенных нами самими зарубежных публикаций на тему теологической рефлексии о холокосте глубочайшей тайной этого события считается *совокупность* отсутствия, или молчания Бога в лагерях смерти, бесчеловечность палачей и бессилие перед ними жертв. То есть ставится проблема зла, вынесенная в поле религиозно-философской рефлексии как проблема зла торжествующего и, соответственно, радикальным образом препятствующего даже постановке собственно теологического вопроса о теодицее как о существовании холокоста.

Указанная черта, с нашей точки зрения, крайне негативно влияет на выработку действительно нового религиозно-философского понимания предельных смыслов человеческой жизни, смерти и тех форм страданий, усилий и стремлений сохранить человечность, достоинство, любовь и религиозную веру, свидетельствами о которых пронизаны рассказы и строки, оставшиеся от погибших и выживших узников лагерей смерти. В противном случае торжествовавшее в нацистских лагерях смерти зло представляется абсолютным и всепроникающим началом, в мрачных отблесках которого человек (узник, жертва) оказывается слишком малой величиной, чтобы предстать «краугольным камнем» новой теологии.

По всей видимости, традиционная христианская теология не может свидетельствовать о смысле события тотального уничтожения подобных масштабов исходя из себя самой, своих догматических оснований. Как справедливо отмечает Мелисса Рафаэль, известные конструктивные положения теологического дискурса о сокрытии Бога в феномене человеческой свободы сталкиваются с действительным опытом богооставленности как опытом *полностью обезбоженного* мира лагерей смерти (*While theological discourse may construe the absence or hiddenness of God as that which preserves human freedom, in actuality, numberless Jews would have experienced the absent God as not-God in Auschwitz*) [17, p. 45]. Более того, как полагает Ричард Рубинштейн, обезбоженный именно в онтологическом плане мир нацистских лагерей смерти подразумевал отнюдь не символическое или идеальное, но буквальное уничтоже-

ние Бога (*The aim of creating a world in which God is dead (or, more precisely, in which the Judaeo-Christian God is negated) was at the heart of the Nazi program*) [18, p. 35]. Поэтому действительный человеческий опыт лагерей смерти практически не поддается известным формам категориальной рефлексии, традиционно рассматривающей «отсутствие» Бога в контекстах человеческой свободы или аскетического опыта временного и сотериологически оправданного разъединения подвижника и удостоверяемого благодатью божественного присутствия. Данная форма рефлексии оказывается в крайнем затруднении перед необходимостью помыслить *онтологическое*, а не промыслительное, то есть лишь кажущееся богоотсутствие. Означает ли это указание на *онтотеологический* предел для мышления? Отнюдь.

Попытки западной философии осмыслить холокост не связываются с вопросами, которые могут указать на истинное значение этого события: что именно *сделали* жертвы, а не их палачи? Может ли запредельное претерпевание физических и духовных мук быть воспринято и осознано как действие или, правильнее сказать, *деяние* в отношении человечества, мира, Бога? В случае отчетливой и корректной постановки данных вопросов возникают совершенно новые формы рассмотрения онтотеологического смысла холокоста. Философия и теология оказываются в состоянии *дотянуться до* «вершин» События, выступив интеллектуальной формой, категориально раскрывающей сокрытые в нем интуиции и знания о человеке и Боге, а в конечном счете способствовать исполнению существующих обязательств теологии в отношении теодицеи. На одну из таких форм мышления мы и укажем в настоящей статье.

Величайший парадокс философии новейшего времени заключается, на наш взгляд, в том, что единственным мыслителем, постигшим религиозно-философские смыслы самого катастрофического события человеческой истории, является тот, чье имя если и произносится в современном западном интеллектуальном сообществе при упоминании о холокосте, то в остро негативном ключе. Речь идет о Мартине Хайдеггере. Недавние публикации написанных им «в стол» накануне, во время и непосредственно по окончании Второй мировой войны «Черных тетрадей» фактически открыли посмертное преследование философа «немецкой почвы» – философа, ожидавшего, как это вдруг выяснилось, исполнения и откровения духа немецкой земли и немецкого народа. Приговор был произнесен, ярлык нераскаившегося грешника навешен, о вдумчивом *теологическом* прочтении «Черных тетрадей», как, впрочем, и работы «К философии (О событии)», также длительное время остававшейся неизвестной, в свете реального исторического события речь практически не заходила и не заходит. При этом следует отметить, что таким выдающимся мыслителям, как Э. Левинас, М. Бубер, П. Рикёр, Ж. Деррида и Ю. Титшнер, продемон-

стрировавшим колоссальный гуманистический потенциал хайдеггеровской философии, указанные работы были неизвестны. Между тем именно они проливают свет на существо события, которого ожидал и о котором писал «в стол» М. Хайдеггер. Выдвигая ранее свою авторскую концепцию «негативного онтологического уподобления Логосу-Слову» [6], мы считали и продолжаем считать фундаментальную онтологию и метафизику конечности М. Хайдеггера событием истинной *Тео-Логии*, релевантной трагическому бытию Логоса-Слова и сущностно причастному этому бытию человеку. То же самое можно сказать и о философии события «Последнего Бога» (*Der Letzte Gott*). Предлагаемая далее интерпретация выступает переосмыслением значения сочинений немецкого философа, написанных в конце 1930-х – начале 1940-х годов, для современной христианской теологии, которую на Западе справедливо именуют теологией «после Освенцима».

Хотелось бы подчеркнуть, что даже самая глубокая интеллектуальная интуиция о грядущем историческом событии, в трагедию которого оказываются вовлечены судьбы целых народов, кардинальным образом отличается как от самого события, так и от тех смыслов, которые обнаруживаются и рефлексированы по его завершении. Вследствие этого предлагаемая интерпретация философии «Последнего Бога» М. Хайдеггера подразумевает *развитие* изложенных им идей в избранном контексте интерпретации. Подобный методологический подход, невозможный в случае историко-философского исследования, является, с нашей точки зрения, легитимным в отношении теории социального познания, в рамках которой генезис теологических оснований хайдеггеровской концепции получает значимые перспективы мировоззренческого конституента исторической памяти о нацизме, лагерях смерти и специфике той формы «прощения», которая не подверглась бы абсурдным социально-политическим трансформациям в обозримом будущем.

Начнем с *истоков* философии события «Последнего Бога» – мышления М. Хайдеггера о судьбе самого Бытия и судьбах Германии, немецкого народа. При обращении к «Черным тетрадам» периода конца 1930-х годов сложно утверждать, что мыслитель видел судьбу немецкого народа исключительно в светлых тонах. И всё же в чём именно он видел в то время существо немецкого духа? Кратко ответ может быть сформулирован его же собственными словами: «мужество к философии», которое «есть знание о необходимом закате *Da-sein*» и которое «может вынашиваться только нравом, обладающим подобным мужеством» [9, с. 415]. Немецкий философ говорит об акте мышления и воли как о готовности ради события истины Бытия быть оставленным *им самим*, потерять как само Бытие, так и представления о собственной судьбе, исходя из которых истина Бытия веками

схватывалась мышлением, понималась как ближайшее, достовернейшее и родное для немецкого духа начало. Оставленность самим Бытием, или закат *Dasein*, где, согласно ранее предложенной нами интерпретации, *Dasein* выступает онтологическим и экзистенциальным средоточием связи человека и Логоса-Слова [6, с. 197–199], ведет обоих к катастрофе и только к катастрофе.

Почему философ принимает свою судьбу, судьбу немецкого народа в лице его гениев – мыслителей и поэтов – столь решительно и спокойно? Ответ здесь, пожалуй, один. Потому что это судьба не человека Мартина Хайдеггера со своими психологическими пристрастиями и ценностными предпочтениями, не Германии как возлюбленной им родины с могучими реками и лесными тропами, не немецкого народа как исторической социокультурной общности. Это судьба тех, кто, став добровольным стражем своего оставленного самим Бытием *Dasein*, разделяет исконное стремление самого Бытия осуществиться свободно, в полной и окончательной мере. Стремление это, как было сказано, есть катастрофа для всех следующих за судьбой самого Бытия без уверенности и опоры в подручном им сущем (к этому относится и опора на пресловутую идею расовой исключительности немцев). На этом пути нет и не может быть уверенности в том, чтобы заранее предугадать свой истинный облик в событии истины самого Бытия как спасителя, безумца, палача, свидетеля или созерцателя, поскольку именно и только «само Бытие вводит себя в колею “катастроф” своей истории, становясь в нем и через него [свое решение] очевидным» [9, с. 64]. В единстве оставленности человека самим Бытием, отпускании им самого Бытия и в то же время следовании за его судьбой возникает то, что М. Хайдеггер именуется «прорывом» самого Бытия к собственной истине. Прорыв этот, однако, как бы *возвращает* само Бытие назад к человеку и сущему, но так, что благодаря этому возвратному ходу для человека как одинокого стража своего *Dasein* и вверенного ему сущего становится явственной «нужда Бога (Notshaft des Gottes), а в ней – он сам» [9, с. 79]. То есть, оставляя человека и сущее, само Бытие тем самым предоставляет им нужду Бога и самого Бога нуждающегося. Можно сказать, что хранящее своим присутствием Бога, человека и сущее Бытие, возвращаясь к своей исконности, оставляет охранительный ранг, располагая каждого из них в соответствии с иной формой будущей бытийной *одаренности*.

В чём заключается смысл подобного дара? В теологическом плане, по всей видимости, происходит следующее. Само Бытие в полном согласии с собой, собственной судьбой и свободой идет к гибели. Тогда нужда Бога, которая могла быть прочитана как нужда лишь в собственном бытии, в действительности подразумевает своей целью человека и сущее, которые одаряются гибелью и нуждой, каким-то образом (пока не ясно, ка-

ким именно с онтологической точки зрения) воздвигаясь в них к собственной бытийной полноте и судьбе. Подобное воздвижение предполагает, по М. Хайдеггеру, предварительное человеческое действие «дара собственной сущности» [10, с. 148], в котором самому Бытию предоставляется право, место и время сбываться в своей собственной истине *без оглядки* на естественные пристрастия и воления одаряющего его свободой человека. Дар человеческой сущности, таким образом, предполагает его полное самозабвение ради судьбы совершающейся истины самого Бытия. Существо же дара нуждающемуся Богу сложнее и может быть понято только в контексте учения о пришествии «Последнего Бога».

В данном контексте мысли М. Хайдеггера становится понятным, почему философия события изначально противопоставляется им метафизике, а мышление о событии истины самого Бытия – мышлению Бытия исходя из сущего и как высшего сущего. Этот момент представляется важным для понимания телеологической, энтелехимальной природы события – способности человека помыслить грядущий ему дар и пребыть в бытийной оставленности *ради* самого Бытия, нуждающегося Бога и Бога Последнего, поэтому остановимся на нем подробнее. Почему мышление о событии подразумевает отказ от мышления о Бытии как высшем сущем и исходя из сущего? Потому что опирающееся на универсум сущего мышление оказывается не в состоянии помыслить *безосновное* в сущем событие истины самого Бытия, судьба которого, таким образом, пребывает для мышления не *предузнаваемой*, а в самом событии – непостижимой. Само Бытие, разрывающее все существующие связи с сущим и человеком и выходящее тем самым в простор свободы собственного осуществления, в принципе не может быть постигнуто в своем отношении к сущему в целом и к человеку, устанавливающему свое внутримирное положение как положение сущего, существующего и мыслящего лишь среди прочего действительного сущего.

Как известно, М. Хайдеггер располагает традиционную христианскую теологию в парадигме метафизического мышления. Означает ли это отказ от всякого допущения мысли о Боге как сверхсущем начале в философии события? Отнюдь. Согласно В.В. Бибихину, антитеологические интенции мысли М. Хайдеггера прочитываются лишь на внешних контурах понимания его мысли, а предпринятый им пересмотр метафизических оснований генезиса западной философии не указывает на безальтернативность связи метафизического мышления и мышления о Боге. Бытие, сущее и божественное, на самом деле связываются в философии события «Последнего Бога» еще более сильными скрепами, нежели в традиционной метафизике: «Дело Хайдеггера, мыслить бытие *без* сущего, бытие в его истине, в его чистом есть, не означает ведь, что сущее плохо и отбрасывается – означает, наоборот, расчистку места, топоса (хайдеггеровская топология к этому

высвобождению мест из события бытия сводится), достаточно просторного (времени-пространства) для вмещения всего сущего и целого мира, ... где на первом месте Боги. Люди отнесены к богам, люди *относятся* как смертные к бессмертным. – Еще раз: бытие продумывается без сущего не *против* сущего, а *ради* сущего; среди сущего первое мир и Бог, и без Бога» [2, с. 259].

В радикальном отказе от метафизического способа мышления и состоит предписываемый мыслителю самим Бытием путь к катастрофическому событию, на котором, как подчеркивалось выше, для него нет никаких гарантий в удостоверении своего истинного положения в событии истины Бытия как заранее известного и предрешенного. Бесспорно, могут быть личные пристрастия и убежденность, но любые *гарантии* попечительства о нем со стороны самого Бытия будут тем самым приводить мышление и мыслителя не к явленности нужды Бога, но возвращать их к метафизически фундированной воле к власти, могуществу и господству над самим Бытием как сущим и, следовательно, над его судьбой. Иными словами, метафизическое мышление и метафизика как парадигмальный философский проект оценивают, исчисляют свой сущий предмет, но не позволяют мышлению и *Dasein* быть ради него как бытийствующего и в своем бытийствовании уникального, обладающего собственной судьбой. Так, с нашей точки зрения, следует в целом охарактеризовать причины отказа М. Хайдеггера мыслить историчность бытия сущего и свершающейся истины самого Бытия в рамках метафизической парадигмы философствования. В отличие от человека, мыслящего Бытие как высшее сущее, мыслящий Бытие как Событие призван идти предначертанным ему *самим* Бытием неизведанным и катастрофическим путем *ради* самого Бытия: «Вплотную к границе уничтожения (*Vernichtung*) пролегает путь, предписанный мышлению Бытием... Здесь отказано во всякой поддержке и всякой защите, нарушена всякая опора на сущее...» [9, с. 65].

По мнению В.В. Бибикина, на этом пути мыслитель и человек вступает в неизведанное и непредсказуемое в формах своей событийности существо катастрофичности самого Бытия, но уже как катастрофичности и нужды *собственных*: «Ereignis (событие. – *Д. М.*) мы понимаем – я понимал – как обогащающее, извещающее, дарящее смыслом событие. Теперь мы должны понимать шире: Ereignis может быть и событием возвращения к “собственно своему” человека в смысле нищеты, нужды. Смертности» [2, с. 264]. И, как в свою очередь отмечает Н.З. Бросова, ожидаемое Хайдеггером событие «суть внутреннейшее и сокровеннейшее для человека “непосредственное приближение Бытия”, в котором “последний Бог с отчетливостью являет узловые пункты соотношения “Бог–Бытие–человек”» [4, с. 428]. Таким образом, в многочисленных фрагментах «Чер-

ных тетрадей» обнаруживается фундаментальная теологическая интенция о том, само Бытие *нуждается* в даре сущности человека, завершением которого с момента начала осуществления дара становится гибель дарующего, ведущая, в свою очередь, к немислимому прежде дару самого Бытия, отдающего себя *в собственность* дарующему. Действительно, «...лишь отношение к Бытию способно обеспечить возможность нужды встречи с Богом; лишь потребность в Бытии (со стороны Бога) расширяет его [Бытие] в Та-кое, откуда подходит к нему встречное и может особым образом передать ему свою собственную сущность...», при том что само Бытие представляется им «как о-своение-сбывание в *Dasein*, как то, что дарует о-своению-сбыванию пространство напряжения и свободное пространство (*Spann- und Spielraum*) его парения...» [10, с. 148]. Эта нужда есть тайна, подразумевающая *гибель*, которой само Бытие «удостаивает человека» [10, с. 33], вступающего «в “о-своение” События (*Ereignisses*) посредством дара собственной сущности, обретаемой в стоянии “на страже” своего *Da-sein* и “хранителем” самого Бытия – как своей исконно-новой и сокровенной *собственностью*» [10, с. 30].

Какова телеологическая, энтелехиальная природа зова, дара, нужды? К чему именно *в конечном счете* призываются Бытие, Бог и человек как стражник своего *Dasein*, и даритель своей сущности и восприимчик новой *Бытийной* собственности? Ответ на данный вопрос предполагает обращение к таинственной фигуре Последнего Бога, появляющейся в рукописи М. Хайдеггера «К философии (О событии)» («*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*») в конце 1930-х годов.

Известный американский исследователь творчества М. Хайдеггера Джозеф Коккельманс, рассматривая порядок введения и раскрытия понятий божественного и священного в поздних работах М. Хайдеггера, приходит к выводу, что фигура Последнего Бога, возвещаемая *предшествующими* ей «богами», «посланцами», или «вестниками» (*divines, messengers*), указывает на «явление-пришествие», или «прохождение» (*passing, coming-to-pass*) *самой* истинной сущности Бога» [16, р. 137]. Но кто этот *новый* Бог – Бог разума, постигающего божественную сущность, или Бог веры? В.В. Библихин, комментируя «*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*» как главную наряду с «Бытием и временем» книгу М. Хайдеггера, предлагает прочтение смысла явления Последнего Бога как радикально нового предмета веры, поскольку задачи и горизонты, которые возникают перед человеком и человечеством при узнавании Последнего Бога с позиций историчности не-померны, чрезвычайны.

Именно Последний Бог представляется В.В. Библихину тем, кто завершает прежние усилия мышления, воли и зачинает *новое начало* историчности Бытия, человека, мышления, сущего: «Кто Бог этой веры? Она опира-

ется на неизбежность бездны, чувствует, что только в ней мы найдем себя, и уверена, что человека хватит для такой глубины; так далеко достает человеческая свобода – и здесь русское слово лучше немецкого, потому что напоминает о *своем*. Когохватило на такой размах, тому начинает не хватать Бога. Это происходит, когда человек захвачен *весь* тем, от чего захватывает дух; захватывающее глубже и духовности тоже; захвачен свободой и ее бездонной тайной. Когда его хватает на бездонную глубину, ему начинает не хватать Бога – не для опоры в пустоте, а от ощущения, что Бог не может быть больше нигде, как в этом *через-край*. Где выстоял, спрашивая о бездне, человек, там должен быть и Бог; у веры хватает знания, что более достойного места Ему не может быть. Значит ли, что человек равен Богу? Без-мерность и безразмерность странного места встречи с Ним исключает сравнения. Предельны и место события, и бездна свободы, и глубина *своего*; место встречи не расписано и тонет в глубоком молчании» [1, с. 120]. Действительно, в указанной работе М. Хайдеггера перед нами предстает странное, завораживающее внимание единство человека, самого Бытия и Последнего Бога, венчающего *трепет божественности богов*.

При сопоставлении фрагментов «К философии (о Событии)» и «Черных тетрадей» возникают вопросы, теологическая сложность которых выступает следствием радикальной новизны хайдеггеровского понимания существа онтологической формы единства человека, самого Бытия, нуждающегося Бога и Бога Последнего. Само Бытие суть онтологически иное по отношению к нуждающемуся Богу или оно есть его собственное Бытие, освобождающее для человека и сущего нужду как *Лицо, Личный дух?* Бог, нуждающийся в даре человеческой сущности самому Бытию и Последний Бог, вздымающий, как будет показано далее, человека на *сверхчеловеческую онтологическую высоту* и венчающий *трепет божественности богов*, – это *Единый Бог*, на явлении истинной сущности Которого настаивает Дж. Коккеманс и в Которого, судя по всему, предлагает верить В.В. Бибахин? Это – сложнейшие онтологические вопросы, исчерпывающий ответ на которые невозможен в настоящей работе. Однако уже здесь и сейчас возможно выделить существенные аспекты мысли М. Хайдеггера, дающие косвенные указания на перспективы прояснения данных теологических затруднений. Эти аспекты в телеологическом, энтелехнальном плане целиком связаны со спецификой действия Последнего Бога в отношении человека, охраняющего оставленный самим Бытием *Dasein* и в нем, *Dasein*, дарующего свою сущность самому Бытию (предположительно для нуждающегося Бога).

Слова, которыми немецкий философ провозглашает пришествие Последнего Бога, несут в себе, на наш взгляд, двусмысленность. В этом событии, по его словам, нет ничего привычного для традиционного христи-

анского мышления. По всей видимости, М. Хайдеггер берет в основание своей мысли весть Ф. Ницше об окончательной смерти Бога Заветов, с которой действительно «рушатся и все “теизмы”» [11, с. 506]. Как известно, весть Ницше не предполагает наличие силы, способной изменить событие смерти Бога как безвозвратно: воскресение и спасение Бога не предусматриваются да и не требуются для проекта переоценки ценностей и установления господства воли к власти. Смерть прежнего Бога теологов, возвещенная Ф. Ницше, на словах принимается М. Хайдеггером, несмотря на то что он относит философию Ф. Ницше к апогею метафизического мышления. Кажется невероятным, что Последний Бог, пришествие которого выступает, согласно М. Хайдеггеру, *новым началом* историчности Бытия и истины бытийствования всего сущего, может быть идентифицирован в *тринитарной* перспективе. На наш взгляд, это возможно. По крайней мере, это проясняет многочисленные сложности, связанные с онтологической корреляцией самого Бытия, нуждающегося Бога и Бога Последнего.

Заявление М. Хайдеггера об обрушении «всех теизмов» может, с нашей точки зрения, рассматриваться как абсолютно неординарный *феноменологический* по своей сути прием, уничтожающий *предданное* теологическое знание в канун грядущего откровения: событие Последнего Бога должно раскрыть себя как не отягощенное старыми догмами Его пришествие. В таком случае, то есть при немислимой прежде возможности идентифицировать Последнего Бога как догматически и опытно практически неизвестное традиционной теологии Третье Лицо Св. Троицы, следует сосредоточиться на прояснении смысла таинственного утверждения М. Хайдеггера о *конечности, смертности* самого Бытия «в намеке последнего Бога» [11, с. 505]. Примечательно, что используемое мыслителем немецкое слово *Wink* [14, с. 410] можно перевести не только как «нарек», но и как «знак согласия», «кивок», «подтверждение»; английское же *hint* [15, с. 288] принимает также значение «совет», что является весьма показательным моментом в исторических контекстах тринитарного богословия, указывающим на внутреннее согласие действенного общения Лиц в сотериологическом плане.

Согласно М. Хайдеггеру, в отличие от действия в отношении самого Бытия и нуждающегося Бога, человек не совершает и не может совершить никаких действий в отношении *самого* Последнего Бога, который не выступает претерпевающей стороной и ничего не требует от человека *для себя*. Можно сказать, что в событии его пришествия человек оказывается не только не подавлен онтологическим преизбытком божественного присутствия, но неимоверно и в историческом плане беспрецедентно возвеличен им: «Здесь не происходит никакого растворения, т. е. по сути дела, подавления

человека, а *введение* более изначальной сущности (основывание-вот-бытия) в само бытие (“Seyn” переведено Э. Сагетдиновым как “бытие”. – Д. М.): признание принадлежности человека бытию через посредство Бога, несколько не роняющее себя и свое величие признание Бога, нуждающегося в бытии» [11, с. 508]; в этом признании «Бог овладевает человеком, а человек возвышается над Богом как будто непосредственно, но всё же и то и другое – лишь в событии, в качестве которого есть истина самого бытия» [11, с. 510]. Следует предположить, что если освобождающее и дарующее деяния человека совершаются им в отношении самого Бытия и нуждающегося Бога, то Последний Бог действует уже в отношении некой формы *единства* самого Бытия и человека, который, судя по всему, ценой гибели самого Бытия и обретаемом в собственной гибели онтологическом избытке, воспринятом от Последнего Бога, отвечает на зов Бога нуждающегося. В *тринитарной* перспективе это может означать, что Бог-Сын есть умалыющий Себя и *само Свое* Бытие вплоть до уничтожения, есть нуждающийся во встречном даре Бог; Бог-Дух есть Бог наступающий, настойчиво требующий решения о даре Своей сущности Самому Бытию *как* нуждающемуся Богу со стороны человека, оставшегося вследствие осуществленного дара одиноким стражем *пустоты* своего *Dasein*.

Следующий вопрос касается онтологического статуса человека в единстве самого Бытия *как* нуждающегося Бога и Бога Последнего. Иными словами, это вопрос о том, кто такие в действительности *боги, вестники, посланцы, грядущие?* В работе «К философии (о Событии)» содержится важное замечание, позволяющее точнее передать и понять онтологическую и сотериологическую специфику действия Последнего Бога в контексте катастрофического события, которое мы на свой страх и риск соотносим с трагедией и ужасом войны и обезбоженного мира лагерей смерти. Лишенная опоры в сущем или, в контексте предложенной интерпретации, добровольно лишаемое себя этой опоры само Бытие предстает как *источник* – «событие о-своения ... той открытости, в которой оно само трепещет» и как «трепет божествования (первозвучания решения богов о своем Боге)» [11, с. 313]. При сопоставлении перевода на русский язык второго цитируемого фрагмента с англоязычной версией «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)» Парвиса Эмада и Кеннета Мэли «Contributions to Philosophy (From Enowning)» делается, на наш взгляд, важное уточнение смысла фрагмента 123 оригинального текста («Das Seyn ist die Erzitterung des Götterns (des Vorklanks der Götterentscheidung über ihren Gott)» [14, p. 239]): «Be-ing is the enquivering of gods’ godding (of echoing ahead the gods’ decision about their God)» [15, p. 169]. В контексте принимаемого о судьбе Бога решения фраза *of echoing ahead the gods’ decision* может быть прочитана как указание на простирающееся *поверх голов* наподобие эха единство противополо-

ложных решений, охватывающее Бога и богов: решений изначального и непосредственно событийного.

Решение изначальное, исторически сопровождающее богов как пока лишь *грядущих*, и их последующее решение не выступают у М. Хайдеггера тождественными, второе как раз не есть подтверждение первого. М. Хайдеггер следует иным путем, задавая мощную драматическую перспективу глубины трепета – неизмеримого по своей напряженности конфликта между принявшими изначальное решение о судьбе Бога и теми, кто принимает решение нынешнее: «Глубина этого трепета нуждается в самом бездонном расколе», в котором и разыгрывается окончательная борьба за Бога и богов, ключевыми моментами в ней становятся «их прибытие и бегство, и лишь в этой борьбе боги божествуют и ставят своего бога к решению» [11, с. 313].

В теологическом плане мысль М. Хайдеггера оказывается гораздо более радикальной, чем самая радикальная англосаксонская теология «смерти Бога», мыслящая закат, смерть, отсутствие, но не *нужду* Бога отдать себя в собственность, довериться человеку *до конца*. Но с какой конечной целью само Бытие отдает себя в собственность? Ответ представляется нам вполне очевидным: в событии Последнего Бога речь идет о восстановлении, спасении самого Бытия *как* нуждающегося Бога, но уже в его сущностном, предельном онтологическом единстве с человеком. Следует отметить, что дар своей сущности самому Бытию и ее дар нуждающемуся Богу суть различные дары. Первый предполагает позволение самому Бытию исполниться в качестве своей собственной истины и обещает войти совместно в катастрофическую судьбу самого Бытия, второй восполняет бытие нуждающегося Бога посредством собственной гибели и благодаря действию, совершаемому Последним Богом. Подчеркнем тот существенный момент, что действие Последнего Бога осуществляется не непосредственно в отношении самого Бытия, а в отношении человека, дарующего, возвращающего благодаря этому действию (и только ему) бытие нуждающемуся Богу. Судя по всему, в философии события Последнего Бога теология в ином по отношению к традиции ключе призывается М. Хайдеггером к мышлению о радикально новой, действенной форме *теозиса* как о новом начале историчности Бытия, мышления, человека, сущего, Бога.

В случае аутентичности предложенной нами интерпретации хайдеггеровской философии события Последнего Бога как *антропо-* и *теодицеи* ее развитие подразумевает допущение, что в катастрофическом событии абсолютного зла холокоста *Единый* Бог не уходит, не молчит и не бездействует, но выступает не только как Бог спасительный, но и как спасаемый Бог. Его молчание означает катастрофически нарастающее онтологическое отсутствие, которое никоим образом не является промыслительно ка-

жущимся, но истинной и беспрецедентной формой умирания самого Бытия, которое мы, как указывалось выше, соотносим с кенотическим бытием Бога-Сына. В тринитарном отношении смерть одного Лица означает гибель *Единого Духа*, Святыни, и именно поэтому хайдеггеровская философия, будучи осмыслена в указанном онтологическом ключе, выступает теодицеей *спасаемого человеком* Бога. Возможно, именно в этой перспективе следует мыслить о существовании сказанного в отношении христианской теологии «после Освенцима» Эмилем Факенхаймом: «Если воплощенный Сын Божий был так же человечен, как всё человечество, тогда тринитарная теология вместе с либеральной должна признать, что Воплощенный мог стать *доходягой*, в противном случае теология наносит посмертное оскорбление всем тем, кто действительно стали *доходягами*. А если воплощенный Сын Божий *сохраняет* божественный дух и власть, даже воплотившись в узника Освенцима, тогда, конечно, “искра Божия” остается в нем нетронутой, потому что она неприкосновенна. Однако именно эта неприкосновенность и есть жестокая насмешка над всеми, кто неприкосновенными не были, кого уничтожили и кто выжил в результате отчаянной, круглосуточной, смертельной борьбы» [12, с. 275].

Хотелось бы подчеркнуть, что в предлагаемой интерпретации мы не рассматриваем дуальную в своих основных интенциях философию события М. Хайдеггера в перспективах установления *прямых* и *исчерпывающих* аналогий с традиционным богословием Св. Троицы. Теологические основания и условия пришествия Последнего Бога уникальны, их механическое соотнесение с уже известными формами религиозно-философской рефлексии об Откровении невозможно. Допуская христологическую основу хайдеггеровской мысли, мы стремимся обозначить присутствие и развитие в указанных трудах лишь одной, но фундаментальной интенции, в принципе соотносимой с традиционным основанием тринитарной теологии, а именно интенции о *действенном* общительном характере божественной Сущности как *Единства* Лиц. Если допустить именно этот ход мысли М. Хайдеггера, то решительно новой формой осмысления взаимодействия Лиц Св. Троицы для религиозной философии и теологии становится осознание *катастрофизма* божественной Сущности, проявляющегося в специфике акта теозиса, в котором *именно человек* становится средоточием, условием и целью взаимодействия Лиц. При этом классическая сотериология также разворачивается в сторону человека: Христос как Бог-Сын, Логос-Слово есть спаситель *только* вследствие того, что оказывается спасаем Сам. Как мы помним, *трепет самого Бытия оказывается единым с трепетом принимающих решение богов* [11, с. 313]. Контуры именно такой картины пришествия Последнего Бога как спасения в обоженном человечестве Бога бытийствовавшего, по нашему мнению, и были источником «Чер-

ных тетрадей» и «К философии (о Событии)». Именно в этих контекстах философия «События Последнего Бога» М. Хайдеггера оказывается релевантной событию холокоста и *необходимой* категориальной формой существования теологии и теодицеи «после Освенцима».

М. Хайдеггер, конечно, видел *лицо* богов и грядущих *иным*, нежели оно было явлено в действительном историческом событии. Для немецкого философа, до последних глубин постигнувшего нужду Бога в даре и теозисе человека, *необходимость* отдачи человеком собственной сущности и согласие Последнего Бога на божественное воздвижение человека – то есть *что* События, его *как* и *кто* именно остались на момент канунов События сокрытыми. Далее мы можем лишь предполагать истинность корреляции события пришествия «Последнего Бога» со смыслом действительного исторического События. Наше предположение таково. Те, кто принимал изначальное решение о судьбе Христа, оказались *по существу* (по крови рождения и Завету) *единьми* с теми, кто принимал финальное решение. И поэтому, *примеряя* слова о богах и грядущих к историчности трагической судьбы народа Израиля, мы полагаем, что их смысл как указывающих на действительное, а не только ожидаемое событие, следует интерпретировать следующим образом. В событии холокоста народ Израиля как бы в парении поверх (*of echoing ahead*) собственного исторического отказа от Христа принимает иное – *одаряющее, спасительное и восстанавливающее* – решение о Его жизни и бытии, но уже в трепете своей собственной божественности. Сущностное единство принявших изначальное и конечное решения указывает на возможность восполнения дуальной онтотеологической интенции М. Хайдеггера о сущности события Последнего Бога в *Троичном* контексте: кровь рождения Израиля, Завет и супружеское единство с Богом Завета как смысл и цель бытия еврейского народа выступают в качестве подтверждения присутствия в событии холокоста Первого Лица Св. Троицы.

Подведем итог. Нет смысла отрицать, что послевоенная Германия двинулась иными путями, нежели те, что М. Хайдеггер вынашивал в типичные лесных троп и лесной хижины и на которые настойчиво намекал в поздний период своего творчества. К тому же заявили о себе и утвердились альтернативные философские проекты. Постмодернизм относится к таким проектам. Трудно не согласиться с А.Б. Ковельманом в том, что философии постмодернизма, особенно в лице Жака Деррида, были хорошо известны понятия «абсолютной жертвы» и «жертвы чистого духа», а также с тем, что в этом типе философствования «втайне речь идет о *холокосте* и даже о Холокосте (с большой буквы), о сожжении без остатка и о кризисе европейского сознания, слишком легко мирившегося с “хитростью жизни, то есть разума”, с исторической необходимостью сакральной жертвы» [5, с. 66]. Однако в ситуации экзистенциальной растерянности послевоен-

ных европейских поколений данный тип мышления инициировал скорее индифферентность к множющимся тривиальным и откровенно ложным социально-политическим проектам примирения с исторической памятью.

Возможно, «Черные тетради» и «К философии (о Событии)» фатально долго оставались неизвестными европейскому миру. Но несомненно также, что, оказавшись опубликованными ранее, они потребовали бы от европейского общества радикального и немедленного осознания *нового начала*, идущего вразрез с социально-политическими тенденциями, направленными на обеспечение скорого и легко удостоверяемого примирения с памятью в условиях, когда нацизм воспринимался как призрак прошлого – роковой, но всё же именно призрак. Явное возвращение идеологии агрессивной элитарности и исключительности как истоков неонацизма в современном западном мире ставит принципиально иной акцент на формах восприятия идей, заложенных в «Черных тетрадах» и «К философии (О событии)», а именно на необходимости их теологического обоснования как альтернативного ценностно-мировоззренческого направления развития подлинно гуманистических составляющих европейского общества.

В истории жизни и мышления М. Хайдеггера, во всех отношениях знаковых для истории западной цивилизации, реванш взяла *сама Жизнь*, несводимая к глубочайшим интеллектуальным интуициям и откровениям: немецкий мыслитель видел *свое собственное* призвание немецкого народа и немецкой земли в деянии, которое изначально было предназначено, отдано Другому. Спасение Бога, Бытия, человека и сущего не является существом предназначения Запада, его судьбой. Его *иная* судьба была философией понята и принята, у него хватило мудрости и смирения не отделить себя от рокового и страшного предназначения немецкой истории, не превратиться в пророка для других народов, не искать публичного покаяния и не вымарывать свои негативные пристрастия в отношении еврейского народа, содержащиеся в «Черных тетрадах». Хватило и дальновидности не представлять на всеобщее обозрение написанные «в стол» произведения в то время, когда срок истинного понимания Западом своей судьбы в событии истины самого Бытия (в том числе как возможного глашатая веры) еще не настал. Быть может, лишь единожды – в ночном разговоре с Паулем Целаном, принимая его гостем в своей лесной хижине в Тодтнауберге, Мартин Хайдеггер позволил себе быть откровенным, результатом чего стало известное целановское стихотворение, ему посвященное?..

Однако факт остается фактом. Ни указанные в настоящей статье труды М. Хайдеггера, ни его вера в *состоявшиеся* события осуществления истины самого Бытия, восполнения нужды Бога и пришествия Последнего Бога не подтолкнули европейцев к осознанию нового предмета религиозной

веры, к изумлению перед ним и надежде на него *вопреки* жестокой памяти, изыскивающей самые изощренные формы искупления исторической вины. Битбург оказался для немецкого и европейского сознания притягательнее Тодтнауберга, так что дар невозможного прощения не воплотился в подвиге невозможной веры. Альтернативный же философский дискурс оказался в этом смысле несостоятелен не столько в силу своей интеллектуальной элитарности, сколько вследствие допущенной им философской ошибки: дар прощения вины и Другой как концепт, а не реальный человек реальной истории, были поставлены им во главу угла как интеллектуальные формы исторической реабилитации и ценностной реализации социального бытия западного человека. Эту ошибку *не* допустил М. Хайдеггер. Понятие вины поколений, народа, его духа и традиционной религии, принявшее в современном европейском сознании поистине метафизические масштабы, воплотило в себе, если следовать смыслу хайдеггеровского понимания метафизики, безграничную *волю к прощению*, не останавливающуюся, как это явственно видно в последние годы, ни перед чем, в том числе перед агрессивным забвением собственной истории. В контексте же философии «События Последнего Бога» подобная трансформация смысла катастрофического события и памяти о нем является невозможной по определению, а идея абсолютного торжества зла и бесчеловечности в событии холокоста – ложной, деструктивной и унижительной формой понимания теологической природы деяния погибших, выживших и спасенных людей.

Литература

1. Бибихин В.В. Хайдеггер: от «Бытия и времени» к «Beiträge» // Вопросы философии. – 2005. – № 4. – С. 114–128.
2. Бибихин В.В. Собственность. Философия своего. – СПб.: Наука, 2012. – 536 с.
3. Борозняк А.И. Жестокая память. Нацистский рейх в восприятии немцев второй половины XX и начала XXI века. – М.: Политическая энциклопедия, 2014. – 354 с.
4. Бросова Н.З. Сакральная тектоника бытия // Историко-философский ежегодник. – 2002. – № 2000. – С. 417–432.
5. Ковельман А.Б. Вознесение, всеожжение, связывание. К генеалогии Холокоста // Вопросы философии. – 2019. – № 3. – С. 56–68.
6. Малахов Д.В. К истоку «негативности» в философии Мартина Хайдеггера // Вопросы философии. – 2016. – № 7. – С. 189–202.
7. Полян П.М. Между Аушвицем и Бабым Яром: размышления и исследования. – М.: РОССПЭН, 2010. – 583 с.
8. Рикёр П. Память, история, забвение / пер. с фр. И.И. Блауберг и др. – М.: Изд-во гуманитар. лит., 2004. – 728 с.

9. *Хайдеггер М.* Размышления VII–XI (Черные тетради 1938–1939) / пер. с нем. А.Б. Григорьева. – М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2018. – 528 с.
10. *Хайдеггер М.* Размышления XII–XV (Черные тетради 1939–1941) / пер. с нем. А.Б. Григорьева. – М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2020. – 344 с.
11. *Хайдеггер М.* К философии (О событии) / пер. с нем. Э. Сагетдинова. – М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2020. – 640 с.
12. *Факенхайм Э.* О христианстве после Голокауста // Социально-политическое измерение христианства: избранные теологические тексты XX в. (Переводы) / сост. С.В. Лёзова, О.В. Боровой. – М.: Восточная литература, 1994. – С. 267–281.
13. *Fishel J.R., Ortman S.M.* The Holocaust and Its Religious Impact: A Critical Assessment and Annotated Bibliography. – Connecticut; London: Praeger Publishers, 2004. – 355 p.
14. *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 65. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. – 513 p.
15. *Heidegger M.* Contributions to Philosophy (From Enowning) / transl. by P. Emad & K. Maly. – Indiana University Press, 1999. – 369 p.
16. *Kockelmans J.J.* On the Truth of Being: Reflections on Heidegger's Later Philosophy. – Indiana University Press, 1984. – 338 p.
17. *Raphael M.* The female Face of God in Auschwitz. – London; New York: Routledge, 2005. – 228 p.
18. *Rubenstein R.L.* After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism. – Indianapolis; New York; Kansas City: The Bobbs-Merrill Co., 1966. – 287 p.

Статья поступила в редакцию 31.03.2023.

Статья прошла рецензирование 11.05.2023.

DOI: 10.17212/2075-0862-2023-15.3.1-32-55

PHILOSOPHY OF EVENT OF "THE LAST GOD" BY M. HEIDEGGER IN THE CONTEXT OF "POST-AUSCHWITZ" THEOLOGY

Malakhov Danila,

Cand. of Sc. (Philosophy),

Doctoral Candidate of the Institute of Philosophy

of the National Academy of Sciences of Belarus,

1/2 Surganova Street, Minsk, 220072, Republic of Belarus

danmalakhov08@mail.ru

Abstract

Theological components of the historical memory of the Holocaust are the most important constitutive elements of the socio-political and value-ideological forms of understanding the causes and nature of the unprecedented evil committed by Nazism and ways of further development of the human community. Frankly false concepts and analogies that directly affect the memory of generations about the Second World War and are authorized to exist in Western society require raising questions about the specifics of the connection between the existing forms of theological intentions of understanding the Holocaust and the philosophical discourse associated with them with the features of social-political construction narrative of historical memory of this event. The attempted interpretation of the texts by M. Heidegger, which contain intuitions about the ontological-theological essence of the coming historical catastrophe, aims to identify the specific features of the existing 'Post-Auschwitz' theology, which legitimize the value-worldview negative transformations in the self-consciousness of Western society.

The main method of research is the hermeneutic-phenomenological method, according to which the meaning, directly assimilated from the actual side of the event, cannot be identical to the constitutive meaning, which appeals to the essence of the event that is not revealed through facticity. The constitutive meaning of the event in this study is based on a comparison of the Thinker's onto-theological intuitions about the essence of an event that has not yet occurred with the circumstances of its actual implementation. The specificity of hermeneutic work in relation to the correlation of the onto-theological contours of the tragic unity of human's and God's being revealed in the philosophy of the event 'The Last God' by M. Heidegger is determined by the correlation of these contours as constitutive elements of meaning with the event of the Holocaust, linking the fate of the Jewish people with the fate of God. In contrast to similar hermeneutic intentions present in the theology of the 'Death of God', M. Heidegger's philosophy emphasizes the effective nature of human existence, which performs an act of gifting its own essence, leading it to death. The result of this gift is an act of ontological transcendence of human nature and the assimilation of divine nature, carried out by 'The Last God'. As a development of this concept, an assumption is made about the act of ontological restoration by a person

of the existence of God before the event. The interpretation of the difference of divine essences is carried out in a Trinitarian context.

The interpretation and development of the philosophy of the event of ‘The Last God’ by M. Heidegger, proposed in this article, are a priority form of development of theology, which aims at the categorical hermeneutic construction of the theodicy of the Holocaust event, determining the essence of the object of faith, as well as preventing value-worldview and socio-political insinuations associated with the transformation of the discourse of ‘guilt and forgiveness’ in Western society.

Keywords: Auschwitz, God, “The Last God”, existence, event, theology, guilt, forgiveness, gift, testimony, Christology, Trinitarian theology.

Bibliographic description for citation:

Malakhov D. Philosophy of Event of “The Last God” by M. Heidegger in the Context of “Post-Auschwitz” Theology. *Idei i idealy = Ideas and Ideals*, 2023, vol. 15, iss. 3, pt. 1, pp. 32–55. DOI: 10.17212/2075-0862-2023-15.3.1-32-55.

References

1. Bibikhin V.V. Khaidegger: ot «Bytiya i vremeni» k «Beiträge» [Heidegger: From „Sein und Zeit“ to „Beiträge“]. *Voprosy filosofii = Russian Studies in Philosophy*, 2005, no. 4, pp. 114–128. (In Russian).
2. Bibikhin V.V. *Sobstvennost'. Filosofiya svoego* [Property. Philosophy of One’s Own]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2012. 536 p.
3. Boroznyak A.I. *Zhestokaya pamyat'. Natsistskii reikh v vospriyatii nemtsev vtoroi poloviny XX i nachala XXI veka* [Cruel memory. The Nazi Reich in the perception of the Germans of the second half of the XX and the beginning of the XXI century]. Moscow, Politicheskaya entsiklopediya Publ., 2014. 354 p.
4. Brosova N.Z. Sakral'naya tektonika bytiya [Sacred Tectonics of Being]. *Istoriko-filosofskii ezhegodnik = History of Philosophy Yearbook*, 2002, no. 2000, pp. 417–432.
5. Kovelman A.B. Voznesenie, vsesozhzhenie, svyazyvanie. K genealogii Kholokosta [Exaltation, burnt offering and binding. On the genealogy of Holocaust]. *Voprosy filosofii = Russian Studies in Philosophy*, 2019, no. 3, pp. 56–68. (In Russian).
6. Malakhov D.V. K istoku «negativnosti» v filosofii Martina Khaideggera [To the Origin of “Negativity” in the Philosophy of Martin Heidegger]. *Voprosy filosofii = Russian Studies in Philosophy*, 2016, no. 7, pp. 189–202. (In Russian).
7. Polyani P.M. *Mezhdue Aushvitsem i Bab'im Yarom: razmysleniya i issledovaniya* [Between Auschwitz and Babi Yar. Reflections and research]. Moscow, ROSSPEN Publ., 2010. 583 p.
8. Ricoeur P. *La memoire, l'histoire, l'oubli*. Ed. du Seuil, 2000 (Russ. ed.: Riker P. *Pamyat', istoriya, zabvenie*. Moscow, House of Humanitarian Literature Publ., 2004. 728 p.).
9. Heidegger M. *Razmysleniya VII–XI (Chernye tetradi 1938–1939)* [Ponderings VII–XI: Black Notebooks 1938–1939]. Moscow, Gaidar Institute Publ., 2018. 528 p. (In Russian).

10. Heidegger M. *Razmysbleniya XII–XV (Chernye tetradi 1939–1941)* [Ponderings XII–XV: Black Notebooks 1939–1941]. Moscow, Gaidar Institute Publ., 2020. 344 p. (In Russian).
11. Heidegger M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989 (Russ. ed.: Haidegger M. *K filosofii (O sobytii)*). Moscow, Gaidar Institute Publ., 2020. 640 p.
12. Fackenheim E. O khristianstve posle Golokausta [About Christianity after Holocaust]. *Sotsial'no-politicheskoe izmerenie khrisianstva: izbrannye teologicheskie teksty XX v. (Perevody)* [Social-Political measurement of Christianity: selected theological texts of the XX cent.]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 1994, pp. 267–281. (In Russian).
13. Fishel J.R., Ortmann S.M. *The Holocaust and Its Religious Impact: A Critical Assessment and Annotated Bibliography*. Connecticut, London, Praeger Publishers, 2004. 355 p.
14. Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Heidegger M. *Gesamtausgabe*. Bd. 65. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989. 513 p.
15. Heidegger M. *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. Transl. by P. Emad & K. Maly. Indiana University Press, 1999. 369 p.
16. Kockelmans J.J. *On the Truth of Being: Reflections on Heidegger's Later Philosophy*. Indiana University Press, 1984. 338 p.
17. Raphael M. *The female Face of God in Auschwitz*. London, New York, Routledge, 2005. 228 p.
18. Rubenstein R.L. *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*. Indianapolis, New York, Kansas City, The Bobbs-Merrill Co., 1966. 287 p.

The article was received on 31.03.2023.

The article was reviewed on 11.05.2023.