

Лифинцева Т.П.

Философия и теология

Пауля Тиллиха

Москва, 2009

Содержание:

Введение.....	3
Глава I Жизненный путь и искания. Ричль или Барт.....	18
Глава II Онтология. В поисках Бытия.....	62
§ 1. Философия и теология.....	64
§ 2. Эпистемология – часть онтологии.....	75
§ 3. Бог как Бытие.....	102
Глава III Существование как отчуждение.....	111
§ 1. Сущностное и экзистенциальное бытие.....	111
§ 2. Переход от сущности к существованию.....	123
§ 3. Отчуждённое существование.....	126
§ 4. Категория «мужество быть» в философии и теологии Тиллиха.....	35
§ 5. «Предельная забота». Рецепция идей Хайдеггера.....	154
Глава IV Религия и культура.....	170
§ 1. Что такое религия?.....	170
§ 2. «Демифологизация»? Тиллих contra Бультман.....	182
§ 3. «Теономная» культура. Попытка синтеза.....	193
Заключение. «На границе».....	250
«Вечное сейчас» (Три проповеди из книги)	254
Библиография	294

ВВЕДЕНИЕ

В этой книге мне предстоит исследовать творчество одного из выдающихся мыслителей XX столетия — философа и теолога Пауля Тиллиха (1886-1965).¹ Практически ни один яркий мыслитель не укладывается в прокрустово ложе всевозможных “измов”, и все же выяснить его соотнесенность с рядом течений философской и

¹ Западная литература о Тиллихе поистине необозрима. Укажем лишь наиболее важные англоязычные монографические исследования и сборники работ в соответствии с различными направлениями проблематики исследования.

Онтологическая и гносеологическая проблематика: *Niebuhr R.* Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's theology, 1952. *Martin B.* The Existentialist Theology of Paul Tillich, 1963. *Bash S.A.* The Nature of the Ontological and Theological Endeavors in the Thought of Paul Tillich, 1965. *Thatcher A.* The Ontology of Paul Tillich, 1978. *Randall J.H.Jr.* The Ontology of Paul Tillich, 1952. *Kiesling C.* The Life of The New Being, 1964. *God and Being: The Problem of Ontology in the Philosophical Theology of Paul Tillich*, 1989. *Macleod A.* Paul Tillich: An Essay on the Role of Ontology in his Philosophical Theology, 1973. *Gilkey L.* Gilkey on Tillich, 1990. *Hartshorne Ch.* Tillich's Doctrine of God, 1952. *Chistopherson J.R.* The Concept of Nonbeing and its Role in Paul Tillich's Thought, 1995. *Streiker L.D.* The Mystical A Priory: Paul Tillich's Critical Phenomenology of Religion, 1968. *Thompson G.E.* Being and Meaning: Paul Tillich's Theory of Meaning, Truth and Logic, 1981. *Ristiniemi J.* Experiential Dialectics: An Inquiry into the Epistemological Status and the Methodological Role of the Experiential Core in Paul Tillich's Systematic Thought, 1987. **Теологическая проблематика:** *McLean G.F.* Paul Tillich's Existential Theology Of Protestantism, 1964. *Killen R.A.* The Ontological Theology of Paul Tillich, 1956. *Ferrell D.K.* Logos and Existence: the Relation of Philosophy and Theology in Thought of Paul Tillich, 1975. *McKelway A.J.* The Systematic Theology of Paul Tillich, 1963. *Hamilton K.* The System and Gospel, 1963. *Dreisbach D.E.* Symbol & Salvation: Paul Tillich's Doctrine of Religious Symbols and his Interpretation of the Symbols of Chistian Tradition, 1993. *Gounelle A.* Tillich: A Vision of Protestantism for Today, 1995. *The Theology of Paul Tillich*, 1952. *Kairos and Logos: Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, 1978. *Paul Tillich: Theologian on the Boundaries*, 1987. **Тиллих и католическая теология:** *Paul Tillich in Catholic Thought*, 1964. *Lewis S.F.* Tillich and Thomas Aquinas: the Analogy of Being, 1966. *Keefe D.J.* Thomism and Ontological Theology of Paul Tillich: A Comparison of Systems, 1971. *O'Meara T.F.* Paul Tillich's Theology of Cod, 1970. *Tavard G.H.* Paul Tillich and the Christian Message, 1961. *Modras R.* Paul Tillich's Theology of the Church, 1976. *Thomas J. Heywood* Paul Tillich: An Appraisal, 1963.

Очень важная для нас тема исследования **Тиллих в свете истории философии и теологии:** *The Thought of Paul Tillich*, 1985. *Cochrane A.C.* Existentialists and God: Being and Being of God in the Thought of Soeren Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Paul Tillich, Etienne Gilson and Karl Barth, 1956. *Dourley J.P.* Jung, Tillich, and Aspects of Western Christian Development, 1990. *Weisskopf W.A.* Tillich and the Crisis of the West, 1985. *Weigel G.* The Theological Significance of Paul Tillich, 1964. *Adams J.L.* Introduction: The Storms of Our Times and Starry Night, 1985. *Hopper P.* Tillich: A Theological Portrait, 1968. *Horton W.M.* Tillich's Role in Contemporary Theology, 1952. *Thomas J.F.* The Method and Structure of Tillich's Theology, 1953.

теологической мысли необходимо. Из философских течений главным здесь является экзистенциализм (религиозный и атеистический), из теологических — “экзистенциальная теология” и как ее ветви и одновременно направления протестантской теологии XX века — “диалектическая теология” и «неолиберальная».

Вначале выскажу некоторые суждения о философии экзистенциализма. Едва ли здесь я претендую на оригинальность, однако этот анализ совершенно необходим для понимания того ментального поля, вне которого Тиллих едва ли состоялся бы как философ и как теолог. А возможно, в ходе исследования удастся прояснить что-то и о религиозном экзистенциализме в целом.

Понятие “экзистенциализм”, или “философия существования”, определить чрезвычайно трудно, тем более что “экзистенциалистом” из мыслителей этого направления называл себя только Ж.-П. Сартр в работах 1940-х — 1950-х годов. Скорее, говоря “экзистенциализм”, мы подразумеваем “экзистенциальная философия”.² Последнее понятие гораздо шире и не предполагает четко фиксированной программы, кредо, понятийного аппарата и т. д. Представители этого течения (довольно редко именующие себя экзистенциалистами) прослеживают свою философскую родословную от св. Августина, Монтеня, Шекспира, Паскаля, Достоевского. В течение XX века к этому направлению относили столь несхожих между собой авторов, как Хайдеггер, Сартр, Камю, Ясперс, Марсель, Унамуно, Ортега и Гассет, Бердяев, Шестов,

Об отечественных исследованиях творчества Тиллиха, а также о возможности его рецепции в русской культуре и традиции русской религиозной и философской мысли речь пойдёт ниже, преимущественно — в Заключение.

² В дальнейшем, употребляя в силу традиции понятие «экзистенциализм», мы будем иметь в виду именно

Бубер, Розенцвайг, Аббаньяно и многих других. На первый взгляд, характеристики течения весьма разнообразны. Скажем, Марсель и Сартр едва ли могли бы прийти к согласию хотя бы по одному важному вопросу. Следовательно, определять экзистенциализм посредством набора философских формул было бы ошибочным. Любая формула, достаточно объемная для описания всех тенденций экзистенциального философствования, может оказаться пустой и бессодержательной для конкретного примера. Кроме того, экзистенциалистский “словарь” часто использовали и те мыслители, которых ни в коем случае нельзя назвать экзистенциалистами: например, неотомист Ж. Маритен использовал экзистенциалистские понятия, обсуждая проблемы тревоги, вины, отношения человека к Богу и т.д. Но это скорее свидетельствовало о популярности экзистенциализма.

Как же в такой ситуации возможно выстроить “генеалогическое древо” экзистенциальной философии? Скорее всего, так: существуют несколько повторяющихся тем, не обязательно связанных друг с другом, однако в истории мысли попадающих в некую общность. Эти темы таковы: 1) индивид (личность) и система; 2) интенциональность сознания; 3) бытие и ничто; 4) абсурдность; 5) природа и значение выбора; 6) роль пограничного опыта (пограничной ситуации); 7) смысл и значение коммуникации.

Экзистенциализм (экзистенциальная философия) возник в XIX веке как протест против философских и научных систем, считающих все индивидуальное, в том числе и человека, лишь экземпляром рода или реализацией всеобщего закона. Первым его представителем считается

датский религиозный мыслитель Серен Кьеркегор (1813 -1855). Он был христианским писателем и считал себя своего рода миссионером, чьей задачей было вернуть “жизнь духа” в домен христианства. Кьеркегор считал, что традиционные церкви Европы отпали от подлинного христианства, требовавшего личной жертвы, риска и желания страдать вместе с распятым Христом. Вместо этого церкви создали «религию благодушия и самодовольства», отождествлявшую христианскую религию с традиционными моральными добродетелями. Кьеркегор писал, что необходима отмена “географического” христианства, когда считалось, что все, родившиеся в христианских странах, автоматически становятся христианами. Христианство, считал Кьеркегор, требует *личного* выбора и обязательства. По его мнению, рационалистическая теология, происходящая из духа Просвещения, оправдала “домен христианства” из-за своего оптимистического взгляда на природу человека и на то, что “все идет к лучшему в этом лучшем из миров”. Теологи, подобные Ф.Шлейермахеру, считали, что люди обладают *естественной* способностью познать религиозную истину сами по себе, и таким образом элиминировалась необходимость исторического Откровения как основания веры. А также, поскольку религиозная жизнь сводилась к моральной, то доктрина человеческой греховности сводилась почти к нулю. Например, Канта интересовала “религия в пределах только разума”,³ где основные догматы христианской веры, чисто моральной религии, выводились из практического разума. Гегель оправдывал содержание христианства посредством сугубо философского анализа и

³ Кант различал “религию в пределах только разума” и “религию откровения”, но последняя интересовала его гораздо меньше.

терминологии. В теологии Шлейермахера религиозный опыт уз и зависимости становился основанием веры. Хотя все эти мыслители отводили определенную роль Божественному Откровению в истории, все же истинность любого такого Откровения была для них чем-то, что необходимо подтвердить с помощью выводов критической рефлексии. Шлейермахер, по его словам, обращался к «образованным людям, презиравшим религию». Таким образом, Откровение подчинялось разуму.

Вопреки таким воззрениям Кьеркегор поставил догматы веры выше категорий разума и сделал их главными в понимании религиозности. В сочинении “Страх и трепет” (1843) Кьеркегор стремился показать, что жизнь веры, представленная для иудеев и христиан (добавим, что и для мусульман тоже — Т.Л.) в образе Авраама, не может быть понята лишь в этических терминах, поскольку вера Авраама обнаруживалась через действие, которое *нельзя* было оправдать этически — а именно, подчинение себя воле Бога посредством жертвоприношения сына Исаака.⁴ В “Философских крохах” (1844) Кьеркегор утверждал, что “сократовское” (т.е. рационалистическое — Т.Л.) положение о способности людей силами собственного разума прийти к религиозной истине несовместимо с христианской доктриной человеческой греховности и что спасти человека и даровать ему истину может только сам Бог. В “Заключительном ненаучном послесловии к

⁴ С точки зрения многих христианских мыслителей, жертвоприношение Исаака является прообразом

жертвоприношения Сына Божьего. Исаак, единственный и любимый сын Авраама, ведомый

собственным отцом на заклание и сам несущий дрова для своего жертвоприношения — первый в

Ветхом Завете прообраз страданий Христа, отданного Отцом в жертву искупления и самолично

“Философским крохам”” (1846) Кьеркегор писал, что христианская вера с необходимостью включает в себя некий вид “субъективности”, или “страсти”, которая ни в коем случае не может быть результатом философской рефлексии. Через все “Послесловие” красной нитью проходит критика гегелевского стремления достичь абсолютного и полного понимания реальности. Кьеркегор говорил о незавершенности и историчности человеческого существования, а также о бессилии разума найти “объективную” истину в этом вопросе. Гегелевская система, считал Кьеркегор, не может иметь ни начала, ни конца: она не может начаться реально (как представлял себе это Гегель) без предпосылок, поскольку человек изначально находится “в ситуации”, “в мире”, и он *предельно озабочен* своим существованием. Человеческое существование в силу этого же не может быть полностью завершенным, тогда как “система” требует завершенности.

Кьеркегор провозгласил, что наше собственное существование как уникальных индивидов в конкретных ситуациях не может быть адекватно понято посредством философских и научных теорий и что такие теории лишают нас возможности индивидуального выбора и самоосуществления. Таким образом, экзистенциальное философствование начинается с описания человеческой самости как “существующей индивидуальности”, но при этом взгляды мыслителей на человеческое существование весьма различны. И все же есть нечто общее. Начиная с Кьеркегора, экзистенциальные мыслители утверждали, что у человека нет цели или сущности, которая дана ему Богом или задана природой; каждый из нас сам должен выбирать и решать, кто он такой. Здесь в определенном

смысле воспроизводится постулат номиналистов (Генрих Гентский, Петр Испанский, Уильям Оккам, Жан Буридан и др.) о том, что существование предшествует сущности.

Что касается темы «индивидуальное и общее», «личность и система» — то ее, пожалуй, можно назвать ключевой. Кьеркегор придумал для себя эпитафию: “Здесь покоится Единичный”. Понятие “Единичного”, отдельного индивида Кьеркегор противопоставил как философским системам, так и массовым стереотипам. Между этими полюсами существует связь. Для Кьеркегора всякая философская система была попыткой понять индивидуальное существование внутри понятий рода и вида, пребывающих в *логически необходимой* связи с логикой универсума. Люди в своей массе, живущие в стереотипной роли, — это те, кто осознает себя через понятия, которые они воплощают (например, гражданин, прихожанин, пастырь, семьянин и т.д.). В любом случае индивид вторичен по отношению к воплощаемому им понятию. Однако, утверждал Кьеркегор, а за ним и другие «экзистенциалисты», индивидуальное существование первично, а понятия — это лишь неадекватное стремление постичь индивидуальное существование, которое всегда ускользает от концептуализации. На первый взгляд могло показаться, что экзистенциальная философия близка к романтизму. Однако это не так, экзистенциализм в своей основе отличается от романтизма. Например, если романтизм пытался пробудить в человеке сопричастность к величию и красоте природы, то Кьеркегор и большинство его последователей писали о том, что на самом глубинном уровне человек не имеет подлинной связи с чем бы то ни было природным. Так что едва ли правы исследователи, включающие в

“родословную” экзистенциализма, например, Байрона, Шелли, Китса, Гёльдерлина. Да и Шекспира (вопреки убеждению Л.Шестова) едва ли можно в нее включить.

Кьеркегор предвосхитил многих авторов XX столетия, утверждая, что поступок и выбор личности можно понять только с позиции “участника”, а не “зрителя”; таким образом позиция философа смещается от “созерцания” к “соучастию”. Кьеркегор в конце концов пришел к выводу, что понять Индивида можно только разрушив Систему. Образцом философской системы для него была система Гегеля, а рационалистическая метафизика стала предметом его нападок и издевок. Но Кьеркегор не отрицал объективной (точнее даже, абсолютной) истины. Он полагал, что реальность является целостной системой *для Бога*. Что же касается “предельной” истины *для человека*, то, по его мнению, она может быть достигнута лишь мыслителем в его *существовании* — т.е. в страсти и риске выбора. Можно сказать, что человек, чью душевную жизнь Кьеркегор называл “субъективностью”, живет *в истине* только в том случае, если он верит в то, что не является истиной “объективной”.

Парадокс состоит в том, что именно рационалистическая метафизика послужила основанием для экзистенциальной философии: ведь последняя представляла собой бунт именно против метафизики, а «экзистенциалисты» — это разочарованные рационалисты. Кроме того, экзистенциализм XX столетия (Хайдеггер, Сартр, Ясперс) многое берет из гегелевской доктрины, отвергаемой Кьеркегором. В тех же странах, где существовала богатая история эмпиризма (Британия, США), экзистенциализм не получил глубокого развития и популярности. Пример

Пауля Тиллиха как раз подтверждает это: он до 47 лет прожил в Германии, приехав в США вполне сложившимся мыслителем.

XIX век продемонстрировал великое разнообразие философических бунтов против представления о том, что мир есть целостная система — будь она сотворенной Богом или просто развивающейся через эволюционный процесс ко все более и более высоким целям. То, что в мире нет смысла, что в нем нет видимых рациональных связей и структур, было, например, центральной темой повести Ф.М.Достоевского “Записки из подполья” (1864). Достоевского нередко называют предтечей экзистенциализма именно потому, что вследствие своего разочарования в рационалистическом гуманизме он показал абсолютную непредсказуемость мира, вследствие которой герои встречаются лицом к лицу со случайностью, губительной для них. Любая установленная связь между вещами и событиями может разрушиться в любую секунду. Порядок, а тем более гармония — это не более чем обманчивые маски мира, и в особенности мира социального. Таким образом, человек сталкивается с миром без какого-либо рационального образца, посредством которого он мог бы надеяться “приручить” этот мир. Разум приведет человека только к обобщениям, логическим выводам и умозаключениям, которые погубят его, если он в них поверит. В “Записках из подполья” Достоевский показывает тот путь, где выбор, даже абсолютно иррациональный и абсурдный, сохраняет человеческую индивидуальность. В романе “Братья Карамазовы” (1880) он с огромной художественной мощью говорит о том, что, увы, человеческие страдания и зло ничего не значат в мире, сотворенном Богом. Но даже в таком

двойственном мире сохраняется наша свобода — та свобода, что возвеличена Богом в смиренном образе Христа.

А за двадцать лет до Достоевского в поэтическом эссе “Повторение” (1843) тот же Кьеркегор устами одного из своих героев ставил мучительные вопросы: “Где я? Что значит сказать — мир? Каково значение этого слова? Кто заманил меня сюда и покинул здесь? Кто я? Как я оказался в мире? Почему меня не спросили, почему не познакомили с его правилами и обычаями, а просто всунули в него, как будто я был куплен у продавца душ? Как я оказался вовлеченным в это огромное предприятие, называемое действительностью? Разве это не дело моего выбора? И кому я могу пожаловаться?”⁵ Очевидно, что в 1840-е годы (да и позже!) большинство даже самых образованных читателей были убеждены, что наш мир покоится на разумных основаниях и, пожалуй, является если и не лучшим из возможных, то, по крайней мере, не худшим. Поэтому откровения Кьеркегора казались им не более чем бредом безумца.

Еще один мыслитель, сильнее всего повлиявший на философию экзистенциализма — это Фридрих Ницше. Ницше, как и Достоевский и Кьеркегор, настаивал, что человеческое мышление изначально “заинтересовано”, “вовлечено”, “страстно” в большей степени, нежели “объективно” и “отстранено”, а также что мир не является и не может быть смыслообразующим для человеческого существования. Ницше не только подчеркивал “заинтересованный” характер человеческого мышления, но и бросал вызов христианской теологии тем, что называл христианскую мораль моралью слабых,

основанной на негодовании и зависти. Он призывал исследовать неосознанные мотивы, лежащие “под” тем, что привыкли называть «христианской любовью», а также считал, что Бог является наибольшей угрозой для человеческой свободы и независимости. Ницше писал, что развитие науки и критического мышления привело к тому, что люди утратили способность верить в трансцендентное основание ценностей. Когда Ницше писал о «смерти Бога», он имел в виду, что все, прежде полагавшееся абсолютным: космический порядок, платоновские идеи, божественная воля, разум, история, государство — суть не что иное, как конструкции лишь человеческого разума вне какого-либо трансцендентного авторитета, указывающего нам, как жить.

Перевод трудов Кьеркегора и открытие взглядов Ницше имело огромное влияние на немецкую мысль после I Мировой войны.⁶ Мартин Хайдеггер под влиянием Кьеркегора и “философии жизни” Ницше и Дильтея начал свою главную работу “Бытие и время” (1927) с “экзистенциальной аналитики”, стремящейся описать жизнь с точки зрения конкретного “бытия-в-мире” (In-Der-Welt-Sein). Да и не только в Германии, и не только в философии происходило осознание невозможности существования какого бы то ни было рационального основания для мира и человека. То, что Кьеркегору открылось раньше других, через полвека после его смерти почувствовали многие мыслители и литераторы, другие же остались в мироощущении XIX века. Это очень

⁵ Kierkegaard S. Repetitiones. //Kierkegaard's Writings. Princeton, 1983. Vol. V, p.200. |

⁶ Хотя Кьеркегор жил в 1-ой половине XIX в., его творчество практически не было известно за пределами

Дании (а также Норвегии и Швеции) до начала XX в. В XIX в. популярности Кьеркегора препятствовала

ожесточенная критика со стороны либеральной протестантской мысли (А.Гарнак, А.Ричль, Э.Трёльч и др.).

Кьеркегор был “белой вороной” в общей атмосфере “благодушия и оптимизма”.

ярко проявилось и в художественной прозе той эпохи: например, хронологически творчество Дж. Голсуорси и Ф.Кафки пересекаются, но их миры абсолютно несоизмеримы. Голсуорси описывал человеческие драмы викторианской и поствикторианской Англии, и эти драмы кажутся настоящей пасторалью в сравнении с жизнью маленького человека, у которого даже нет имени, господина К., путающегося в паутине абсолютно непонятных и чуждых для него связей и порядков мира, неизбежно ведущих его к гибели.

Вряд ли имеет смысл в данном “Введении” восстанавливать хронологическую последовательность выхода в свет наиболее значимых произведений экзистенциальной философии. Важнее вспомнить еще одну философскую традицию, сильнейшим образом повлиявшую на экзистенциализм — это феноменология. За исключением, разумеется, Кьеркегора, экзистенциальные философы пользовались концептуальным аппаратом феноменологов Ф. Brentano (1838 - 1917) и Э. Гуссерля (1859 - 1938), а через них — Р.Декарта.⁷ Пытаясь ответить на вопросы: что такое эмоция? что такое вера? что такое желание? что такое оценка? и т.д. — феноменологи стремились отмежеваться от ассоциативной психологии, объяснявшей все переживания исключительно натуралистическим образом. Вопреки ассоциативистам феноменологи подчеркивали, что вера — это всегда вера во *что-то*, желание — это всегда желание *чего-то*, а ненависть — всегда ненависть к *чему-то* и т.д. Объект желания, веры, страха, ненависти — вовсе не реальный, эмпирический объект или состояние вещей в окружающем мире. Я могу верить лжи; бояться того,

⁷ В связи с Декартом обратим ещё раз внимание на то, что не следует до конца отрывать, как это делается в

чего не существует, или сердиться на то, чего вообще не происходило.

Так что объект веры, желания, ненависти и т. д. — не внешний по отношению к самой эмоции или акту познания. Это, согласно феноменологии, *интенциональный объект*. Хотя понятие интенциональности и не следует понимать *только* в духе экзистенциальной философии, оно все же неотделимо от экзистенциального понимания сознания. Только через понятие интенциональности кьеркегоровские темы стали у Хайдеггера частью онтологии и гносеологии.

В постгуссерлианском экзистенциализме, особенно у Сартра, доктрина интенциональности использовалась, чтобы подчеркнуть фундаментальное различие между моим знанием о самом себе и моим знанием о других людях. Другие люди, согласно Сартру, видятся не такими, как они есть сами по себе, а в качестве интенциональных объектов моих восприятий, влечений, верований и т.д. Но для самого себя я никогда не смогу стать интенциональным объектом, да и вообще объектом не являюсь, а если другие люди меня рассматривают в качестве объекта (что неизбежно), то я испытываю чувство гнева и стыда.

Невозможно сейчас проанализировать все указанные выше ключевые темы экзистенциальной философии, но тема бытия и небытия (ничто) в данном контексте (а именно, экзистенциализм *религиозный* и *атеистический*) мне представляется наиболее важной. Экзистенциализм возродил онтологию в противовес гносеологии и методологии, превалировавшим в философии 2-ой половины XIX и начала XX века. Экзистенциалисты стремились понять бытие в качестве *непосредственно*

данного и преодолеть как рационализм, так и эмпиризм традиционной философии. Бытие, согласно экзистенциализму, не есть ни “идея”, умопостигаемая сущность идеалистической философии, ни эмпирическая реальность, данная в восприятии. Бытие должно постигаться интуитивно; при этом экзистенциалисты стремились раскрыть онтологический смысл переживаний, который выступал как направленность (интенциональность) на нечто трансцендентное самому переживанию. Основное определение бытия, как оно открыто нам, *нашего собственного бытия, экзистенции*, — это его несокрытость (алетейя), открытость для трансценденции. А главная характеристика экзистенции — ее конечность, смертность, “бытие-к-смерти”. Человек — это единственное сущее в мире, которому ведома его смертность, а вместе с нею и бытие. Именно вследствие осознания смертности для экзистенции возможно трансцендирование, т.е. выход за собственные пределы.

Здесь проходит водораздел между религиозным и атеистическим экзистенциализмом. С точки зрения религиозного экзистенциализма (К.Ясперс, Г.Марсель, М.Бубер, П.Тиллих, К.Барт, Н.Бердяев, Л. Шестов и др.) трансцендентное — это Бог. Согласно же Сартру и Камю, трансцендентное есть *ничто*, выступающее как глубочайшая тайна экзистенции. Сартр в книге “Бытие и ничто” писал: “Мы отправились на поиск бытия, и нам показалось, что серия вопрошаний о бытии привела нас к его средоточию. Так вот, взгляд, брошенный на само вопрошание в момент, когда мы думаем достичь цели, внезапно открывает нам: мы окружены ничто”.⁸ И далее: “Если ничто может быть явлено, то не перед, не после бытия, не, вообще говоря, вне бытия, но только в самих

были сожжены.

недрах бытия, в его сердцевине, как некий червь”.⁹ Очевидно, что доктрина Сартра носит ярко выраженный нигилистический характер. Иной была позиция Хайдеггера, особенно в поздний период его творчества. Хайдеггер признавал реальность трансцендентного и считал, что рационально познать его невозможно, на него можно лишь “намекнуть”; у Хайдеггера преобладает тенденция символическая и мифопоэтическая. Но сама по себе экзистенциальная философия, как показал XX век, является религиозно и теологически нейтральной. Все зависит от позиции конкретного мыслителя. Если единственное оправдание любой веры в конечном счете — это то, что я *выбрал веру*, то же самое оправдание в равной мере подходит для любой веры, будь она теистической или атеистической. Но, поскольку экзистенциализм касается проблем личности, его основные темы очень близки традиционной христианской теологии и антропологии.

Итак, экзистенциальная философия возникла как религиозная, но уже в 1930-е годы стало возможным говорить о двух её основных направлениях — религиозном и атеистическом. Понятие “религиозный экзистенциализм” шире, чем “экзистенциальная теология”, поскольку теология как таковая является спекулятивно-умозрительной доктриной, создаваемой на основании текстов Откровения. Мы не найдем спекулятивно-умозрительной доктрины ни у Кьеркегора, ни у Марселя или Бубера, а также Унамуно или Шестова.¹⁰ Кроме того, мне

⁸ Сартр Ж.П. Бытие и ничто. М., Республика, 2000, с.44.

⁹ Там же, с. 59.

¹⁰ Если считать, что теология может быть выражена в форме мистико-интуитивного озарения (например, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Тертуллиан, Бл. Августин, св. Франциск Ассизский и все средневековые августинисты), то опять-таки, кроме Мартина Бубера, мы ни у кого из экзистенциальных мыслителей не найдем этого учения об озарении.

представляется необоснованным мнение некоторых авторитетнейших исследователей (М.Элиаде), ограничивающих религиозный экзистенциализм не просто христианством, но лишь одной его конфессией — протестантизмом. Вопрос риторический: а как нам быть, в таком случае, с Марселем (католицизм), Бердяевым (православие), Бубером (иудаизм), Унамуно (католицизм), Аббаньяно (католицизм), Розенгцвайгом (иудаизм) и др.? Разумеется, каждый из этих мыслителей был “маргиналом” и в рамках своей религии и конфессии нажил немало врагов (например, книги Н.Аббаньяно папским указом были запрещены к печати). Но ведь и Кьеркегор не стал бы “пророком”, будь он «традиционно» философствующим богословом, добропорядочнейшим бюргером и прихожанином лютеранской церкви.

Термин “экзистенциальная теология” принимают далеко не все историки философии и уж тем более не все теологи. Чаще всего он используется для описания трудов ряда теологов XX века, которые одновременно были и философами и находились под влиянием идей С. Кьеркегора, Ф.М. Достоевского, а также целой плеяды мыслителей и литераторов XX века — М.Хайдеггера, Ф.Кафки, А.Мальро, А.Камю и др. В самом общем контексте можно сказать, что эти теологи стремились понять Бога в его отношении к ситуации отдельного человека; их анализ человеческого существования акцентировал свободу индивида формировать собственную идентичность посредством *выбора*, а также парадоксальный, двойственный и абсурдный (с точки зрения рациональности) характер той реальности, с которой сталкивается человек. Религиозная вера рассматривалась в ее тесной связи с чувствами (экзистенциалами) отчуждения, тревоги и отчаяния; вера может

происходить из таких чувств и может стать путем для их преодоления, а возможно, что все это будет существовать в некоем единстве. Теология предполагает, как уже было отмечено, учение о Боге, созданное на основании текстов Откровения и связанное с теистическими религиями (т.е. принимающими доктрину личного Бога); это учение может быть выражено как в рационально-логической форме, так и в форме мистико-интуитивного созерцания, озарения. Экзистенциальная теология отражает извечное столкновение между философской рефлексией и религиозными догматами и показывает, как каждое из них формирует другое. Экзистенциальный теолог бросает вызов философу (часто обе фигуры — одно лицо), говоря о «заинтересованности» и «вовлеченности» человеческого мышления; а философ бросает вызов теологу, говоря о «религиозных узах» и догматах в свете того, что можно объяснить и обосновать логически.

Наконец, еще раз сузим круг наших поисков и назовем два направления экзистенциальной теологии, к каждому из которых Пауль Тиллих принадлежал на протяжении определенного периода своей жизни и творчества. Первое — это так называемая “теология кризиса”, “теология парадокса”, “теология Слова Божьего”, “диалектическая теология”, “неоортодоксальная теология” — у нее много именований. О ней будет подробнее рассказано в главе, посвященной биографии Тиллиха — “Жизненный путь и искания”. Тиллих относил себя к этому течению протестантской теологии в начале 20-х годов. В последующие периоды его философская и теологическая рефлексия формировалась в полемике с Бартом и «диалектиками» и была связана с проблемами онтологии и теонимной культуры; сам Тиллих и большинство исследователей

определяли его зрелое творчество как «неолиберальную теологию» (родоначальником которой он и являлся). О ней будет рассказано также в следующей главе - «Жизненный путь и искания» и в параграфах «Демифологизация? Тиллих contra Бультман» и «Теонимная культура. Попытка синтеза».

Гл. I. Жизненный путь и искания. Ричль или Барт?

Пауль Йоханнес Тиллих родился 20 августа 1886 года в деревне с названием Штарцеддель недалеко от Губена, небольшого промышленного городка в земле Бранденбург, рядом с границей Силезии (сейчас находится на территории Польши). Он был старшим из трёх детей и единственным мальчиком в семье. Спустя четыре года после рождения Пауля его отец, священник Прусской Земельной церкви, был назначен на пост суперинтенданта епархии Шёнфлисс-Ноймарк. Суперинтендант — это была должность священника, управляющего группой епархий, обязанности которого походили на обязанности епископа, но чуть ниже рангом. Шёнфлисс был маленький городок с тремя тысячами жителей, расположенный в восточной части земли Бранденбург. Тиллих вспоминает: “Этот городок имел совершенно средневековый облик. Его окружала стена, выстроенная вокруг старого готического храма, попасть в него можно было только через ворота, расположенные под башнями; власти помещались в средневековой городской усадьбе, и все это производило впечатление маленького, защищенного и самодостаточного мирка. Окружавший меня мир не слишком изменился и в тот период, когда я от двенадцати до четырнадцати лет жил в качестве ученика гуманитарной гимназии и пансионера двух престарелых дам в Кенигсберг-Ноймарке — городке с

семью тысячами жителей и с похожими средневековыми руинами, но более известными своим готическим совершенством”.¹¹

Очевидно, эти ранние впечатления могут отчасти объяснить то, что в мировоззрении Тиллиха некоторыми коллегами-теологами (например, К.Барт) отвергалось в качестве “романтизма”. С точки зрения Барта, между человеком и миром природы лежит непреодолимая пропасть, и в этом смысле для человека почти закрыта возможность эстетического или какого-либо другого соучастия в природе; допустимы лишь субъективные ощущения более или менее сентиментального характера. «Нет (для Барта – Т.Л.) мистического соучастия в природе, нет понимания того, что природа есть конечное выражение бесконечного основания всех вещей, нет видения божественно-демонического конфликта в природе»,¹² — пишет Тиллих.

Именно романтизмом, полагает Тиллих, объясняется мощное эмоциональное воздействие, которое оказала на него философия природы Шеллинга, хотя он прекрасно осознавал, что в научном отношении она несостоятельна. Но романтизм означает для него не только особое отношение к природе, но и особое отношение к истории.

“Взросление в таких городах, где каждый камень является свидетелем эпохи, минувшей много веков назад, порождает чувство истории, причем истории не как предмета познания, но как живой реальности, где прошлое соучаствует в настоящем”,¹³ — пишет Тиллих.

Другой биографически значимый момент также относится к годам,

¹¹ Тиллих П. Кто я такой? (Автобиографическое эссе). Пер. с англ. Т.П.Лифинцевой. //Вопросы философии, 2002, №3. С. 161.

¹² Тиллих П. Кто я такой? С. 162.

¹³ Там же.

проведенным Тиллихом в Шенфлиссе и Кёнигсберге: это связано с воздействием, которое оказала на Тиллиха в ранние годы приходская жизнь. С одной стороны прихода находилась лютеранская школа, а с другой — красивая готическая церковь, где его отец был почитаемым пастором и проповедником.

Тиллих рассказывает о том, что жизнь в маленьком городке в Восточной Германии до перелома века вызывала у ребенка, наделенного воображением, ощущение узости и ограниченности. Окружавшая городок стена была символом этого. Движение за пределами данного горизонта было ограниченным. Автомобилей не существовало, а одноколейная железная дорога была построена лишь несколько лет спустя; путешествие за несколько миль было событием как для человека, так и для животного. Поэтому ежегодная поездка семьи Тиллихов к Балтийскому морю с его бесконечным горизонтом была великим событием, “вылетом” в открытое, неограниченное пространство. Другой формой бегства от узости пространства в детские годы для Тиллиха стали несколько поездок в Берлин — город, где его отец родился и получил образование. То впечатление, которое этот большой город производил на мальчика, каким-то образом походило на впечатление от моря: та же бесконечность, открытость, неограниченное пространство. Помимо этого на него действовала динамичность берлинской жизни, огромное количество транспорта, массы людей, постоянно меняющиеся сцены, неиссякаемые возможности. Когда в 1900 году отцу дали ответственную должность в Берлине, мальчик был вне себя от радости. “И этого чувства радости я не утрачивал никогда, — пишет Тиллих. — Оно, по сути дела, углублялось,

когда я действительно изучал “тайны” мирового города и когда получил возможность быть причастным к ним”.¹⁴

Но еще более глубокой и действенной, нежели ограниченность в пространстве и движении, была для подростка социальная и психологическая ограниченность тех лет. Структура прусского общества до первой Мировой войны, особенно в восточной части королевства, вспоминает Тиллих, была авторитарной, не будучи тоталитарной. Лютеранский патернализм делал отца непререкаемым главой семейства, а в доме священника это подразумевало не только жену и детей, но и разных слуг. Тот же самый дух дисциплины и авторитета преобладал в публичных школах, которые находились под надзором местного и окружного духовенства в качестве инспекторов школ. “Управление было строго бюрократическим, — вспоминает Тиллих, — начиная от полицейского на улице и почтового служащего за окошком и далее вверх по чиновничьей лестнице к далекой верховной власти в Берлине, — власти столь же недостижимой, как и “замок” в новелле Кафки”.¹⁵ Каждый из чиновников был строго подчинен вышестоящим и строго распоряжался нижестоящими чиновниками и народом. То, что все же упускалось в плане дисциплины, компенсировалось армией, которая посягала своей мощью и социальным статусом на гражданский мир и втягивала всю нацию, начиная с раннего детства, в свою идеологию. (Все это действовало столь эффективно, что у самого Пауля, по его словам, интерес к униформам, парадам, маневрам, истории сражений и стратегическим идеям не иссякал до 30 лет, и то прекратился он лишь из-за опыта Первой Мировой войны). И над всем этим, на вершине

¹⁴ Тиллих П. Кто я такой? С. 163.

иерархии, пребывал Король Пруссии, который оказывался также Германским Императором. Патриотизм подразумевал, превыше всего прочего, приверженность Королю и королевскому дому. Наличие парламента, демократических сил, общественных движений, а также жесткая критика Императора и армии не затрагивали консервативные лютеранские сообщества на востоке Пруссии, среди которых в детстве и юности жил Пауль Тиллих. Все эти демократические элементы отвергались, представлялись в искаженном виде и считались революционными, что означало преступными. “Потребовалась мировая война и политическая катастрофа, — пишет Тиллих, — прежде чем я смог пробиться сквозь эту систему авторитетов и утверждать веру в демократические идеалы и социальную революцию”.¹⁶

Наиболее трудно было молодому человеку преодолеть влияние авторитарной системы на его частную жизнь, и особенно на ее религиозную и интеллектуальную стороны. И его отец, и его мать были сильными личностями, хотя и очень несхожими. Отец был сознательным, очень достойным и абсолютно убежденным защитником консервативной лютеранской позиции. У его матери, происходившей из более демократической и либеральной Рейнской земли, не было столь авторитарных воззрений. Однако на нее глубоко повлияла суровая мораль западного реформистского протестантизма. Следствием этого в семье было ограничивающее давление в мышлении и действиях вопреки (но часто по причине) теплой атмосферы любви и заботы. Вполне в духе психоанализа Тиллих пишет о том, что всякая попытка вырваться упреждалась чувством вины, которое порождалось отождествлением

¹⁵ Там же. С. 164.

отеческого и божественного авторитетов. Существовала только одна точка, где возможно было сопротивление, а именно: использовать принципы, установленные авторитарной системой отца, против самой этой системы. Тиллих вспоминает: “В традиции классической ортодоксии мой отец любил философию и пользовался ею, убежденный в том, что не может быть конфликта между истиной философии и истиной Откровения. Развиваемые нами долгие философские дискуссии — это самые счастливые эпизоды в моих отношениях с отцом. К тому же во время этих дискуссий произошло открытие: от независимой философской позиции состояние независимости распространилось во всех направлениях, сначала теоретических и позже практических. Именно это трудное и болезненное открытие независимости сделало меня невосприимчивым к любой системе мышления или жизни, которая требует отказа от независимости ... То, что меня с равной частотой обвиняли в неоортодоксии и в старом либерализме, объяснимо именно в свете двух сильнейших импульсов, полученных мною в те годы: романтического и революционного. Согласование этих двух стремлений изначально было и остается основной проблемой моего мышления и моей жизни”.¹⁷

В 1893 г. после мучительной болезни умерла мать Пауля Тиллиха.

Это стало для молодого человека тяжелейшим ударом — чувство сиротства не покидало его никогда.¹⁸ В 1900 году семья Тиллихов

¹⁶ Тиллих П. Кто я такой? С. 164.

¹⁷ Тиллих П. Кто я такой? С. 164.

¹⁸ Об отношении Тиллиха к матери не писал разве что очень ленивый психоаналитик. (См., напр., *May R. .Paulus. N.Y.: Harper & Row, 1973. P. 37-66*). Не слишком счастливая личная жизнь богослова вроде бы давала основания думать, что в каждой женщине он искал мать: в 19 лет он женился на матери своего друга-студента (которая, кстати, позже оставила его ради ещё одного студента); его вторая супруга Ханна, с которой он прожил большую часть жизни, также была старше мужа и при этом страдала от раздвоенности

переехала в Берлин. Пауль был принят в гуманитарную гимназию в Старом Берлине. В гуманитарной гимназии главными предметами были греческий и латынь. Именно любовь к греческому языку стала для Тиллиха проводником его любви к греческой культуре и особенно — к ранним греческим философам. Один из самых любимых его курсов был посвящен философии досократиков. Интерес к досократикам вообще был очень велик в академических кругах Германии тех лет. После Гёльдерлина, Винкельмана, Бахофена и конечно же, Ницше, именно “досократическая” Греция стала средоточием внимания и вдохновения историков, философов, искусствоведов, филологов, писателей и поэтов. Из классической гимназии вынес интерес к досократической философии и литературе также Хайдеггер. Немецкая гуманитарная гимназия, вспоминает Тиллих, была одним из тех мест, где напряженность между религиозной и гуманистической традициями, характерная для Европы со времен Ренессанса, наиболее явно себя обнаруживала. Тогда как на официальных занятиях в классе учеников знакомили с классической античностью около десяти часов в неделю в течение восьми лет, вместе с тем они встречались с христианской традицией дома, в церкви, в прямых религиозных предписаниях в школе и вне школы и в косвенной религиозной информации в истории, литературе и философии. Следствием этой напряженности был либо выбор одной из сторон за счет другой, либо общий скептицизм и расколотость сознания, заставлявшая пытаться преодолеть конфликт конструктивно. Тиллих выбрал второй путь — путь синтеза. Он пишет: “Путь синтеза следовал немецким философам-классикам от Канта до Гегеля и оставался движущей силой

всей моей теологической деятельности. Свою завершенную форму он нашел в моей “Систематической теологии”.¹⁹

В 1904 году Пауль Тиллих сдал выпускные экзамены и был принят на теологические факультеты университетов Берлина, Тюбингена и Галле. В 1911 г. он получил степень доктора философии в Бреслау, а в 1912 — степень доктора теологии в Галле. Но задолго до того, как стать студентом теологии, Тиллих, помимо гимназии, частным образом изучал философию. Поступив в университет, он уже имел неплохие знания в истории философии и был основательно знаком с трудами Канта и Фихте. За ними следовали Шлейермахер, Гегель и Шеллинг, причем Шеллинг стал особым предметом его исследований. И докторская диссертация и диссертация на степень лиценциата теологии Тиллиха были посвящены философии религии Шеллинга. Тиллих исследовал то, каким образом на Шеллинга в теологическом плане повлияли неоплатонизм, лютеранство, “рейнская мистика” Экхарта, Беме, Силезиуса, а также теологические труды его современников — католиков и протестантов.²⁰ Именно в философии Шеллинга, как мы увидим далее, Тиллих обнаружил решительный разрыв с гегелевским “абсолютным идеализмом” и начало экзистенциальной философии.

Казалось бы, все эти штудии юного Пауля предвещали скорее философа, нежели теолога. И в самом деле, позже они позволили ему стать профессором философии религии и социальной философии университетов Дрездена и Лейпцига, профессором теоретической

1970. *Прот. Шмеман А.*. Дневники. М.: Русский путь, 2005. С. 40.)

¹⁹ Тиллих П. Кто я такой? С. 165.

²⁰ Хотя Шеллинг был резко отвергнут Кьеркегором, в XX в. философия последнего периода его

философии во Франкфурте, профессором философии Колумбийского и Йельского университетов. И вместе с тем он всегда был теологом, поскольку, как он пишет, “экзистенциальный вопрос нашей *предельной заботы* и экзистенциальный ответ христианского благовестия есть и всегда были преобладающими в моей духовной жизни”.²¹

Тиллих вспоминает, что его опыт студента теологии в Галле с 1905 по 1907 годы отличался от опыта студента-теолога Леверкюна в “Докторе Фаустусе” Томаса Манна в тот же период. В Галле была группа известных теологов, которых студенты слушали и с которыми спорили на семинарских занятиях и в личных дискуссиях. Студенты (многие - с удивлением) узнали, что протестантская теология ни в коем случае не является устаревшей и что она может, не утрачивая своего христианского основания, заключать в себе строго научные методы, критическую философию, реалистическое понимание человека в обществе, а также мощные этические принципы и побуждения. Студенты, разумеется, почувствовали, вспоминает Тиллих, что их учителя еще многого не сделали и что это должны сделать они сами. Но это нормальное чувство каждого нового поколения, и оно не должно умалять величия того наследия, которое это поколение получило от своих предшественников.

В студенческие годы Тиллиха очень волновала проблема историчности Иисуса — вполне в духе “либеральной” традиции XIX в. (причем не только протестантской, но и католической). Мировоззрение Тиллиха в этом аспекте формировали такие произведения, как, например, “Поиск исторического Иисуса” Альберта Швейцера, “Жизнь Иисуса”

творчества была воспринята экзистенциальной философией именно благодаря трудам Тиллиха и Марселя.

²¹ Тиллих П. Кто я такой? С. 166.

Эрнста Ренана. Результатом этих штудий и размышлений была убежденность Тиллиха в том, что проблема историчности Иисуса *не является* основополагающей для христианской теологии. Он полагал, что даже если бы не-существование исторического Иисуса могло быть исторически возможным, то все равно важнейшим оставался бы Евангельский образ Иисуса.

Студенты ощущали мощные влияния на свое “теологическое существование” и с других сторон. Одним из таких влияний было их открытие Кьеркегора и потрясающее воздействие его “диалектической теологии”. Шеллинг, согласно Тиллиху, увидел бездну, открывающуюся перед человеком, и отвел взор от ужасающего зрелища, Кьеркегор же смотрел в эту бездну неотрывно... Открытие Кьеркегора было прелюдией к происходившему в 20-е годы, когда Кьеркегор стал святым как для теологов, так и для философов. “Но это была лишь прелюдия, — пишет Тиллих, — поскольку еще преобладал дух XIX века, и мы верили, что великое единение христианства и гуманизма может быть достигнуто средствами немецкой классической философии”.²² Следующая прелюдия к грядущему происходила в период между студенческими годами Тиллиха и началом Первой Мировой войны. Это была встреча со вторым периодом творчества Шеллинга, особенно с его так называемой “позитивной философией”. Именно здесь, по мнению Тиллиха, пролегает философски решающий разлом между “эссенциализмом” Гегеля и началом того движения, что в XX веке называется экзистенциализмом. Тиллих был подготовлен к нему, когда он развернулся в полную силу после первой Мировой войны, и он воспринял экзистенциализм в свете

того общего бунта против гегелевской системы “примирений”, который начался вскоре после смерти Гегеля и который через Кьеркегора, Маркса и Ницше стал решающим для судьбы XX столетия.

В течение двух лет (с 1912 по 1914) Пауль Тиллих служил пастором в провинции Бранденбург, а в 1914 вступил добровольцем в действующую армию в качестве полкового капеллана. Первая Мировая война, как считает Тиллих, стала концом его “подготовительного” периода. “Вместе со всем моим поколением, — пишет он, — я был захвачен ошеломляющим ощущением общенационального сообщества — концом чисто индивидуалистического и по преимуществу теоретического существования”.²³ Но не прошло и нескольких недель, как его первоначальный энтузиазм пропал, а спустя несколько месяцев он убедился в том, что война будет продолжаться до бесконечности и погубит всю Европу.

Ночь битвы под Марном в ноябре 1914 г. изменила для него всё... Уже говорилось о том, что Тиллих начинал как последователь традиций немецкой классической философии; он верил в тождество сущности и существования — в то, что человек может постичь собственную сущность посредством мысли, интеллекта. Но в ту ночь почти все его друзья-офицеры погибли - были разорваны на куски снарядами, убиты или тяжело ранены пулями, отравлены газом, взяты в плен. «Все мои друзья были мертвы или умирали, - писал Тиллих. — В ту ночь я стал экзистенциалистом».²⁴ С этого момента он не мог больше отделить истину от жизни человека: истина и ложь больше не пребывали в горних

²² Там же.

²³ Тиллих П. Кто я такой? С. 166.

²⁴ Цит. по: May R. Paulus. N.Y., Harper & Row, 1973. P. 18.

высях абстракций мысли; можно было говорить только о человеке — живущем, умирающем, страдающем, боящемся, борющемся, любящем, верящем...

Тиллих увидел, что единение первых недель было иллюзией, что нация расколота на классы и что массы рабочих считали церковь несомненным союзником правящих классов. Ситуация становилась все более и более ясной к концу войны: она вызвала революцию, в которой империалистическая Германия погибла. Тиллих сочувствовал социальной стороне революции вплоть до 1918 года, — той стороне, что вскоре была уничтожена вторжением победителей, слабостью социалистов и их стремлением использовать армию против коммунистов; она была уничтожена также ростом и возвратом всех реакционных сил в середине 20-х. Тиллих полагал, что его сочувствие к социальным победам германской революции имело глубокие семейные корни. “Возможно, это была та капля крови, что побудила мою бабушку строить баррикады в 1848 году; возможно, это было глубокое впечатление, произведенное на меня словами пророков Ветхого Завета о несправедливости и словами Иисуса против богатства; эти слова я воспринял всем сердцем в самом раннем детстве... Но что бы это ни было, оно прорвалось экстатически в описываемые годы и осталось непреходящей реальностью, хотя к ней примешалось смирение и горькое сожаление по поводу разделенности мира на две всемогущие группировки, среди которых гибнут остатки демократического и религиозного социализма...”²⁵

В послереволюционные годы жизнь молодого доктора философии и теологии Пауля Тиллиха была насыщенной как внешне, так и

внутренне. В качестве приват-доцента теологии в Берлинском университете (с 1919 по 1922 гг) он читал курсы лекций, которые включали в себя отношение религии к политике, искусству, философии, глубинной психологии и социологии. Он представлял “теологию культуры” в своих лекциях по философии религии, ее истории и структуре. Ситуация тех лет в Европе этому весьма благоприятствовала. Тиллих вспоминает, что политические проблемы определяли все существование его современников, близких и друзей: даже после революции и инфляции они оставались вопросами жизни и смерти. Он пишет, что социальная структура находилась в состоянии распада; отношения людей к власти, образованию, семье, сексу, дружбе и удовольствию находились в состоянии творческого хаоса. Революционное искусство вышло из подполья и, поддерживаемое Республикой, обрушилось на людские массы. Распространившиеся идеи психоанализа привели к осознанию тех реальностей, которые тщательно подавлялись в предыдущих поколениях... “Участие в этих движениях, — пишет Тиллих, — порождало различные проблемы, конфликты, страхи, предчувствия, исступленный восторг и отчаяние, как практически, так и теоретически. И все это одновременно становилось материалом для апологетической теологии”.²⁶

В 1920 г. Тиллих посещает собрания религиозного социалистического кружка под названием “Кружок Кайроса”.²⁷ В 1922

²⁵ Там же. С. 167.

²⁶ Тиллих П. Кто я такой? С. 168.

²⁷ “Кайрос” (греч. *καίρῳ* - “наилучшее время”, “должное время”) — термин, в христианской традиции обозначавший вхождение трансцендентного в историю: Боговоплощение (Великий кайрос), а также осуществление гармонии и справедливости в обществе (малый кайрос). Тиллиховская концепция Кайроса подразумевает, с одной стороны, открытость конкретной исторической ситуации для Безусловного, а с другой – предостерегает от

году он написал небольшую работу под названием «Кайрос». Позже эта работа была переведена на английский язык и издана в Чикаго в 1944 году. Представление о кайросе, по мнению Тиллиха, в сознании западного человека присутствовало всегда. Он писал: «Где есть приятие вечного, проявляющегося в особый момент истории – кайрос, - там есть открытость Безусловному. Эта открытость может быть выражена как в религиозных, так и в светских символах, - таких, как ожидание Царства Божия, тысячелетнее царство Христа, третья эпоха мировой истории, или последняя ступень, ведущая к справедливости и миру. Сколь бы различны ни были типы религиозного сознания, использующие те или иные символы, - сознание кайроса, чрезвычайного момента в истории, может выражаться в каждом из них. ... Согласно Иоахиму Флорскому, Гегелю, Марксу и Конту, наступает последний период истории. Его уже можно распознать в лоне настоящей эпохи. (Для Гегеля его собственная философия есть момент этого рождения.) Эпоха Св. Духа, стадия совершенного самосознания, бесклассовое общество, основание религии «позитивной» науки – всё это есть *последние* стадии, они суть «кайросы» (kairoi) в абсолютном смысле».²⁸ Тема кайроса являлась на протяжении всей жизни центральной темой философии истории Тиллиха, определявшей все другие.²⁹ Кайрос выступает как «самотрансцендирование истории», её завершение и исполнение, её конец в Царствии Божьем. История, как и бытие отдельного человека, обретает смысл лишь в самотрансцендировании: все иные попытки интерпретации смысла истории, показывает Тиллих, несостоятельны, -

мессианства и эсхатологизма псевдорелигий (квазирелигий), столь ярко заявившего о себе в XX столетии в лице нацизма, большевизма и множества тоталитарных идеологий.

²⁸ Тиллих П. Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 225 – 227.

например, учение о бесконечном историческом прогрессе или утопия, отождествляющая Безусловное, т.е. смысл истории, с тем, что обусловлено, преходяще и существует в структурах экзистенциального отчуждения, как тот или иной исторический момент, с которым утопия связывает реализацию искомого смысла. Явление Христа, по Тиллиху, и есть то событие, через которое в истории проходит «ось» трансцендирования, поскольку это событие одновременно принадлежит и не принадлежит ей. Через это событие проходит вертикаль, соединяющая человека с Богом. «Кайрос» Креста – это пересечение горизонтали эмпирической истории и вертикали исторического самотрансцендирования, разделяющее историю на «до» и «после» этого события; это центр истории. Явление Христа есть Великий Кайрос, по Тиллиху. Но всякий акт восприятия Великого Кайроса есть «малый кайрос» (в истории) или «личный кайрос» (в жизни отдельного человека). Это именно не воспоминание, а восприятие: реальность события в смысле мистического соучастия в нём.

Примерно в те же годы (чуть раньше) начала формироваться и социальная мысль Тиллиха, его “религиозный социализм”. В 1919 г. Тиллих прочел доклад на собрании Независимой социалистической партии, за что был подвергнут критике в религиозных кругах. Лютеранская церковь оставалась одной из самых консервативных сил в немецком обществе, а доклад Тиллиха (чуть позже изданный отдельной брошюрой) назывался “Социализм как вопрос Церкви”. Религиозный социализм Тиллиха родился из надежды на возникновение нового социального порядка, который будет одновременно религиозным и

²⁹ См. *Тиллих П.* Систематическая теология., часть V («История и Царство Божие»).

социалистическим. Целью религиозного социализма в понимании членов этого кружка была *теономия*, т.е. суверенное господство Бога, признание людьми того, что Бог есть «все во всем». Тиллих полагал, что, в отличие от гетерономии и автономии в их кантовом понимании, теономия предполагает бóльшую открытость общества навстречу творческому участию Духа в истории. Стремление к теономному порядку общества, по мнению Тиллиха, противостоит демоническому началу и должно преодолеть его господство в истории, в социальном и политическом устройстве и в человеческой душе. Представление о кайросе как о моменте исполнения такого эсхатологического чаяния, моменте соединения божественного порядка с человеческой историей, всегда оставалось центральным в социально-политической мысли Тиллиха, хотя со временем его взгляды стали более реалистичными. От идеи религиозного социализма он не отказывался на протяжении всей своей жизни, полагая, что, если апостольские Послания истинны, то в человеческом обществе не должно быть ничего помимо религиозного социализма. В марксовой теории экономического материализма Тиллих обнаружил подтверждение учения Кьеркегора о самоотчуждении человека. Тиллих полагал, что экономический материализм подтверждает теологическое прозрение (игнорируемое классическим европейским идеализмом), что “человек живет на земле, а не на небе”. В марксизме Тиллих увидел подлинную пророческую страстность, требование и ожидание радикального реформирования общества. По мнению Тиллиха, в этом аспекте марксизм резко отличается от классического идеализма, который (как ни прискорбно для теолога!) именно в силу мистических

или религиозных корней оставался очень консервативным в социальной сфере.

Тиллих считал весьма полезным для себя то, что после пяти лет жизни в Берлине его «благожелательный покровитель», министр образования Карл Беккер, против желания назначил его на должность профессора теологии в Марбурге. В это же время в Марбурге работал и Хайдеггер, заканчивавший книгу «Бытие и Время». Хотя Тиллих и не упоминает нигде о том, насколько близким были личные отношения его и Хайдеггера (вряд ли они таковыми были), все же влияние последнего, несомненно, было огромным и определяющим. О Хайдеггере Тиллих писал: «Его философия, создавая учение о человеке через объяснение человеческого существования, была (хотя и ненамеренно) философией человеческой свободы и конечности человеческого бытия. Эта философия столь близка христианскому толкованию человеческого существования, что мы вынуждены говорить о “теономной философии” вопреки подчеркнутому атеизму Хайдеггера. Разумеется, это не философия, которая заключает в себе теологический ответ и истолковывает его философски. Однако философия существования ставит вопрос о человеке и о бытии совершенно новым и радикальным образом, и ответ на этот вопрос может быть дан только теологией и верой.»³⁰ О Хайдеггере мы будем много говорить на протяжении всей книги, но свести наши рассуждения воедино попытаемся в параграфе «Рецепция идей Хайдеггера».

Помимо Хайдеггера, из современных ему немецких философов Тиллих в наибольшей мере обязан, очевидно, Гуссерлю. «Логические

исследования” Гуссерля явились для него наиболее мощным опровержением позитивизма — в частности, в такой его форме как психологизм, что имело огромное значение для философии религии. Для Тиллиха учение Гуссерля было наилучшим подтверждением того, что он воспринял от Канта и Фихте. Феноменологии Гуссерля Тиллих обязан также своим пониманием общей природы философской рефлексии.

Чрезвычайно значимый момент творческой биографии Тиллиха — это встреча с книгой Рудольфа Отто “Священное” (Das Heilige. Breslau, 1917). Здесь нам придётся вернуться немного назад – в 1917 г. Тиллих пишет: “В то время мне был дан именно опыт “священного” как нерушимого блага и как основы всей моей религиозной и теологической деятельности. Когда я впервые прочел книгу Рудольфа Отто “Священное”, то сразу же понял ее в свете этого моего раннего опыта и принял в качестве конституирующего элемента моего мышления”.³¹ Эта книга внесла крупный вклад в становление феноменологии и психологии религии в целом, ряда концепций религиозного символа, в изучение категории священного. Отто интересовал не Бог в качестве абстрактного понятия или моральной аллегии, но Бог, постигаемый в совершенно особом опыте противостояния человека силе, бесконечно превосходящей его мощью, находящейся за пределами нашего мира. Религиозный опыт есть встреча человека со священным началом, выступающим у Отто в качестве данной априори категории бесконечного значения и ценности. Он рассматривает религию как автономную сферу жизни, отличную от всех других. В ее основе лежит опыт “нуминозного” (от лат. *numen* — знак божественного могущества) — переживание “страшной и

³⁰ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С.105.

пленительной тайны” (mysterium tremendum et fascim), в которой во всей полноте и совершенстве раскрывается Бытие. Религиозный опыт, по мнению Отто, лежит вне границ обычного опыта и не поддается описанию с помощью обычных категорий, это опыт противостояния человека Совершенно Иному (Ganz Andere), требующему от него безусловного подчинения. Отто писал: «Религиозно-таинственное есть *«Совершенно Иное»* - чужое и чуждое, выпадающее из сферы привычного, понятного, знакомого, противостоящее этой сфере как «сокрытое» вообще и *поэтому* наполняющее душу остолбенелым изумлением». ³² Позитивный отклик человека на этот опыт встречи со священным и составляет религию — миф и теологию в сфере мышления, культ и ритуал - в сфере практического действия. В основе своей религия не сводима ни к нравственности, ни к познавательной деятельности. Человек узнает о священном потому, что оно обнаруживается как нечто совершенно отличное от всего того, что составляет обычный мир. Оно не похоже ни на человеческое, ни на космическое; человек в принципе не способен выразить его адекватно, поскольку языку доступны лишь те средства, которые возникают на базе обычного опыта. “Нуминозное” может быть представлено человеком лишь посредством аналогий, лишь с помощью символов, которые, согласно Отто, занимают центральное место в религиозном мышлении и вероучении. Для Тиллиха важными как экзистенциально, так и теологически были мистические, сакраментальные и эстетические следствия идеи священного,

³¹ Там же. С. 163.

³² Отто Р. Священное. СПб., Изд. С.-Петербургского ун-та, 2008. Пер. с нем. А.М.Руткевича.

посредством чего этические и логические элементы религии выводились из опыта присутствия божественного, а не наоборот.

За время трех семестров пребывания в Марбурге Тиллих соприкоснулся с первыми радикальными влияниями на студентов-теологов неоортодоксальной теологии. Об этом виднейшем направлении протестантской теологии XX века и о его влиянии на Тиллиха следует поговорить подробнее.³³ Это течение, как мы уже говорили, имело множество названий: «диалектическая теология», «теология кризиса», «неоортодоксальная теология», «теология Слова Божьего» и др. Оно сложилось в 20-е годы в Германии и во многом определило дальнейшее развитие протестантской мысли. Представители этого течения – К.Барт, Р.Бультман, Ф.Гогартен, Г.Мерц, Э.Тургейзен, Э.Бруннер, Ф.Делекат, Г.Книттермейстер, Э.Хирш и др. Первая Мировая война подорвала веру в прогресс и поставила под сомнение основания «либеральной теологии», ее понимания отношения между человеком и Богом. «Либеральный» или «свободомыслящий» протестантизм XIX века выступал в разнообразных формах. В большинстве случаев он восходил к деистическим и рационалистическим взглядам эпохи Просвещения. Различные его школы так или иначе превратили теологию в религиоведение и не предполагали никакого иного толкования Библии, кроме историко-критического анализа. Этому способствовали глубокие преобразования в сфере науки: распад универсального образования из-за строгой специализации, бурное развитие техники, новый этап развития естествознания, точные описательные методы в исторической науке. В целом в сознании западного общества XIX века преобладали либерализм, индивидуализм и

прогрессизм, а человек представлялся творцом культуры и истории. Всё это поставило перед теологией задачу ответить на вопрос о культуре в христианстве, о науке и теологии в свете новых достижений цивилизации. «Либеральному» протестантизму был присущ дух свободного исследования, требование правдивости и интеллектуальной честности прежде всего. На первый взгляд, либеральная теология Ф. Шлейермахера, А.Гарнака, Э. Трельча, А.Ричля и В. Херманна идеально соответствовала именно духу XIX века — “эпохе высшего расцвета буржуазного общества во всем его творческом великолепии” (Тиллих). Тиллих обожал своего учителя Альбрехта Ричля³⁴ и до 1914 года не сомневался в кредо либеральной теологии. Устои морали и культуры казались незыблемыми, прогресс науки, культуры, цивилизации — необратимым и безусловным благом.

Так или иначе, в ситуации последующего кризиса европейской цивилизации христианство оказалось лицом к лицу с проблемой не постепенного совершенствования человека и общества, но объяснения трагизма истории, катастрофического характера развития общества. Встали вопросы, как можно теперь верить в Бога, в каком отношении он находится к миру, что значит быть христианином в обезбоженном мире. Для теологии это был также традиционный вопрос о том, *Что в действительности говорит Библия* – вопрос Мартина Лютера. И вообще реформаторская деятельность Лютера является начальной точкой всей евангелическо-лютеранской теологии. Его творчество также в большей или меньшей степени стало непосредственным источником вдохновения

³³ Тем более, что во многих справочниках и учебниках Тиллиха причисляют к неоортодоксальным теологам.

для теологического мышления и проповеди церкви на протяжении всех эпох, прошедших со времен Реформации.

В 20-е годы XX столетия речь шла о кардинальной “переоценке ценностей” в религиозном сознании. Кризис европейской цивилизации был воспринят как извечный и неустранимый трагизм человеческого существования, как свидетельство банкротства либерализма с его упованием на достижение человеческими усилиями Царства Божьего на земле. Сразу по окончании Первой Мировой войны швейцарский пастор Карл Барт (1886 – 1968) издал комментарий к «Посланию к Римлянам» Ап. Павла (*Der Römerbrief*, 1919, предисловие к изданию было написано в 1918 г.) Несколько лет спустя книга Барта, значительно переработанная, вышла вторым изданием (1922 г., предисловие – 1921 г.). Фактически начало нового теологического движения связывают именно с появлением этой книги. Книга Барта – не просто библейский комментарий, точнее, она вообще не комментарий в общепринятом смысле. Это пламенный манифест, основанный на тексте «Послания к Римлянам» апостола Павла.

Бог и познание Бога, утверждал Барт, никогда не станут достоянием человека – в любой момент они «могут быть отняты и восприняты заново». Здесь начинается тема теологической критики религии, противопоставления веры и религии. Религия для раннего Барта и других «диалектиков» - это продукт человеческого стремления спастись любой ценой, т.е. наиболее последовательное из всех проявлений неверия. Барт с пророческим пафосом заявлял, что религиозный опыт, религиозные чувства, потребности и переживания, человеческая

³⁴ Лично они не встречались (Ричль умер в 1889 году), но молодой Тиллих учился по его

религиозность как таковая существуют помимо Бога, ибо он не нужен для успешного функционирования религии. В этом Барт вполне соглашается с ненавистной в целом для него точкой зрения прагматиста У.Джеймса. Но для Барта это только начало: он начинает с отрицания связи между религией и Богом, или «диастаза» - полного разрыва между культурой (частью которой является религия) и верой.

Используя образы Кьеркегора, Барт говорил, что, с точки зрения человека, вера – это пустота и прыжок в пустоту. Теологическая революция Барта в том и состояла, что он попытался повернуть в обратную сторону само направление христианской мысли, начав не «снизу» - с религии и с человека, а «сверху» - с веры как верности Бога, явленной в его Слове. Поэтому «Послание к Римлянам» звучит как «Чума на оба ваши дома!» - как отвержение и либеральной теологии, и церковной ортодоксии. По мнению Барта, они обе – каждая на свой лад – пестовали человеческую религиозность как проявление «тайной божественности» человека, будь то в этическом или культово-сакральном понимании. Барт считал, что если Бога возможно заключить в человеческую религиозность, то отсюда один шаг до теории Фейербаха о вере в Бога как проекции человеческих желаний. Фейербах заявлял, что атрибуты Бога в действительности принадлежат человеку. Барт видел, что либеральная теология весьма уязвима для критики Фейербаха, поскольку для либералов Бог – это, в сущности, человек, только «с голосом погромче». Истинной темой богословия XIX века, по Барту, было подспудное обожествление человека.

В «Послании к Римлянам» Ап. Павла сказано: «они заменили Божью истину ложью, они поклонялись и служили сотворённым вещам, а не творцу» (Рим.1:25). Комментируя это речение, Барт говорит, что религия служит своему «не-Богу» - таким «полудуховным, полуфизическим образам, как Семья, Народ, Государство, Отечество, Церковь».³⁵ Но если религия тождественна неверию и идолопоклонству, то вера (верность), как и праведность (справедливость) – свойство в первую очередь не человека, а Бога. Поэтому греческое слово *p...stij* (вера), говорит Барт, может быть понято как «верность», верность Бога.

Барт утверждал, что откровение Бога есть *кризис*³⁶ религии, который говорит о неустранимой противоположности между религией как тем, что переживается во времени, и Откровением как единственным в своём роде деянием Бога, которое становится «наглядным» лишь в «событии Христа». Для Барта религия является естественным самопониманием человека, предполагающим, что он может познать Бога в природе и в истории. Форма религии (закон, культ) для Барта – это след Откровения в том же смысле, как воронка есть след разорвавшейся бомбы, а сухое русло – след иссякшего потока.

Барт отверг все попытки свести христианскую Весть к морали, культу или идеям социальной справедливости, выступив против «приспособления её к потребностям современной цивилизации». Он не отбрасывал историко-критическое толкование Библии как таковое, но считал, что в этом случае теологи не смогли добиться своей цели, поскольку занимались второстепенными вопросами, упуская из виду

³⁵ К.Барт Послание к Римлянам. Москва: ББИ, 2005. С. 25.

главное, о чём говорит текст. Работа истолкователя для Барта и его единомышленников заключалась не в том, чтобы восстановить историческую ситуацию, в которой писал Павел, но чтобы встретиться лицом к лицу с теми же богословскими реалиями, о которых говорит апостол, и разделить его понимание положения человека перед Богом. В историко-критическом методе неоортодоксы видели стремление «овладеть» текстом Библии и, следовательно, поставить слово Божье под свой контроль. Молодые теологи во главе с Братом начали с отрицания преемственности между человеческой религиозностью и Богом, т.е. с отрицания самой основы теологии либерального типа.

“Послание к Римлянам” Ап. Павла потрясало Лютера, Кьеркегора, Достоевского. Именно от Кьеркегора Барт воспринял идею, что Бог — “совершенно иной”, нежели человек, что конечный разум не может надеяться постичь бесконечность Божественного; от Достоевского и Кьеркегора Барт также унаследовал мысль, что в мире нет ничего рационально объяснимого и достоверного. Барт использовал это двояким образом: с одной стороны, он отверг все попытки найти рациональное обоснование для христианства, будь то в рационалистической неомистской теологии римского католицизма или в либеральном протестантизме. Барт стремился возродить ортодоксальный протестантизм эпохи Реформации. Но все же, хотя Барт и отвергал любое рациональное обоснование Откровения, использовал он для этого вполне *рациональные аргументы*.

³⁶ Позже мы специально остановимся на значении этого понятия для теологии Барта и его единомышленников.

К.Барт и Э.Бруннер предложили новый метод разработки библейских дисциплин, церковной истории, экзегетики, догматики, который был противоположен не только методу либеральной теологии, историко-психологическому самоистолкованию религиозного человека, но также и католической схоластике и даже метафизике, - всем попыткам постижения Бога, основанным на представлении об «анalogии бытия». Идея «естественного богопознания» («естественной теологии»), «естественной религиозности», «религиозного *a priori*» вызывала у них абсолютное неприятие. Бог есть «небытие мира». Нет пути от человека к Богу, есть только один путь – от Бога к человеку. Барт писал: «Бог пребывает вне пределов любой концептуальной схемы, доступной нашему пониманию. Даже апофатическое богословие ни на шаг не приближает нас к пониманию Бога. Бог всегда за пределами понимания человека; всегда новый, далёкий, странный, бесконечно превосходящий все наши представления, невидимый, непознаваемый, никому из нас не принадлежащий. Кто говорит о Боге, говорит о чуде... Понимание Бога для человека есть нечто невозможное, неслыханное – чудо, парадокс».³⁷

Но если Бог – «совершенно иной», то что же можно сказать о таком Боге? Если между временем и вечностью, между Богом и человеком лежит непреодолимое качественное различие – тогда мы ничего и не можем о нём говорить? Возможно, он только «неизвестный Бог», о котором писал Герман Коген? Или *Deus Absconditus* гностиков? Для преодоления этого кризиса богословского языка Барт обратился к диалектике. Обычно считается, что диалектика начинается с отрицания, а затем переходит к утверждению того, что выживает под гнѐтом

³⁷ Цит. по: Барт К..Послание к Римлянам. М., 2005. С. ххi.

отрицания. Однако диалектика не обязательно должна воспроизводить трёхшаговую форму тезиса, антитезиса и синтеза (отрицания отрицания), которая обычно ассоциируется с Гегелем. Для раннего Барта диалектика – это парадоксальная возможность говорить о том, о чём говорить нельзя, ибо предмет богословия, Бог, не может быть объективирован в человеческих утверждениях. Но как может неведомый и непознаваемый Бог сделаться познаваемым? В лекции, прочитанной вскоре после выхода в свет второго издания «Послания к Римлянам», Барт сформулировал эту мысль с предельной отчётливостью: будучи богословами, мы обязаны говорить о Боге, но, будучи людьми, мы на это не способны. Богословие – «невозможная возможность».

С точки зрения неортодоксальной теологии, «прямые» высказывания о Боге неправомерны; возможны лишь «экзистенциальные» высказывания, выражающие затронутость человеческого существования божественным, сакральным. Только через Бога человек обретает своё подлинное существование. Христианская вера в понимании неоортодоксов не является частью или измерением культуры, она пребывает *в разрыве* с последней, вера есть «суд» над всем человеческим. Понятию «суд» – одно из ключевых для Барта и его единомышленников. Употребление этого слова основано на совмещении его современного значения с этимологией: по-гречески *kr...sij* означает «суд».³⁸ В «Послании к Римлянам» Барт писал: «Подлинный Бог есть лишённый всякой предметности источник кризиса всякой предметности –

³⁸ Нередко в отечественных словарях и учебниках название бартианской «теологии кризиса» трактуется как «теология, описывающая современный кризис религии, культуры и цивилизации». На наш взгляд, это является грубой ошибкой.

Судья, отрицание и небытие мира».³⁹ И далее: «Бог судит человека, что означает *кризис*: отрицание и утверждение, смерть и жизнь человека».⁴⁰

Человеческий разговор о боге, по мнению «диалектиков», легко превращается в «пересказ мифологических историй о Боге». Многие современные Барту исследователи стремились поместить Писание в более широкий религиозный и культурный контекст – контекст истории религий. Чтобы понять Библию, говорили они, следует рассматривать её как человеческий документ, содержащий сведения об одной из племенных религий Ближнего Востока, а затем – об одной из религий эллинистической цивилизации. Однако для Барта этот путь был давно пройден. Он полагал, что мы начнём понимать значение и смысл Библии лишь тогда, когда выйдем за пределы её человеческого, исторического и психологического характера. Лишь когда мы осознаем необычность содержания этих «человеческих документов», уникальность их предмета и темы – тогда мы начнём понимать Библию.

Толкование Библии у Барта не копирует подхода Лютера и Кальвина: в отличие от них, диалектика текста не заключается для него в противоположности между гневом и милостью Бога, между грехом человека и даруемой Богом праведностью, но принципиальное противопоставление проводится между вечностью и временем, между Богом как Богом и человеком как человеком. «Если у меня есть система, - писал Барт, - то она в наибольшей степени заключается в том, что я сосредоточиваю внимание как на позитивном, так и на негативном значении того, что Кьеркегор называл «бесконечным качественным различием» между временем и вечностью. «Бог – на небе, а ты – на

³⁹ Барт К. Послание к Римлянам. М., 2005. С. 55.

земле». Отношение этого Бога к этому человеку и отношение этого человека к этому Богу является для меня как главной темой Библии, так и суммой и сущностью философии». ⁴¹

В двух первых томах «Церковной Догматики» Барт анализирует (противопоставляет) понятия вечности и времени – данная тема проходит красной нитью и через «Послание к Римлянам». Здесь очевидно влияние немецкой классической философии на теологию Барта, которая в прочих аспектах выступает против этой традиции. В таком контексте «вечность» означает не бесконечное продолжение времени и не «новый эон» в библейском смысле. Понятие «вечность» обозначает нечто чисто трансцендентное, не имеющее отношения ко времени и поэтому одинаково присутствующее в любом времени. Отношение между Богом и человеком воспринимается как непосредственная параллель противопоставления вечности и времени. Поэтому слово и действие Бога нельзя отождествлять с человеческим словом или историческими событиями в Библии, но следует рассматривать как нечто абсолютно трансцендентное.

Подобно Эрнсту Трёльчу, теологу-систематику и историку религий, на которого Барт неоднократно ссылается и в «Послании к Римлянам» и в «Церковной Догматике», Барт рассматривает историю как подчинённую времени, то есть ограниченную и относительную. Трёльч, однако, не отделял историю со всеми её ограничениями и пределами от внутренней работы Духа Святого в мире. Барт, напротив, решительно отказался от прямого и однозначного отождествления относительных ценностей истории с деяниями Бога. Искать смысл и ценность бытия в

⁴⁰ *Барт К.* Послание к Римлянам. С. 42.

истории для человека, по его мнению, бессмысленно. Превозношение истории, поиск в ней смысла и ценностей – просто форма идолопоклонства, превозношение человеческой праведности над праведностью Бога. Это ошибка и грех, которых Барт стремится избежать – грех смешения вечности с временным, историческим порядком вещей. Различие, даже пропасть между временем и вечностью, Богом и человеком должны быть сохранены любой ценой. История для Барта не только относительна, но и бессмысленна. История – форма существования этого тленного и преходящего мира. В истории не найти вечного; здесь можно обрести лишь не-Бога, созданного человеком, - образ человеческий, спроецированный на небеса. История как таковая не имеет корней в вечности. При такой точке зрения неудивительно, что христианство и история видятся Барту противоположностями.

Тиллих так оценивал позицию Барта: «Никакой конечной реальности не может быть приписан абсолютный статус. Всё обусловленное судимо в категориях «Да» и «Нет» . В истории продолжается перманентный кризис, - кризис в двояком смысле этого греческого слова: суд и разделение. Кризис перманентен. Кайрос дан всегда. Но в истории нет и исключительных моментов по отношению к проявлению безусловного (кроме одного – имеющего сверхисторический характер явления Иисуса Христа). История как таковая теряет свой абсолютный смысл: с абсолютной точки зрения она становится безразличной. В доктрине «кризиса» возникает тип новый тип

⁴¹ Там же. С. xxxvii

абсолютной философии истории – тип «индифферентности». Он безразличен к особым вершинам и глубинам исторического процесса». ⁴²

При этом больше всего возражений у оппонентов Барта вызывал вопрос о воскресении Иисуса Христа – которое произошло, несомненно, в истории, о чём прямо сказано в Никейском «Символе Веры»: «Распятом за нас при Понтии Пилате, и страдавшем, и погребённом, и воскресшем в третий день, как сказано в Писании». То есть всё происходило в истории – при таком-то прокураторе, императоре, в таком-то городе, на такой-то горе, в такой-то день. Но для Барта воскресение – это событие Откровения, и в этом смысле оно внеисторично. Это событие уникально, потому что оно не вызвано никакими силами, действующими в истории, к нему неприменимы категории исторической причинности. Барт пишет: «В Воскресении новый мир Святого Духа касается ветхого мира плоти. Но касается так, как касательная окружности – не прикасаясь, но устанавливая предел». ⁴³ Но если Воскресение – эта точка пересечения времени и вечности – не имеет, по Барту, ни пространственной, ни временной локализации, – значит, оно лежит за пределами человеческого знания. Очевидно, Барт не видит для познания пути в обход кантовской «Критики чистого разума», привязывающей знание к категориям восприятия предметов в пространственно-временном мире.

Для теолога, помимо прочего, это означает отрицание «естественной теологии» ⁴⁴, утверждающей, с теми или иными

⁴² Тиллих П. Теология культуры. С. 222.

⁴³ Барт К. Послание к Римлянам. М.: ББИ, 2005, С. 4.

⁴⁴ Здесь мы не имеем возможности рассмотреть хотя бы кратко обширнейшую историю «естественной теологии» или «естественного богопознания», к которой можно отнести, например, Гуго Сен-Викторского, Ансельма, Фому, Авиценну, Маймонида, Декарта, Лейбница, всех деистов XVII-XVIII вв.,

вариациями, что человек *помимо* Священного Писания может иметь определённое знание о существовании Бога, а также знание о добре и зле. В комментарии к Посланию к Римлянам Барт подверг резкой критике «человеческую религиозность», или «естественную религию», основанную лишь на разуме и опыте человека и рассматривающую религию как часть этого опыта. Когда Эмиль Бруннер заявил о том, что у «естественного человека» должна быть точка соприкосновения с проповедуемым словом, для того чтобы оно могло действовать, Барт ответил категорическим «нет» (он так и назвал работу, написанную в 1934 г. – «Nein!»). Тиллих же написал об этом памфлете Барта: «Даже знаменитое «Нет!» Карла Барта, направленное против любой формы естественной теологии (включая и способность человека задавать вопрос о Боге), - это в конечном счёте самообман, как это показывает сам факт употребления человеческого языка при обсуждении Откровения».⁴⁵ Барт отстаивал представление о Боге как о «совершенно ином» как о радикальном отрицании всех возможностей, которыми человек может обладать сам. «Бесконечное качественное различие» между Богом и миром подразумевает, что о Боге ничего нельзя узнать обычными методами познания: Бог, не будучи объектом в мире объектов, не может быть и объектом познания. Стало быть, непосредственно о Боге нельзя сказать вообще ничего. Спор привёл к расколу между двумя теологами, но отрицание Бартом «естественной теологии» произвело сильное впечатление на то поколение религиозных мыслителей даже за пределами

«либеральных теологов» XIX в., а также неотомистов Жильсона, Маритена и очень многих других мыслителей.

⁴⁵ Тиллих П. Систематическая теология. ТТ 1-2. С. 299.

диалектической школы, что нашло отражение в Барменской Декларации 1934 г.

По Барту, всё, что принадлежит человеку, должно быть уничтожено Божественным Словом, которое «приходит свыше» в бытие человека и ставит его перед выбором. С точки зрения «диалектической теологии», божественное означает отрицание человеческого, и невозможно вообразить, что оно может быть заложено в природе человека или как-то связано с ней. Далее, Библия и история спасения рассматриваются лишь как аналогии трансцендентного слова Бога и деяний Бога и как свидетельство о Нём. Проповедуемое и письменное Слово – единственное посредничество между Богом и человеком – является лишь указанием (Hinweis) на собственно Божественное Откровение, то есть Слово Бога в абсолютном и трансцендентном смысле. Из «бесконечного качественного различия» следует, что откровение Бога имеет диалектическую структуру, и ту же структуру имеет теология, человеческие высказывания об этом Откровении. Диалектика Откровения состоит в том, что оно соединяет взаимоисключающие величины: Бога и человека, время и вечность. У раннего Барта (до начала 30-х годов) диалектика не знает синтеза, но лишь статическую противоположность тезисов, единство которых «не наглядно». Следовательно, откровение в Иисусе Христе открывает Бога именно как *неизвестного* Бога, и как раз в этом заключается *кризис*, суд над человечеством.

Единомышленники Барта сгруппировались вокруг журнала «Между эпохами» («Zwischen den Zeiten»). В начале 20-х к этому кружку был близок Тиллих, который, впрочем, был уже в то время достаточно

крупной и самостоятельной фигурой и не мог просто следовать за харизматичным лидером, каковым был Барт. Тиллих признавал выдающееся значение и влияние Барта, в том числе на собственную теологию. Однако своё учение Тиллих считал и ответом на вызов Барта, и альтернативой его воззрениям. Статья (точнее, эссе) Тиллиха «Диалектическая теология» была опубликована в 1925 году.⁴⁶ В этой работе основное различие между мыслителями формулируется как различие между керигматической и апологетической теологией. Керигматическая теология Барта – это тип теологической мысли, делающий акцент на неизменной истине христианского благовестия («керигме») вне какой-либо связи с конкретной, определённой исторически и культурно ситуацией человека. Данному типу теологического мышления Тиллих противопоставил собственную теологию – «апологетическую», т.е. «отвечающую», связывающую заключённые в ситуации вопросы с ответами Откровения. Тиллих писал: «И Лютер, и Барт предприняли основательную попытку заново открыть вечную Весть *внутри* Библии и традиции, выступив против искажённой традиции и бездумно-шаблонного использования Библии. Предпринятая Лютером критика римско-католической системы посредников и степеней (критика во имя решающих библейских категорий осуждения и благодати), его новое открытие Павловой Вести и одновременно его мужественная оценка духовной ценности библейских книг – всё это, вместе взятое, и было подлинной керигматической теологией. Предпринятая Бартом критика того неопротестантского буржуазного

⁴⁶ См. Тиллих П. Диалектическая теология. (Пер. с нем.)// Путь. Орган русской религиозной мысли. 1925, № 1. Париж, 1925.

синтеза, к которому пришла либеральная теология, его возвращение к христианскому парадоксализму и одновременно свобода его духовной экзегезы «Послания к Римлянам», его приятие радикального исторического критицизма – всё это было подлинной керигматической теологией. В обоих случаях акцентировалась именно вечная истина в противовес человеческой ситуации с её требованиями. В обоих случаях это акцентирование обладало профетической, потрясающей, преобразующей силой. Если бы не было такого рода керигматической реакции, то теология потеряла бы себя в относительностях «ситуации» - как это, например, имело место в религиозном национализме так называемых «немецких христиан».⁴⁷

В принципе, программным документом для «диалектиков» стало именно «Послание к Римлянам» Барта. Так «организационно» оформилось виднейшее направление протестантской теологической мысли XX века, во многом определившее дальнейшее развитие не только протестантской, но и христианской мысли в целом. «Диалектическая теология» не была специфически немецким «почвенническим» явлением: те же взгляды разделяли, например, американские протестантские теологи братья Райнхольд и Ричард Нибуры (они были немцами этнически, но ведь вся Америка – нация иммигрантов).

По вопросу отношения к культуре и истории между «диалектиками» в середине 20-х годов начались разногласия, которые до поры до времени имели частный характер. В начале 30-х годов произошёл разрыв между Бартом и Бруннером, Бультман стал заниматься историко-критическим анализом Нового Завета (что противоречило

⁴⁷ *Тиллих П.* Систематическая теология. ТТ 1-2. М. – СПб.: Университетская книга. С. 13.

идеям «диалектиков»), Хирш стал пламенным приверженцем пронацистского движения «немецких христиан», о котором речь пойдёт ниже, а Гогартен и Бультман этому движению «сочувствовали». Тиллих занимался теологией культуры и истории. После этого стало невозможно говорить о «диалектической теологии» как едином направлении, так что «официальная» история «диалектической теологии», увы, весьма коротка.

Обратимся непосредственно к тем историческим событиям, на фоне которых происходила духовная эволюция протестантских мыслителей. Протестантская церковь в Германии с 20-х годов XX столетия была оформлена в Немецкий Евангелический Союз, состоявший из земельных церквей и имевший руководящий орган – Церковный комитет. Но к моменту прихода Гитлера к власти в 1933 г. Немецкий Евангелический Союз уже пребывал в плачевном состоянии: к этому моменту в его рядах возникло религиозное движение «Немецкие христиане», возглавляемое А. Хоссенфельдером. Это движение в своих программных директивах пыталось поставить под сомнение основные принципы христианства, настаивая на отбрасывании Ветхого Завета с его якобы «семитскими выдумками», отбрасывании всего «семитского» в христианстве, на арийском происхождении Христа, на необходимости создания немецкой национальной христианской церкви. То есть «Немецкие христиане» пытались соединить христианство и национал-социализм, что само по себе было кощунством.

В своей теологии «немецкие христиане» не были оригинальными – они воспроизводили учение идеолога национал-социализма А. Розенберга, провозглашённое им в знаменитом труде «Миф XX века» и основанное на идее расы и крови. Розенберг же, в свою очередь, многое заимствовал

из идей Ж. Гобино и Р. Чемберлена, а также истолковал выгодным для себя образом учение Ницше. «Немецкие христиане», как и нацисты, делали ставку на физическую силу, языческую энергию и жизнерадостность, так называемую простоту и т.д., освобождая человека от сострадания, заботы о ближнем, чувства вины и ответственности. При этом ссылались на Лютера, утверждая, что именно они, нацисты, продолжают его реформы. Лютеранская теология, в особенности её догмат о двух Царствах (Земном и Небесном), с их относительной самостоятельностью, сыграла двойственную роль в событиях 20-х и 30-х годов в Германии. Не случайно именно на базе лютеранства, подчёркивавшего самостоятельность земного царства, т.е. государства, возникли пронацистские течения в протестантской церкви. «Немецкие христиане» отвергли лютеровский принцип приоритета Божественного над земным (не исключавший их относительной самостоятельности) и утверждали свои принципы – богоизбранность народа и вождя, национального государства. Фактически до конца нацистского правления «Немецкие христиане» заседали в руководящих органах протестантской церкви.

Весь ужас происходившего состоял как раз в том, что внутри самой христианской церкви возникло такого рода антихристианское движение. Конечно, налицо был глубокий кризис протестантской церкви, да и всей христианской культуры. Политические круги пытались приспособить христианство в своих антихристианских целях – и во многих случаях им это удавалось. Кризис обнажил и проблему соответствия христианского народа, его жизни, его ментальности основным догматам христианства. Как оказалось, часто всё находилось

на уровне суеверий и идолопоклонства. В этот период мыслящими христианами была поставлена проблема соответствия, идентичности самих христианских церквей истине христианского духа.

Но в самой евангелической церкви не могло не возникнуть сильное сопротивление происходившему в стране. Уже в конце 1933 г. образовалась Исповедническая церковь священников и мирян, настаивавшая на сохранении нравственных принципов христианства. С самого начала яркими фигурами в Исповеднической церкви были «неоортодоксы» - Карл Барт и его оставшиеся единомышленники. Именно Барт с помощниками написали текст знаменитой Барменской теологической декларации 1934 г., провозглашавшей незыблемость христианской веры, её духовных основ, выдвигавшей в качестве идеала не фигуру фюрера, а личность Христа, настаивавшей на невмешательстве государства в дела церкви. В декларации говорилось о подчинённости государства воле Божьей и божественному порядку, о том, что само государство является Божьим творением, над ним есть Царство Божье, божественные заповеди и божественная справедливость, которые призывают к ответственности правящих и управляемых. Барменская теологическая декларация была направлена против диктата государства и вождей в церковных и мирских делах, против всех попыток оправдать национал-социалистическую теологию идеологически, используя в этих целях, в частности, лютеранское учение, - шла ожесточённая борьба за Лютера между «Немецкими христианами» и их оппонентами. Барменская теологическая декларация стала теологическим базисом Исповеднической церкви, провозгласила неприятие нацистского мировоззрения, принципа расы. В противовес «реформаторству»

нацистов Исповедническая церковь подчёркивала необходимость соблюдения вечных догматов церкви, главенство, непререкаемость и истинность веры с её тысячелетними нравственными заповедями и цивилизационными традициями, категорически высказываясь против практического осуществления арийского параграфа.

Однако не все противники нацистского режима соглашались с позицией Барта. Например, для Тиллиха и братьев Нибуров в Барменской декларации неприемлемым казалось то, что мир обезбожен и профанен, а в качестве такового в абсолютном смысле не должен интересовать христианина. Тиллих тоже отказывался принять какой-либо социальный и политический строй в качестве «божественного», однако он считал, что бартовская позиция отказа от участия в политике деструктивна. Однако здесь Тиллих совершенно не прав. Барт и его единомышленники несли на себе все тяготы «пассивной» борьбы с нацизмом, а их радикальный отказ от участия в жизни нацистского Райха означал фактически активную борьбу с ним. Тем более, что Барт отказался от эмиграции в США, сознательно подвергнув себя опасности.

В 1933 г. Барт написал небольшую книгу «Теологическое существование сегодня», а чуть позже основал серию с тем же названием. Он поднимал вопросы, касающиеся взаимоотношений между церковью и государством, церковью и народом. Он отчётливо поставил вопрос о допустимости сопротивления государству: может ли церковь сказать государству «нет»? Барт одним из первых в евангелической церкви заговорил о нарушении прав и свобод в фашистской Германии – об устранении партий, изъятии имущества, дискриминации по этническому признаку и т.д. Одним из первых Барт поставил вопрос об

ответственности церкви: «не является ли она со-виновной, потому что молчала?»

До 1935 г. Барт, похоже, испытывал иллюзии по поводу возможности улучшения существующего в Германии режима мирными средствами. Но в 1935 г. над его семьёй нависла угроза расправы – за отказ приветствовать фюрера на университетском празднике. По счастью, в последний момент всё закончилось высылкой в Швейцарию. В Швейцарии он провёл все оставшиеся годы, оттуда вплоть до 1945 г. налаживал контакты с немецкой церковной оппозицией, прежде всего с пастором и теологом Д. Бонхёффером, в письмах к которому горячо поддерживал реальное сопротивление режиму. Вообще проблема сопротивления для немцев в те годы – это сложнейшая проблема, связанная с патриотизмом, с отношением к своей стране, своей родине. Через этот порог мало кто перешагнул - кроме Барта и Бонхёффера, говоривших о необходимости желать поражения своей стране ради сохранения христианской цивилизации. Барт через теологию, через заповедь любви к ближнему поставил вопрос о возможности сопротивления фашистскому режиму. Проблема чрезвычайно сложная, так как она ставила под сомнение один из постулатов христианства – необходимость почитания любой государственной власти как дарованной Богом. Но власть оказалась антихристианской, к тому же государство было фактически подменено партийным управлением и идеологией.

После окончания войны Барт занял активную позицию за позитивное отношение к Германии, против духа ненависти и мести. Мюнстерский университет вернул ему титул почётного доктора теологии, отобранный в 1939 г. На протяжении послевоенных лет Барт добивался

большей открытости к коммунистической идеологии со стороны церкви, надеясь таким образом дать возможность людям, живущим в странах социалистического лагеря, не быть совершенно оторванными от христианства.

Следует сказать несколько слов о духовной эволюции Барта. Барт со времени написания «Послания к Римлянам» до «Церковной догматики» (1946) проделал большой творческий путь. Однако вряд ли он пережил «обращение» (как считает католический теолог Ганс Урс фон Балтазар) – от «диалектической теологии» к «аналогическому богословию» благодаря увлечению Ансельмовым онтологическим доказательством бытия Божьего. Метод «позднего» Барта состоял в противопоставлении различных точек зрения и высказываний для того, чтобы они взаимно объясняли описываемый предмет. Барт считал, что содержание откровения можно объяснить и выразить не в прямых высказываниях (это было бы «догматическим методом»), но лишь через постоянное столкновение противоположных высказываний, что ведёт к балансированию между утвердительными и отрицательными положениями; вопрос превращается в ответ, а ответ – в вопрос. Но поздний Барт обращает большее внимание на позитивный, чем на негативный аспект диалектики. «Остаётся лишь соотнести положительное и отрицательное друг с другом. Прояснить «да» через «нет», а «нет» через «да», не задерживаясь более чем на миг на определённом «да» и «нет»; Таким образом, например, говорить о славе Божьей в творении только для того, чтобы немедленно подчеркнуть, что Бог скрыт от наших глаз в природе, говорить о смерти и преходящем

качестве жизни лишь для того, чтобы помнить о величии совершенно иной жизни, которая встречает нас в самой смерти».⁴⁸

Мысль о проповеди, или керигме, как отправной точке теологии, была для Барта фундаментальной и была перенята у него современными богословами, многие из которых были далеки от диалектической школы. Сам Барт был приходским пастором, и когда он выступал как теолог, то считал, что теология должна находиться на службе проповеди. Точнее говоря, её задача состоит в том, чтобы критически оценивать и направлять проповедь. Проповедь же, по мнению Барта, занимает центральное место не только как предпосылка теологии, но также как точка, в которой Слово Божье встречается со слушающей общиной в настоящем времени и в которой, таким образом, происходит встреча человека с Богом, побуждающая принять решение и уверовать. Слово Бога, с точки зрения Барта, существует не только в проповедуемой Вести. Сама проповедь также указывает на письменное Слово, то есть Библию, которая для проповеди является «нормой» и критерием. Но Писание, по Барту, в прямом смысле не является Словом Бога, а в свою очередь указывает на «явленное» Слово, то есть на скрытое явление Бога во Христе. «Свидетельствовать» в данном случае, как пишет Барт в «Христианской догматике», означает «указывать в определённом направлении за пределы самого себя на нечто иное». Божественное нельзя ни в каком отношении сравнивать с чем-либо временным или человеческим; поэтому последнее может лишь «указывать» на первое. Пропасть между Богом и человеком была преодолена лишь однажды, а именно в Боговоплощении, которое означает, что вечное Слово Бога

⁴⁸ *Барт К.* Введение в евангелическую теологию. Москва: ББИ, 2006. С. 156.

избрало и приняло человеческую сущность в Иисусе Христе. Это явилось выражением суверенной свободы Бога и произошло исключительно как акт божественной свободы.

Христология, разработанная Бартом на основании этих предпосылок, занимает центральное место в его догматике. Поскольку между божественным и человеческим невозможен никакой иной контакт, кроме осуществившегося в Воплощении, все вопросы догматики сводятся к христологии. Отношения между Богом и человеком (основная тема теологии) совершеннейшим образом представлены во Христе. В нём отражается действие Бога по отношению к человеку, а также послушание человека и его возвышение до богоподобия. Сотворение мира не имеет никакого иного значения, кроме предвосхищения действия Бога, осуществившегося во Христе. Учение о церкви и этика также разрабатываются в соответствии с христологической схемой: Барт считал, что они объясняют отношения между Богом и человеком, пример которых предстаёт в личности и деяниях Иисуса Христа.

Особенностью теологии Барта является акцентирование связи между учением о предопределении и христологией. Он, как представитель реформатской традиции, придерживался учения о двойном предопределении. Однако понятие «предопределение» для него не означает, что некоторые люди неизбежно избраны к спасению, а другие – к гибели. Оно относится к Христу, который одновременно представляет и избрание, и отвержение человека Богом. Участь Христа, по Барту, отражает вечный процесс внутри Троицы, в котором Бог избирает Сына, а в нём – человека, отвергая Сына и подвергая Его смерти для того, чтобы возвысить Его в вечную славу через воскресение. Таким

образом, предопределение есть решение Бога в вечности, означающее, что человек (все люди) принимаются для спасения, поскольку сам Бог в образе Сына берёт осуждение на себя. Отсюда следует, что новозаветное повествование об Иисусе из Назарета в истолковании Барта само по себе не является Вестью о спасении, но лишь указанием или образом того, что происходит в сфере вечности как процесс внутри Божества. Спасение имеет всеобщий характер и воспринимается как трансцендентное событие, о котором письменное слово может лишь представить свидетельство. Смерть и воскресение Христа рассматриваются как аналогия вечного процесса, в котором Бог отвергает и избирает Сына. При таком толковании земная жизнь Христа вообще имеет второстепенное значение. Смерть является лишь образом отвержения, так же как воскресение знаменует вечное избрание. В то же время происходящее с Христом представляет собой парадигму для всего человечества. Через знание о вечном спасении человек становится сопричастным ему. Это знание он обретает через то, что говорится о Христе, то есть через проповедуемое слово.

Таким образом, христология Барта в итоге приводит к философскому учению о всеобщем спасении. Вследствие этого спасение рассматривается прежде всего в аспекте знания: смерть и воскресение Христа знакомят человека с вечным спасением, которое состоит в том, что Отец отвергает и возвышает Сына. Тот, кто осознаёт это, примиряется с Богом. Библейская история спасения – лишь образ вечной «истории спасения», через первую человек узнаёт о последней. По мнению Барта, в этом и состоит примирение. Прощение грехов, оправдание являются

аналогиями и представляют здесь во времени вечное спасение, которое одно есть основание и подлинный предмет веры.

В 1921 г. Пауль Тиллих, как уже говорилось, примкнул к группе журнала “Между эпохами” и приблизительно до 1924 г. считал себя близким к “диалектической теологии”. Но собственные идеи Тиллиха, опиравшегося на наследие философии религии, на традицию протестантского мистицизма и использовавшего язык классической немецкой философии, марксизма и психоанализа, его академизм - были чужды значительной части бартианской аудитории. Барт называл «философскую автономию» Тиллиха «борьбой против Великого Инквизитора», а Тиллих за радикализм и нередко излишний пафос иронически обвинял Барта в манихействе. Принцип бартианской ортодоксии “*sola fide*” (только верой) Тиллих заменил принципом “*sola dubio*” (только сомнением).

Тиллих с самого начала полагал, что Бог открывается не только в Слове, но и во всех гранях человеческого существования и что необходимо преодолеть роковой разрыв между теологией и культурой. Тем самым Тиллих прокладывал путь к “антропологическому повороту” в протестантской теологии XX века. Перед Тиллихом вырисовывалась двойственная задача: с одной стороны, учесть истину и опыт либеральной теологии, а с другой – истину неоортодоксии. Истину культурного и истину религиозного. Он пишет: “В качестве приват-доцента теологии в Берлинском университете я читал курсы лекций, которые включали в себя отношение религии к политике, искусству, философии, глубинной психологии и социологии. Я представлял именно “теологию культуры” в

своих лекциях по философии религии, ее истории и структуре”.⁴⁹ На протяжении всей последующей жизни Тиллих стремился соединить христианство и гуманизм в совершенной гармонии, создать теорию “теономной культуры”. Он искал возможность синтеза там, где Барт обнаруживал «диапаз», разрыв. Философско-теологическая система Тиллиха стремилась сделать все области культуры предметом христианской теологии. Тиллих долгое время находился в «пограничной ситуации» между неолиберализмом и неоортодоксией, но развитие его мысли показывает: его апологетическая теология «примиряет» либерализм и неоортодоксию.

В связи с насыщенными теологическими дискуссиями тех лет Тиллих неоднократно вспоминает профессора Мартина Келлера из Галле как теолога, определяющим образом повлиявшего на его мышление. Келлер настаивал на оправдании грешника в его грехе. Тиллих распространил этот тезис на оправдание “сомневающегося в его сомнениях”, вопреки мнению Барта и других “неоортодоксов”. Тот, кто сомневается, полагал Тиллих, но *предельно озабочен* объектом своего сомнения, — он также оправдан перед Богом.

Пять лет во Франкфурте в должности профессора философии стали для Тиллиха первыми годами славы. Франкфуртский университет (его возглавлял тогда Макс Хоркхаймер) был известен своим левым радикализмом, здесь возникла в 1931 г. Франкфуртская школа. Во Франкфурте Тиллих чувствовал себя гораздо свободнее, чем в консервативном Марбурге. Он не был членом Института социальных исследований и не отождествлял себя со “школой”, но его дружба с

⁴⁹Тиллих П. Кто я такой? С. 167.

Адорно и Хоркхаймером, готовность обсуждать проблематику новой социальной философии свидетельствовала о том, что открытость к “ситуации” действительно была экзистенциальной предпосылкой творчества Тиллиха.

Уже в самом начале 30-х годов, по мере усиления влияния нацистов, Франкфуртский университет стали называть “красным университетом”, над ним сгущались тучи. Отношение Тиллиха к национал-социализму было безусловно отрицательным. Его друзья, в частности Теодор Адорно, попросили его выразить свою позицию публично. Так в 1932 г. появилась работа “Социалистическое решение”. В ней Тиллих характеризовал национал-социализм как политический “романтизм”, способный вернуть Европу в эпоху варварства. Когда в 1933 г. Гитлер пришел к власти, книга “Социалистическое решение” была сразу же запрещена и изъята из продажи. К сожалению, ее почти никто тогда не заметил. Приход нацистов к власти подменил собой кайрос или исполнение “Нового Бытия”, которого Тиллих ждал в 20-е годы. Он решил, что Европа повернула вспять, к “новому варварству”; торжествующий национал-социализм вызывал у Тиллиха отвращение.

Множество публичных антинацистских лекций по всей Германии вызвали конфликт с растущим нацистским движением задолго до 1933 г. Тиллих был уволен сразу же после того, как Гитлер стал канцлером Германии. Над семьей нависла угроза расправы. Случайно оказавшийся летом 1933 г. в Германии, Райнхольд Нибур пригласил Тиллиха на должность профессора Объединенной Теологической Семинарии в Нью-Йорке. Так Тиллих с женой Ханной и дочерью оказался в Новом Свете. Он вспоминает: “Начинать в Соединенных

Штатах жизнь заново в возрасте 47 лет было чрезвычайно трудно. Без помощи коллег и студентов из Семинарии, а также без помощи немецких и американских друзей это легко могло бы стать для меня гибелью... Эмиграция в таком возрасте означает, что человек принадлежит двум мирам: как Старому, так и Новому, в который он полностью вошел. Моим убеждением, поддержанным многими американскими друзьями, было то, что Новый Свет ждет от иммигранта не слишком быстрой адаптации, но скорее сохранения старых ценностей и перевода их в термины новой культуры”.⁵⁰

Из американской “ссылки” в 1937 г. Тиллих написал гневное открытое письмо своему бывшему другу и коллеге — теологу Эммануэлю Хиршу, который стал пламенным приверженцем так называемых “Немецких христиан”, нашедших, как им казалось, идеальный компромисс между христианством и нацизмом. Хирш провозгласил, что нацистское движение — это “священная буря”, “благословенная мощь”, “новое откровение”, а в фюрере узрел “нового Христа”. С точки зрения Тиллиха, Хирш, а также Рудольф Бультман, кощунственно использовали его терминологию — в частности, понятие “малый кайрос” применительно к 1933 году. Тиллих назвал взгляды Хирша и Бультмана “демоническим извращением христианства” и призвал немцев решительно отказаться от них.⁵¹

Большую часть “немецкого” периода творчества Тиллиха (1919 — 1933) составляют эссе, а три книги этого периода (две из них были переведены автором на английский и изданы в США) - “Религиозное

⁵⁰ Тиллих П. Кто я такой? С. 171.

⁵¹ См. Tillich P. Open Letter to Emmanuel Hirsch (1934) // The thought of Paul Tillich. San Francisco: Harper & Row, 1985. PP 353-388.

становление” (Religiose Verwirklichung), “Истолкование истории” (The Interpretation of History) и “Протестантская эра” (The Protestant Era) — это собрания статей, которые, в свою очередь, основаны на проповедях, обращениях и речах. Это не случайно. Тиллих пишет: “Я говорил или писал тогда, когда меня об этом просили, а ведь статьи просят писать чаще, чем книги. Но есть и другая причина: речи и эссе могут быть подобны винту, буравящему нетронутую породу; они стремятся быть на шаг впереди — возможно успешно, возможно нет. Моим стремлениям соотнести все сферы культуры с религиозным центром должен был соответствовать именно этот метод”.⁵² Работы американского периода писались по такому же принципу. Например, самая, может быть, популярная книга Тиллиха “Мужество быть” — это цикл лекций прочитанный в Йеле в 1950 г. На циклах лекций и выступлений основаны и еще две книги американского периода - “Динамика веры” и “Мораль и за ее пределами”. Но параллельно с этим Тиллих на протяжении почти сорока лет (с 1924 по 1964) создавал свою “сумму” (“сумму” скорее экзистенциальную, чем схоластическую) - трехтомную “Систематическую теологию”, которой мы образом и посвятим немалую часть нашего исследования.

Помимо Объединенной Теологической Семинарии, Тиллих читал различные курсы теологии и философии в Колумбийском, Йельском и Чикагском университетах, а также в Новой Школе Социальных исследований (New School for Social Research) в Нью-Йорке. Тиллих активно занимался общественно-политической деятельностью; его политические интересы послевоенных (Первой Мировой) лет в Германии

⁵² Тиллих П. Кто я такой? С. 168.

не угасли. Это выражалось в его участии в религиозно-социалистическом движении этой страны, в председательстве в Совете по Демократической Германии (Council for a Democratic Germany) во время и после Второй Мировой войны, а также во многих его религиозно-политических обращениях. Тиллих пишет: “Несмотря на множество неизбежных разочарований, особенно в связи с Советом, политика была и будет важным фактором в моей теологической и философской мысли. Но после Второй Мировой войны я ощущал в большей степени трагические, нежели живительные элементы нашего исторического существования и утратил энтузиазм к активной политике и контакт с ней... Задолго до того, как раскол Германии на Восточную и Западную стал всемирной реальностью, для Совета этот раскол был уже очевиден, как и многие его трагические последствия”.⁵³ Однако гуманистическая деятельность Тиллиха продолжалась и после Второй Мировой войны. В течение более чем 15 лет он был председателем организации “Самопомощь для эмигрантов из центральной Европы” — организации беженцев для беженцев, дававшей материальную помощь и моральную поддержку десяткам тысяч вновь прибывавших каждый год, большинство из которых были евреи. “Эта деятельность, — пишет Тиллих, — давала мне контакт со множеством людей из Старого Света, которых я иначе просто бы не встретил, и открывала моему взору глубины человеческого страха и невзгод, а также высоты человеческого мужества и преданности, которые обычно скрыты от нас”.⁵⁴

По чисто внешним и практическим причинам для Тиллиха стало невозможным поддерживать те отношения с художниками, поэтами и

⁵³ Там же. С. 171.

писателями, которые у него были в Германии после Первой Мировой войны. Но он постоянно контактировал со многими представителями глубинной психологии (в разные годы эмигрировавшими в США) — Э.Фроммом, А.Фрейд, К.Хорни, Г.Салливаном и др. Проблема отношения между теологическим и психотерапевтическим пониманием человека в 50-е годы все более выходила на первый план его интересов — в частности, благодаря семинару в Колумбийском университете, посвященному проблемам религии и здоровья, а также благодаря огромному теоретическому и практическому интересу, который глубинная психология вызывала в Объединенной Семинарии и, разумеется, благодаря его личной дружбе со многими аналитиками “первого” и “второго” поколений. Тиллих писал: “Я не думаю, что сегодня возможно создать христианское учение о человеке, и в особенности христианское учение о христианине, не используя громадного материала, созданного глубинной психологией”.⁵⁴ Не будет преувеличением сказать, что именно благодаря Тиллиху в США получил распространение экзистенциальный психоанализ, основателем которого считается его друг Ролло Мэй. Мэй вспоминал: «Американская психология тех лет (начала 30-х – Т.Л.), в основном бихевиористская, казалась наивной и упрощенной: её основной задачей было помочь человеку развить в себе лидерские качества, стать более успешным, получать от жизни удовольствие. Я не мог найти психолога, которого можно было бы спросить, что такое отчаяние, бытие-к-смерти, тревога или «нормальная тревога». Эти термины тогда в психологии просто не

⁵⁴ Тиллих П. Кто я такой? С. 171.

⁵⁵ Там же.

использовались!»⁵⁶ Именно тиллиховский глубинный анализ (на разных уровнях – философском, психологическом, теологическом, историко-культурном) таких понятий, как «тревога», «страх», «мужество быть», «отчаяние», «временность», «одиночество», «смерть» способствовал столь широкому распространению в США экзистенциального анализа. А в целом можно сказать, что бурное развитие глубинной и экзистенциальной психологии в этой стране в 30-е - 40-е годы вызвал приезд иммигрантов из Европы, бежавших от фашизма.

Тиллих дважды приезжал в Западную Германию — в 1948 и в 1951 гг. В 1948 он читал лекционные курсы во многих университетах страны, но главным образом в Марбурге и во Франкфурте, а в 1951 г. — в Свободном университете в Западном Берлине. Англоязычные работы Тиллиха очень быстро переводились на немецкий и публиковались. “Такой способ возвращения в Германию, — пишет Тиллих, — был лучшим, что я мог себе представить, и это делало меня очень счастливым”.⁵⁷

Не подлежит сомнению, что множество философов и теологов, с которыми Тиллих общался в Америке, а также новые философские и богословские тенденции повлияли на его учение. Однако основные понятия и направления его мысли были сформированы задолго до этого в Германии. Изучение работ представителей недавно возникшей (начало 60-х) “теологии смерти Бога” (Т.Альтицер, Х.Кокс, У.Гамильтон) или “аналитических” философов (У.Куайн, М.Блэк, Н.Малькольм) не повлияли радикальным образом на его воззрения. Детали менялись, но основа оставалась нетронутой. Шеллинг, Кьеркегор и Хайдеггер

⁵⁶May R . Paulus. P.2.

оставались для него основными философскими персонажами (хотя Хайдеггер — в скрытом виде). А экзистенциалистское учение о человеке до конца жизни оставалось для Тиллиха наиболее ценным и светоносным. Можно сказать, что не только экзистенциальная психология, но и экзистенциальная философия появилась в США благодаря Тиллиху. Его учеником был, например, Уильям Баррет.⁵⁸ Известный российский философ С.В.Лёзов пишет: «Здесь (в США – Т.Л.) творчество Тиллиха достигло высшего подъёма. Именно работы, написанные в США, сделали Тиллиха одним из важнейших творцов христианской мысли XX века. При этом Америка сумела сделать Тиллиха своим достоянием, как и многих других беглецов от нацизма. ... Паулю Тиллиху выпала редкая судьба. В его творчестве встретились европейская и американская интеллектуальные традиции. Изжив «немецкий провинциализм», он почувствовал себя уже не эмигрантом, а «гражданином мира». В современную ему американскую философию, где господствовал прагматизм Джона Дьюи, он внёс элементы классического немецкого идеализма и экзистенциализма, а христианскую мысль в Америке обогатил синтезом философии и теологии».⁵⁹

Тиллих считал себя «пограничным» мыслителем – он постоянно ощущал себя «на границе» - между эпохами, культурами, языками, конфессиями, континентами, между «неолиберальной» и «неоортодоксальной» теологией – и наконец, между философией и теологией. Во время присуждения ему в 1940 году в Йеле почётной

⁵⁷ Тиллих П. Кто я такой? С. 172.

⁵⁸ В отличие от экзистенциальной психологии, соответствующая философия не получила широкого распространения в США.

⁵⁹ Лёзов С.В. Теология культуры Пауля Тиллиха. // Пауль Тиллих. Избранное. Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 468.

степени доктора теологии *Honoris Causa* отмечалось, что у себя на родине, в Германии, философы воспринимали его как теолога, а теологи – как философа. Такое «пограничное» положение и самоощущение во многом делает его «экзистенциальным» мыслителем в подлинном смысле этого слова.⁶⁰ Умер Пауль Тиллих 22 октября 1965 года после тяжёлой болезни в возрасте 79 лет в университетском госпитале Чикаго.

⁶⁰ Очевидно, неслучайно лучшим биографом Тиллиха стал именно Ролло Мэй, написавший книгу “Paulus”. Молодой психолог слушал лекции Тиллиха о теологии культуры, о «мужестве быть» - и решил положить в основу своей практики лечения фобий и депрессий базисную идею об осознании человеком конечности собственного бытия и страхе смерти. Мэй помог и своему учителю, когда у того был тяжёлый период в отношениях с женой. Возможно, Мэй порой тенденциозен и восторжен, но трудно требовать «научной объективности» в отношении к другу и учителю.

Глава II. Онтология. В поисках

Бытия.

Вначале следует сказать несколько слов о самом важном и крупном произведении Пауля Тиллиха – его трёхтомной «Систематической теологии». «Систематическая теология» - в общем нетипичное для философа и богослова XX века (тем более протестантского) произведение. По форме оно напоминает многочисленные схоластический «суммы» (в «Предисловии к 3 тому Тиллих ссылается на Оригена и Иоанна Дамаскина, Бонавентуру, Аквината, Оккама, Кальвина, Иоанна Герхарда и Шлейермахера), а также оно напоминает систему Гегеля. И действительно, влияние латинской схоластики (прежде всего через философские курсы университетов) и немецкой классической философии на Тиллиха было очень значительным. Он много раз повторял, что немецкие философы-классики от Канта до Гегеля были движущей силой всей его философской и теологической деятельности и это нашло окончательное выражение в его «Систематической теологии». Но Тиллих полагал, что его стремление к последовательности, целостности и завершённости мышления – структура не столько логическая, сколько символическая, выражающая характер круговорота, присущего всем процессам самой жизни. Этот круговорот (контрапункт?) предполагает постоянное возвращение мысли к её истокам в каждом новом разделе, в каждой новой теме. Тиллих писал: «Создать систему экзистенциальной истины – это наиболее трудная задача, стоящая перед систематическим теологом. Но эту задачу

необходимо пытаться выполнить в каждом новом поколении, несмотря на ту опасность, что либо экзистенциальный элемент разрушит систематическую упорядоченность, либо систематический элемент удушит экзистенциальную жизнь системы.»⁶¹ На фоне всех остальных произведений Тиллиха (как германского, так и американского периодов жизни и творчества) «Систематическая теология» уникальна: если остальные произведения сознательно фрагментарны (и в этом смысле типичны для протестантской теологии данного периода), то здесь Тиллих совершает переход от теологии к культуре и онтологии, эсхатологии, христологии и философии истории. Основные идеи всех других произведений Тиллиха присутствуют в «Систематической теологии». Работа над ней шла параллельно с другими произведениями: она началась ещё в 1925 году и продолжалась до 1964 (вышел третий том). Почти сорок лет...⁶²

Ядро всего учения Тиллиха – как философии, так и теологии – учение о бытии; вопрос о бытии — главный вопрос философии и теологии Тиллиха. Он стремился открыть новые пути в онтологии, в духе Платона и Августина, с одной стороны, а также Фихте, позднего Шеллинга и Гегеля — с другой. Нельзя сказать, чтобы в свою эпоху он был очень оригинален в своем стремлении. Крен в сторону гносеологии во 2-ой половине XIX и в начале XX в. (неокантианство, эмпириокритицизм, прагматизм) породил всплеск интереса к онтологии в 1-ой половине XX века - от “царств бытия” Сантаяны до “фундаментальной онтологии” Хайдеггера. Тиллих, будучи философом и

⁶¹ *Tillich P. What am I? P. 264.*

⁶² Сорок, как мы помним, одно из самых значимых библейских чисел, символизирующее длительность и трудность испытания.

теологом, не мог остаться в стороне. И в то же время, как мы увидим, онтология и гносеология у него связаны таким образом, что многие оппоненты (например, P.R. Scharlemann, C.W. Kegley) обвиняли его в стремлении возродить гегелевский панлогизм. Онтология составляет «несущую конструкцию» всего нозтического здания системы Тиллиха. Он стремился построить собственный вариант «фундаментальной онтологии» - здесь я буду отстаивать параллели с Хайдеггером. Сделать это не так просто, поскольку Тиллих непосредственно на Хайдеггера практически не ссылается, дистанцируясь от «атеистического» экзистенциализма. Тем интереснее будет выяснить, сколько же «собственно хайдеггеровского» содержится в тиллиховских категориях (например, «предельная забота»⁶³).

§1. Философия и теология.⁶⁴

Первая часть 1-го тома «Систематической теологии» называется «Разум и откровение». Тиллих доказывает, что если отказаться от узкого понимания разума как технической функции и от узкого понимания Откровения как получения информации о «божественном», то противопоставление разума и Откровения теряет смысл. «Окончательное Откровение» не разрушает разум, но осуществляет его, освобождая от

⁶³ В русскоязычных изданиях часто переводится как «предельный интерес». Мне всё-таки представляется

более ёмким понятие «забота» (возможно, из-за переводов Хайдеггера). У самого Тиллиха по-немецки это понятие звучит как «Sorge», а по английски «concern», что вряд ли можно перевести как «интерес», со

всеми его социально-экономическими коннотациями.

⁶⁴ Я не дерзаю здесь обсуждать историю вопроса о соотношении философии и теологии, который

является традиционным для европейской мысли начиная со II века н.э., но в ходе дискурса постараюсь

выяснить, какую именно философскую и теологическую традицию продолжает Тиллих.

разрушительных экзистенциальных конфликтов. Тиллих много раз, в книгах и в проповедях, повторял: «Вопреки Кьеркегору, я утверждаю: Бог Авраама, Исаака и Иакова и Бог учёных и философов – это один и тот же Бог». Эта позиция отразилась и в идеях «теологии культуры», и в той части «Систематической теологии», где говорится о разуме и Откровении. Соотношение эллинской мудрости и христианского Откровения никогда не мыслилось Тиллихом в терминах неразрешимого конфликта между Афинами и Иерусалимом, Академией и Церковью. «Систематическую теологию» Тиллих начинает именно с обсуждения взаимоотношения между философией и теологией, которое является для него некоей методологической преамбулой всей системы. По Тиллиху, философия и теология задают вопрос о бытии, но задают они его с разных позиций. Философия имеет дело со структурой бытия «в себе», а теология имеет дело со смыслом бытия “для нас”. Именно это различие порождает как расхождение теологии и философии, так и их сближение.

Философия, по Тиллиху, задает вопрос о реальности как целом — вопрос о структуре бытия. И ответ на этот вопрос она дает в таких «терминах», как категории, структурные законы и универсальные понятия. Она *должна* давать ответ в онтологических терминах. Философия, полагает Тиллих, *по необходимости* задается вопросом о реальности как целом — вопросом о структуре бытия. Теология также *по необходимости* задается этим вопросом, поскольку то, что заботит нас *предельно*, должно принадлежать бытию. В противном случае мы не могли бы «встретить» его, и оно не заботило бы нас *предельно*; разумеется, оно не может быть сущим наряду с другими сущими, иначе оно не заботило бы нас бесконечно. Оно должно быть основанием нашего

бытия — тем, что определяет наше бытие или небытие. Таково очень краткое изложение позиции Тиллиха.

Вернемся к расхождениям между философией и теологией.

Первым моментом их расхождения, с точки зрения Тиллиха, является различие в когнитивной позиции философа и теолога. Хотя философом и движет философский эрос, однако по отношению к бытию и его структурам он пытается сохранить отстраненную объективность. Он пытается исключить все те личностные, социальные и исторические условия, которые могли бы исказить объективную картину реальности. Его страсть — это страсть к той истине, которая доступна для общего рассмотрения, подлежит общей критике и подвержена изменениям в соответствии с каждым новым открытием — к той истине, которая открыта и может быть передана другим. Во всех этих отношениях философ не ощущает себя отличным от ученого — историка, психолога и т. д.

С теологом все происходит с точностью до наоборот: он не только не отстранен от объекта своего исследования, но вовлечен в него. Он взирает на свой объект (который трансцендирует собственный характер как объекта) со страстью, страхом и любовью. Это не эрос философа или его страсть к объективной истине; это именно та любовь, которая приемлет спасающую и, следовательно, личностную истину. Подход теолога — подход “экзистенциальный”: он вовлечен в исследование всем своим существованием, своей конечностью, своей тревогой, своей самопротиворечивостью и отчаянием, а также теми целительными силами, которые действуют и в нем самом, и в его ситуации... Короче говоря, теолог детерминирован собственной верой.

Расхождение между философией и теологией уравновешено столь же очевидным их сближением; пути к сближению идут с обеих сторон. Философ, подобно теологу, тоже “существует” и не может “перепрыгнуть” через конкретность своего существования и через свою имплицитную теологию. Он обусловлен своей психологической, социальной и исторической ситуацией. И, подобно всякому человеческому существу, он существует во власти предельной заботы независимо от того, осознает он ее в полной мере или нет, принимает он ее для себя и для других или нет. Нет такой причины, по которой даже и самый “научный” философ мог бы ее не принять, поскольку без предельной заботы его философии не хватало бы страстности, серьезности и творческого духа. Каждый творческий философ, по мнению Тиллиха, является тайным (а иногда и явным) теологом. Он является теологом в той степени, в какой его экзистенциальная ситуация и его предельная забота формируют его философское видение.

Присущий отношениям между философией и теологией дуализм расхождений и схождений, разумеется, приводит к двойному вопросу: возможен ли синтез между философией и теологией и неизбежен ли между ними конфликт? На оба вопроса Тиллих отвечает отрицательно: синтез их невозможен, конфликт между ними не неизбежен. Конфликт предполагает наличие того общего основания, на котором ведется борьба. Но у философии и теологии, с точки зрения Тиллиха, никакого общего основания нет. Если теолог и философ вступают в борьбу, то борются они либо на философском, либо на теологическом основании. Теологическое основание — это анализ нашей предельной заботы, нашего “быть или не быть”. Философское основание — это онтологический анализ *структуры*

бытия. Если теологу необходим анализ структуры бытия, то он должен либо позаимствовать его у философа, либо стать философом сам. Обычно он делает и то, и другое. Если теолог вступает в сферу философии, то ему не избежать как конфликтов, так и альянсов с другими философами. Однако все это происходит на философском уровне. Теолог не имеет права выступать с какими-либо аргументами по поводу того или иного философского мнения во имя своей предельной заботы. Он обязан аргументировать философское решение во имя универсального *логоса* и с позиции чистого разума. Было бы несчастьем для теолога и мучением для философа, полагает Тиллих, если бы в философской дискуссии теолог вдруг воззвал к какому-либо иному авторитету помимо чистого разума. Конфликты на философском уровне — это конфликты между двумя философами, один из которых является вместе с тем и теологом, но не конфликты между философией и теологией.

Однако история философии, полагает Тиллих, свидетельствует о том, что в каждом значительном философе экзистенциальная страсть (предельная забота) и сила рациональности (приверженность универсальному логосу) едины и что истинная ценность философии зависит от слияния этих двух элементов в каждом понятии. Осмысление этой ситуации, по мнению Тиллиха, является одновременно и осмыслением того факта, что два философа, одному из которых выпало быть теологом, могут друг с другом спорить и что два теолога, одному из которых выпало быть философом, тоже могут друг с другом спорить. Однако тут не может быть места конфликту между теологией и философией, поскольку общего основания для подобного конфликта нет. Философ может убедить, а может и не убедить философа-теолога. А

теолог может обратить, а может и не обратить теолога-философа к вере. Однако ни в одном из этих случаев теолог как таковой не противостоит философу как таковому и наоборот. Следовательно, делает вывод Тиллих, тут нет ни конфликта между теологией и философией, ни их синтеза — по той же самой причине, по которой нет конфликта: для этого нет общего основания.

Тиллих полагает, что в определенном смысле любая современная философия является христианской — даже тогда, когда она гуманистическая, атеистическая и намеренно антихристианская. Она христианская в том смысле, что ее экзистенциальным основанием является историческое христианство. Ведь ни один из философов, живущих внутри западнохристианской и восточнохристианской культуры, не посмеет отрицать своей зависимости от этой культуры, подобно тому как ни один греческий философ не мог бы скрыть своей зависимости от аполлоновско-дионисийской культуры — даже в том случае, если он напрочь отвергал богов Гомера и Гесиода. Современное видение реальности и ее философский анализ отличны от тех, какими они были в дохристианские времена независимо от того, детерминированы ли они в своем существовании Богом горы Сион или Христом горы Голгофа. С реальностью встречаются по-иному; иным (в отличие от культурной ситуации Греции) становится и опыт — как по своей направленности, так и по своему наполнению. Тиллих прав: в самом деле, никому не дано выпрыгнуть из этого “заколдованного круга”. Ницше, когда он попытался это сделать, предвозвестил пришествие Антихриста. Но ведь и Антихрист зависит от Христа, против которого он восстает. Древним грекам, культурой которых так восторгался Ницше, не приходилось бороться с

Христом. Более того, полагает Тиллих, сами того не осознавая, греки готовили его пришествие посредством разработки тех вопросов, на которые он дал ответ. Современная философия — это не языческая философия. Атеизм и антихристианство тоже нельзя считать языческими. Они являются антихристианскими в христианских терминах; следы христианской традиции неизгладимы. “Даже и язычество нацистов не представляло собой реального возврата к язычеству, — пишет Тиллих, — равно как и зверство — это не возврат к звериному состоянию”.⁶⁵

В идеале, по Тиллиху, взаимоотношение между философией и теологией определяются так называемым «методом корреляции»: философия ставит экзистенциальные вопросы, теология даёт экзистенциальные ответы. Тиллих пишет: «Философия формулирует те вопросы, которые имплицитно присущи человеческому существованию, а теология формулирует те ответы, которые имплицитно присущи божественному самопроявлению под влиянием вопросов, присущих человеческому существованию... Ответы, имплицитно присущие событию Откровения, имеют смысл лишь постольку, поскольку они коррелируют с теми вопросами, которые относятся ко всему нашему существованию в целом, - с экзистенциальными вопросами. Только те, кто пережил шок от сознания своей преходящести, испытывал тревогу от сознания своей конечности и ощущал угрозу небытия, - только они и могут понять, что значит Бог. Только те, кто постиг на опыте всю трагическую амбивалентность нашего исторического существования и дал ответ на вопрос о смысле существования, - только они и могут понять, что значит символ Царства Божия. Откровение отвечает на те

⁶⁵ Тиллих П. Систематическая теология. ТТ 1-2. М.-СПб, 2000. С. 33.

вопросы, которые задавались и будут задаваться всегда, потому что вопросы эти есть «мы сами». Человек – это вопрос, который он задаёт о самом себе ещё до того, как какой бы то ни было вопрос формулируется... Быть человеком – значит задавать вопрос о собственном существовании и жизни под влиянием тех ответов, которые на этот вопрос даются».⁶⁶

Взгляды Тиллиха на взаимоотношение теологии и философии резко отличаются от протестантской ортодоксии (и, конечно, бартианской неоортодоксии.). Лютер, как широко известно, в «Аугсбургском исповедании веры» писал: «Мы поступим правильно, если, оставив диалектику и философию, обратимся к слову Божию и научимся говорить новым языком в царстве веры. В противном случае мы вольём новое вино в старые мехи и погибнем». Так думали и другие «первовожди» Реформации: Меланхтон, Кальвин, Цвингли. Но на деле так не вышло: Реформация должна была отстаивать себя от ожесточённых нападков оправившегося католицизма, устранять внутренние раздоры, гасить распри в собственной среде. Необходимо было приводить в ясность новые догматические построения, указывать и объяснять пункты расхождения с противником. Протестантская ортодоксия была мелочной, нетерпимой, придирчивой. Это лишний раз доказало, что теология без философии существовать *не может*.

Сам термин «теология» - *qeolog...a* – в христианское время встречается у апологетов. Но у греков он употреблялся гораздо раньше: Аристотель употреблял понятие «теология» в смысле *miqolog...a* – мифотворчество. Ближе к последнему понятию была и теология стоиков:

⁶⁶ Там же. С. 64-65.

в стоицизме мысль ставилась под защиту откровения, а мифология подвергалась сложной философской реконструкции. Неоплатонизм представлял собой мировоззрение на основе религиозных понятий в философской форме и с философским методом. Бл. Августин в духе неоплатонизма говорил о поэтах, которых называют также теологами (Гомер, Гесиод, Пиндар), «потому что они сочиняли поэмы о богах». В похожем смысле Филон Александрийский назвал теологом Моисея.

Христианской теологии приходилось решать неизмеримо более сложную проблему, чем теологии стоицизма и неоплатонизма. Философы античности обращались с мифами бесцеремонно: они начинали их своими идеями до такой степени, что сюжетная канва играла роль простой «священной ветоши». Христианство, напротив, с самого начала объявило войну гностикам, которые пытались с евангельской историей проделать то же самое, что философы античности делала с мифологией. Но с миром христианству приходилось говорить на языке этого мира, а для этого требовалось довести всё содержание религии до сознания тогдашнего человечества с помощью привычных для него философских понятий. Это делали уже ранние апологеты - св. Иустин, св. Феофил, Татиан, св. Ириней и многие другие. Для них христианство – не только Откровение, но и философия, потому что христианство даёт удовлетворительные и общепонятные ответы на вопросы, над которыми работали *все* настоящие философы. Христианство не могло не испытывать желания стать целой и законченной системой жизни и миропонимания. Однажды разбуженный интеллектуальный интерес не мог успокоиться раньше превращения новой религии в метафизику.

Творцом западной христианской теологии Тиллих называет Бл. Августина, который заложил основы мирозерцания всего западного средневековья. Подлинный восторг у Тиллиха вызывает Иоанн Скот Эриугена, который был необычайно близок к Августину и прекрасно знаком с системой неоплатонизма. Он цитирует Эриугену: «Истинная философия есть истинная религия и наоборот, истинная религия есть истинная философия». Эриугену считают первым представителем схоластики, но Тиллих полагает, что по своим устремлениям Эриугена стоит вне схоластики: философия для него – отнюдь не служанка теологии! Впрочем, считает Тиллих, «схоластика», ставшая бранным словом, в действительности была школой, где европейское человечество в течение нескольких столетий приучалось думать. В глубине видимого порабощения было заложено освобождение: ученик Абеяра Пётр Ломбардский в «Четырёх книгах сентенций» склоняет к миру авторитет и разум, появляются видные системы, которые стремились привести в согласие перипатетическую философию и церковную догму: Александр из Гэльса, Бонавентура, Альберт Великий и, конечно же, Фома Аквинский. Метафизика, вопреки официально провозглашаемому «философия – служанка теологии» пытается избавиться от вассалитета. По Тиллиху, странную «медвежью услугу» оказали теологии номиналисты (Дунс Скот, Оккам и др.) Для номиналистов, помимо индивида, нет ничего реального; но раз реально существует только индивид, то невозможны такие науки, как антропология и теология. А если так, то церковь вообще должна отказаться от науки, проповедовать веру, вернуться к чистоте первых христианских общин. Номинализм, не отдавая себе в том отчёта, стремясь к глубокой преданности церкви, в

сущности разрушал её догматику, систему доказательств и обоснований, порождал скептицизм и равнодушие.

Как уже говорилось, исследование истории западноевропейской теологии не входит в нашу задачу. Что касается Тиллиха, то протестантская теология вплоть до XIX века не вызывает у него симпатий. Часто и философия, «коррелируемая» с протестантской теологией, вызывает критику – даже Кант. Тиллих говорит о том, что философия Канта оказала облагораживающее влияние на рационалистическую теологию но она имела и другое значение: своим учением о познании Кант, в духе начального протестантизма, разорвал связь между философией и теологией. Оказалось, что все доказательства бытия Бога, кроме предлагаемого практическим разумом, - сплошное недоразумение! Но с этой стороны, считает Тиллих, Кант подготовил появление величайшего теолога Германии Ф.Шлейермахера. Истины, данные через чувство и интуицию (религиозные истины), и истины, данные через мышление, считал Шлейермахер, относятся к разным областям и не сталкиваются между собой. Поэтому философия и теология объединяются, не смешиваясь. Влияние Канта (точнее, неокантианства), прослеживается и у А.Ричля: Ричль даже резче, чем Шлейермахер, разделяет философию и теологию, говоря, что конфликт между ними в принципе невозможен. Но он, как считает Тиллих, не находит и подлинного синтеза.

Мы рассмотрим “философскую” часть онтологии Тиллиха — его анализ основополагающей структуры человеческого бытия. Этот анализ Тиллих дает в контексте своей общей онтологии, где он связывает (“коррелирует”) философские вопросы, заключенные в проблемах бытия

особенно в проблеме конечности человека и всех других сущих, с теологическим ответом или ответом Откровения, где Бог понимается как Само-Бытие, предельное и бесконечное основание бытия или мощь бытия. Эту проблему Тиллих рассматривает во 2-ой части 1-го тома “Систематической теологии”, которая называется “Бытие и Бог”. Тиллих пишет: “Хотя целью данного раздела теологической системы является рассмотрение вопроса о Боге как того вопроса, который имплицитно присущ бытию, однако центром нижеследующего анализа все-таки станет понятие конечности, поскольку именно конечность бытия ведет нас к вопросу о Боге. Бог — это ответ на вопрос, имплицитно заключенный в бытии”.⁶⁷ Утверждая, что и *философия* и *теология* (а к этому вопросу он обращается в начале каждого из пяти разделов “Систематической теологии”) задают вопрос о бытии, Тиллих подчеркивает, как уже говорилось, что задают они его с разных позиций. Философия имеет дело со структурой бытия “в себе”, а теология имеет дело со смыслом бытия “для нас”. Философия ставит вопрос о бытии как о бытии. Она исследует характер всего, что есть, в той мере, в какой оно *есть*. Это ее фундаментальная задача, а тот ответ, который она дает, детерминирует анализ всех особых форм бытия. Это и есть “первая философия” или “метафизика”. В результате дискуссий с представителями аналитической философии (Г. Гудменом, У. Куайном и др.) Тиллих предпочел понятие “онтология” традиционно принятому как в протестантском, так и в католическом богословии понятию “метафизика”. С его точки зрения, и онтология и метафизика задают вопрос о бытии. То есть метафизика *не* включает в себя онтологию, как это считалось традиционно, — например,

⁶⁷ Тиллих П. Систематическая теология. ТТ 1-2.С. !68.

у немецких университетских философов XVII в. и у Х.Вольфа. “Но, — пишет Тиллих, — приставка “мета-” неизбежно имеет теперь коннотацию *дублирования* этого мира посредством трансцендентного царства сущих. Следовательно, стоит предпочесть слово “онтология””.⁶⁸ Онтологический вопрос (философский вопрос, требующий теологического ответа), полагает Тиллих, ставится так: “Что есть Само-Бытие? Что есть то, что не является ни особым сущим, ни совокупностью сущих, ни чем-то конкретным, ни чем-то абстрактным, но скорее чем-то таким, о чем мы всегда думаем эксплицитно (а иногда и имплицитно), если говорим, что нечто *есть*?”⁶⁹ Категория Само-Бытие, т. е. “бытие само по себе”, “бытие как таковое” (tŒ Œn À Œn) восходит к Аристотелю (VI книга “Метафизики”). Затем в средневековой философии можно проследить движение этой категории (Ipsum Esse) от Прокла к Бозецию и далее к Фоме Аквинскому.

Итак, вопрос о бытии — главный для философии и теологии. Онтология Тиллиха антропологична в своей основе и в своей сути, поскольку он полагает, как и многие представители экзистенциальной философии, что бытие человека есть единственный ключ к бытию как таковому. “Человек вдруг обнаружил, — пишет Тиллих, — что ключ к постижению глубочайших уровней реальности — в нем самом и что только его собственное существование дает ему возможность постичь существование вообще.”⁷⁰ Здесь очевидно огромное и определяющее влияние Хайдеггера; оно было, несомненно, тем более определяющим, что Тиллих вовсе не считал себя последователем Хайдеггера в

⁶⁸ Там же. С. 27.

⁶⁹ Тиллих П. Систематическая теология. ТТ 1-2. С. 165.

⁷⁰ Там же. С. 65.

философии (как, например, Рудольф Бультман). Тиллих по сути принимает феноменологический метод Хайдеггера, а именно, что понятием “Dasein” Хайдеггер называет то, образно говоря, “место”, где обнаруживает себя бытие, где бытие “разомкнуто” для человека, — то есть это сам человек. “Быть человеком, — говорит Тиллих, — значит задавать вопрос о собственном бытии и жить под влиянием тех ответов, которые на этот вопрос даются”.⁷¹ И далее: “Человек занимает в онтологии преимущественное положение не в качестве такого объекта, который чем-то выделяется среди других объектов, но в качестве такого сущего, которое задает онтологический вопрос, причем онтологический ответ может быть найден именно в его самосознании”.⁷² Основой онтологии, согласно Тиллиху, должно быть исследование именно бытия человека, а не внечеловеческих сущих: всякое сущее причастно структуре бытия, но лишь у человека есть осознание этой структуры. Но это вовсе не означает, что человек — наиболее доступный объект научного познания. Совсем наоборот: из всех тех объектов, с которыми имеет дело познавательный процесс, человек является наиболее труднопостижимым. Тиллих настаивает, что его подход к проблеме бытия — это феноменологический анализ человеческого опыта, а вовсе не “объективистское” исследование этого опыта. Вопросание человека о смысле бытия Тиллих определяет как “предельную заботу” или “абсолютную заботу”.⁷³ (Тиллих часто использовал кьеркегоровские (и хайдеггеровские) понятия-экзистенциалы “забота”, “тревога”, “страх”, “выбор”, “отчаяние” и другие). Он пишет: “Человек предельно озабочен

⁷¹ Там же.

⁷² Тиллих П. Систематическая теология. ТТ.1-2, С. 170.

своим бытием и его смыслом. “Быть или не быть” в этом отношении является выражением предельной, безусловной, всеобщей и бесконечной заботы”.⁷⁴ “Предельная забота” человека о смысле бытия — свидетельство того, что человек внутренне с бытием связан, но отчужден от него в своей реальной жизни. Именно разорванность сущности и существования в человеке и порождает трагическую напряженность. Тиллих создавал свой собственный язык (идиолект), внося новые коннотации в понятийные каркасы таких несхожих мыслителей, как Аристотель и Бёме, Фома Аквинский и Шеллинг, Кьеркегор и Гегель, но более всего – в категории фундаментальной онтологии Хайдеггера. Фигура Хайдеггера будет присутствовать на протяжении всей книги, но специально рецепции его идей посвящён параграф «Предельная забота. Рецепция идей Хайдеггера».

§ 2 Эпистемология – часть онтологии.

В основе всей онтологии Тиллиха лежит допущение, что эпистемологическое деление субъект-объект является предельным не только для человеческого познания, но для всякого бытия. Природа бытия, полагает он, открывается в условиях познания. “Истинность всех онтологических понятий — это их сила выражать то, что делает возможной субъектно-объектную структуру. Они составляют эту структуру, но они ею не контролируются”.⁷⁵ Тогда как сам человек живет, действует и познает посредством тех условий, которые делают познание возможным, его рефлексивное самосознание открывает дверь к

⁷⁴ Там же. С. 21-22.

⁷⁵ Тиллих П. Систематическая теология. С. 170.

универсально ценному онтологическому знанию. Когда человек анализирует структуры, делающие возможным его собственный опыт, считает Тиллих, возникающие в результате этого понятия имеют не только антропологическое значение, но могут быть применены, по крайней мере по аналогии, ко всем сущим. Категории — это такие формы, в которых сознание овладевает реальностью и ее формирует. Говорить о чем-либо разумно — значит говорить о нем посредством категориальных форм, прибегая к тем “способам речи”, которые являются еще и формами бытия. Категории онтологичны и потому присутствуют во всем. Сознание не способно опытно воспринимать реальность иначе как через категориальные формы. Эти формы употребляются как в религиозном, так и в секулярном языке. Они имплицитно или эксплицитно возникают в каждой мысли, имеющей отношение к Богу и миру, к человеку и природе. Они присутствуют везде — даже и в той сфере, из которой они исключены по определению, то есть в сфере “безусловного”.

Позиция Тиллиха вызывает наибольшие возражения в качестве попытки соединить “экзистенциальное” мышление и гегелевский панлогизм и даже “реализм” высокой схоластики. Тиллих пишет: “Со времен Парменида общим мнением всех философов было то, что *логос*, (то есть слово, которое овладевает реальностью и ее формирует), способен овладевать реальностью и формировать ее только потому, что самой реальности присущ «логосный» характер.”⁷⁶ Он убежден, что существует соответствие или совпадение между *субъективным разумом* (рациональной структурой сознания) и *разумом объективным*

(рациональной структурой реальности). Но если смысл понятия “субъективный разум” у Тиллиха более или менее прояснен, то понятие “объективный разум” весьма двусмысленно. Может быть, это то, что Тиллих иногда называет “логосом бытия”, то есть объективной рациональной структурой реальности, которую “там” должен открыть разум? Или же в духе Канта Тиллих говорит о логической структуре самого познающего субъекта, которая “накладывается” сознанием на непознаваемую в конечном счете реальность? Если первое, то есть ли некое основание, помимо “мнения многих философов, от Парменида до Гегеля”, что существует некое совпадение, сходство, соответствие между “реальным” и “рациональным”? Из текстов Тиллиха это совершенно не ясно. Если второе, то разве Тиллих не должен был прояснить эту “кантианскую” точку зрения, согласно которой соответствие сознания и реальности существует благодаря конституирующей деятельности сознания, или “субъективного” разума? Или, возможно, суть воззрений Тиллиха состоит в том, что “структуры объективного разума” непосредственно усматриваются благодаря феноменологическому методу Гуссерля и что об их “реальном” существовании в таком случае не может быть и речи? Каждая из этих интерпретаций равно возможна. В “Систематической теологии” Тиллих очень часто и по разным поводам употребляет слово “ambiguity” — то есть двусмысленность, сомнительность, неясность. Этот термин как нельзя лучше характеризует тиллихово понятие “объективного разума”.

С одной стороны, взгляды Тиллиха находятся в русле общего осуждения “технического” или “геометрического”(Х.Ортега и Гассет)

⁷⁶ Тиллих П. Систематическая теология. С. 83.

разума, свойственного большинству философов экзистенциального и антропологического направлений. Вспомним, например, хайдеггерово понятие *andenkende Denken* (припоминающее мышление) его обсуждение взаимоотношения *Denken* (мышление) и *Dichten* (созерцания).⁷⁷ Тиллих проводит разграничение между “онтологическим” и “техническим” понятиями разума. Первое, по его мнению, преобладало в классической традиции от Паменида до Гегеля, а второе, хотя и присутствовало в философской мысли со времен Аристотеля, стало преобладать после того, как немецкий классический идеализм завершил свое существование и возник английский эмпиризм (позитивизм) в лице Спенсера и Милля. Тиллих пишет: “Согласно классической философской традиции, разум является такой структурой сознания, которая наделяет его способностью овладевать реальностью и преобразовывать ее, что применимо к когнитивной, эстетической практической и даже технической функциям человеческого сознания. Даже и эмоциональная жизнь сама по себе не иррациональна”.⁷⁸ Попробуем резюмировать обширный историко-философский экскурс Тиллиха. *Эрос* ведет ум к истине (Платон). Всем движет *любовь* к совершенной форме (Аристотель). В *апатии* (бесстрастии) души *логос* обнаруживает свое присутствие (стоики). *Желание* достичь своих истоков возвышает душу и ум к невыразимому источнику всех смыслов (Плотин). *Жажда* (*appetitus*), которой томимо все конечное, влечет все существа к Самому-Благу (Фома Аквинский). “*Умная любовь*” объединяет интеллект и

⁷⁷ См. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. См.

также, например, Horkheimer M. The Eclipse of Reason. New York and Oxford: Oxford University Press, 1947.

эмоцию в наиболее рациональном состоянии ума (Спиноза). Философия — это “служанка Бога”, а мышление одновременно является и жизнью, и радостью в “абсолютной истине” (Гегель) и т.д. Классический разум, полагает Тиллих, — это Логос, независимо от того, понимается ли он в более интуитивном или в более критическом смысле. Его когнитивная природа является еще одним элементом в дополнение к другим; разум и когнитивен и эстетичен, и теоретичен и практичен, и отстранен и страстен, и субъективен и объективен. “Отрицать разум в классическом смысле античеловечно, потому что это антибожественно!”⁷⁹ — патетически восклицает Тиллих.

Тиллих всё же не выпадает, как это может показаться на первый взгляд, из традиции экзистенциального мышления. Экзистенциалисты, убежденные, что действительность всегда ускользает от концептуализации, считали слово “бытие” именем той реальности, которую мы тщетно пытаемся постичь. Кьеркегор не раз повторял, что все высказывания философов о реальности разочаровывают. Однако у него мы не найдем сколько-нибудь систематического изложения этой темы, в основном он ограничивается ироническими замечаниями в адрес других философов. А у многих его последователей мы обнаруживаем систематическую онтологию, которой они обязаны в большей степени рационалистической метафизике схоластики, нежели Кьеркегору и иррационалистической традиции в целом. Хайдеггер в «Бытии и времени» анализирует Лейбницевский вопрос: “Почему именно дело обстоит так, а не иначе?” Для Лейбница ответ на этот вопрос возможен только благодаря космологическому доказательству бытия Бога. Для Хайдеггера

⁷⁹ Тиллих П. Систематическая теология. ТТ 1-2. С. 80.

же ошибочен сам вопрос, поскольку его постановка основана на неадекватном понимании Бытия и Ничто. Для Хайдеггера бытие не “сущее” (т.е. вещи) и не “идеи” в платновско-гегелевском понимании. Он прекрасно осознавал логические трудности, которые при этом возникали, но считал, что эти трудности связаны с “ускользанием” Бытия и Ничто от логики; то есть, перефразируя Гегеля, “Тем хуже для логики!” Хайдеггер также принимал тот факт, что наука никогда не пользуется языком, в котором присутствуют “Бытие” и “Ничто”, но он оценивал это как неадекватность научного подхода к реальности (в противоположность поэзии и философии). Хайдеггер отличал Бытие (Sein) от “бытийствующего” (die Seiende), от модусов бытия. Нередко его “Бытие и Время” напоминает варианты схоластической онтологии (Аквинат, Дунс Скот, Альберт Великий). Кстати, габилитационная работа Хайдеггера называлась “Учение о категориях и значении Дунса Скота”; она была оценена очень высоко и опубликована в 1916 г. Кроме того, хайдеггера категория (экзистенциал) “брошенность” (Geworfenheit) имеет явно теологическое происхождение, а опыт “брошенности”, данной нам через страх и растерянность, есть гарантия человеческой свободы.

Согласно Тиллиху, онтологическому понятию разума всегда сопутствовало понятие “техническое”, где разум сводился к способности “рассуждать”. Но все же до середины XIX в. способность “рассуждать” не отделялась от онтологического разума и не подавляла его. Все изменилось с возникновением позитивизма. “Некоторые разновидности позитивизма требовали, чтобы философ даже отказался “понимать” все, что трансцендентно техническому разуму; это делало такую философию

⁷⁹ Тиллих П. Систематическая теология. ТТ 1-2, С. 190.

совершенно непригодной для решения вопросов о заботе существования.

Технический разум, несмотря на свою изощренность в логическом и методологическом аспектах, обезчеловечивает человека в том случае, если он отделен от разума онтологического. Кроме того, и сам технический разум обедняется и разлагается, если его не подпитывать разумом онтологическим. Даже и та структура “рассуждения”, которая ограничена целями и средствами, предполагает наличие таких утверждений о природе вещей, которые сами по себе на техническом разуме не основаны. Ни структуры, ни Gestalt-процессы, ни ценности, ни смыслы не могут быть охвачены без помощи онтологического разума.

Технический разум может свести их к чему-то меньшему, чем их подлинная реальность.”⁸⁰ Данный фрагмент показывает нам, что Тиллих в гносеологии и эпистемологии наиболее близок, скорее всего, Ясперсу. То есть он стремился не к размежеванию, а к синтезу – примирить разум и чувство, рацию и веру. Он не бунтарь, он не философствовал молотом для него важно было не расплескать сокровища европейской традиции.

Известный современный протестантский теолог и историк теологии, швед Бенгт Хегглунд пишет о Тиллихе: “Со времен резкого выступления Кьеркегора против системы Гегеля построение идеалистической системы и экзистенциальный подход представлялись несоединимыми противоположностями. Своеобразие взглядов Тиллиха состоит в том, что он строит систему в строго идеалистическом стиле, но соединяет свою систему с “экзистенциальным анализом”, в котором он желает использовать стимулы экзистенциального мышления. Тем не менее то, что он говорит о положении человека по отношению к

⁸⁰ Тиллих П. Систематическая теология. ТТ 1-2. С. 81.

важнейшим вопросам бытия, о его “экзистенции”, точно соответствует содержанию системы. Это можно истолковать, сказав, что система имеет основное значение, определяющее содержание экзистенциального анализа”.⁸¹ Назвав систему Тиллиха “эkleктической”, Хегглунд все же продолжает: “Теологическая система Тиллиха может показаться пережитком прежней идеалистической традиции. Но за его верой в абсолютную систему и метафизическими построениями скрывается апологетический интерес — представить христианство как выход из разобщенности и отчужденности современного существования к осознанию целостности, которое, согласно самой системе, соответствует глубочайшей потребности человека”.⁸² Следует сказать, что труд Тиллиха вдохновил и другого протестантского теолога, Райнхольда Нибура, в каком-то смысле повторившего путь Тиллиха от “теологии кризиса” к “неолиберальной теологии”, и тоже немца, жившего в США, на создание своей “суммы”, “Систематической теологии”, где в сравнении с Тиллихом он все же в большей степени выступает как историк.

Тиллих поясняет, что понятия, описывающие структуру человеческого опыта, являются априорными не в том смысле, что они первичны по отношению к опыту, но скорее в том смысле, что они *определяют* природу опыта. Хотя их развернутая форма есть результат критического феноменологического анализа опыта, они сами являются необходимыми “условиями” опыта и “предполагаются” во всяком реальном опыте, от которого с необходимостью зависят. Называя их априорными, Тиллих не хочет тем самым сказать, что они образуют

⁸¹ Хегглунд Б. История теологии. (Пер. Ю.Володина). СПб, 2001., с.348.

неподвижную и неизменную систему. Он признает, что форма человеческого опыта могла измениться в прошлом и может измениться в будущем; однако настаивает, что в любой данной форме опыта должна присутствовать устойчивая онтологическая структура, которая делает этот опыт возможным и которая может быть обнаружена посредством его критического анализа. Но правомерно ли называть описываемые Тиллихом категории *априорными*? На наш взгляд, такое использование кантианской терминологии является некорректным. Ведь, согласно Тиллиху, эти понятия не *привносятся* в опыт разумом, а *открываются* в самом опыте...

Онтология в качестве авторефлексии, считает Тиллих, возможна потому, что существуют “категории”, или “предельные понятия” — они менее универсальны, чем бытие, но более универсальны, чем любое понятие, обозначающее сферу сущих. В духе поздней схоластики Тиллих создает достаточно сложную и громоздкую онтологическую конструкцию, включающую четыре уровня онтологических понятий. (Следует сказать, что экзистенциальная ценность и яркость анализа всё же “перехлестывают” выстраиваемую систему!) Итак, сначала назовем, а затем рассмотрим подробнее эти уровни онтологических понятий.

1. Базисная онтологическая структура⁸² “Я - Мир”, являющаяся имплицитным

⁸² Там же. С. 349.

⁸³ Не совсем ясно значение понятия «структура». Очевидно, что Тиллих посредством этого понятия пытается (подобно многим экзистенциальным философам) избежать извечного дуализма «материя – сознание», «природа – дух», «бытие – мышление», но положительного определения понятия «структура» он нигде не даёт. Возможно, это невольная дань моде на структурализм в 30-е и 40-е годы.

условием онтологического вопроса как такового.

II. Полярные элементы, составляющие базовую онтологическую

структуру:

индивидуальность — универсальность, динамика — форма, свобода — судьба.

III. Характеристики бытия, которые являются условиями

существования: анализ

конечности как в ее полярности с бесконечностью, так и в ее отношении к

свободе и судьбе, к бытию и небытию, к сущности и существованию.

IV. Категории бытия и познания: время, пространство, причинность и

субстанция.

Итак, базисная онтологическая структура «Я — Мир».

Согласно точке зрения Тиллиха, первичный опыт, с которого начинается также и анализ структуры бытия в целом, состоит в том, что человек воспринимает в опыте себя как обладающего тем миром, к которому он принадлежит. Основная онтологическая структура выводится из анализа этого сложного диалектического отношения. Самосоотнесенность имплицитно содержится во всяком опыте. Есть нечто “обладающее” и нечто “обладаемое”, и они едины. Существование Я, утверждает Тиллих вслед за Августином, не подлежит сомнению. ““Я”, — пишет он, — не та вещь, которая может существовать, а может и не существовать; это то изначальное явление, которое логически предваряет все вопросы существования.”⁸⁴ Реальность человеческой

⁸⁴ Тиллих П. Систематическая теология. ТТ 1-2. С. 165.

самости, подчеркивает Тиллих, с необходимостью заключена в самой постановке основного онтологического вопроса: “Что есть Само-Бытие?” “Онтологический вопрос, — продолжает Тиллих, — предполагает наличие как вопрошающего субъекта, так и того объекта, о котором задается вопрос: он предполагает наличие субъект-объектной структуры бытия, которая, в свою очередь, предполагает наличие структуры Я-Мир как базисного “костяка” бытия. “Я”, обладающее тем миром, к которому оно принадлежит, предшествует всем другим структурам как логически, так и эмпирически. С его анализа должно начинаться любое онтологическое исследование”.⁸⁵

Термин “Я”, считает Тиллих, более всеобъемлющ, нежели термин “Эго”. Он включает в себя как подсознательную и бессознательную “основу” самосознающего Эго, так и самосознание (*cogitatio* в картезианском смысле). А если так, то samость или самоцентрированность⁸⁶ должны быть в какой-то мере присущи всем живым существам или, в терминах аналогии, всем индивидуальным “образам” (*Gestalten*) даже и неорганического мира. Но лишь человек — это в полной мере развитое и центрированное Я: он “обладает” собой в форме самосознания; у него есть Эго-Я.

Быть собой, считает Тиллих, — значит быть так или иначе отделенным от чего-то еще. Быть собой — значит обладать всем тем, что противоположно собственному Я. Быть собой — значит быть способным

⁸⁵ Там же. С. 166.

⁸⁶ Переводчик прекрасно отдаёт себе отчёт в том, что слова «самосоотнесённость», «самоцентрированность», «самотрансцендирование», «самодетерминированность» и подобные им не слишком благозвучны - и не только по-русски. Но философский и теологический «идиолект» Тиллиха невозможно «приукрасить», не утратив смысла.

смотреть на это и на него воздействовать. Однако всякое Я обладает той средой, в которой оно живет. Все сущие обладают средой, которая является *их* средой. Не все, что можно обнаружить в том пространстве, где обитает живое существо, является его средой. Разные сущие в одном и том же ограниченном пространстве живут в разных средах (например, живущие в одном лесу бурундук, куница и бобёр).

Но поскольку человеку присуще Эго-Я, то он трансцендирует всякую возможную среду. У человека есть Мир. Мир — это такое структурное целое, которое и включает в себя все среды, и трансцендирует их. Покуда человек остается “очеловеченным”, считает Тиллих, то есть покуда он не “выпал” из человечности (вследствие, например, пьянства или безумия), он никогда не привязан к среде полностью. Он всегда трансцендирует ее посредством овладения ею и формирования ее в соответствии с универсальными нормами и идеями. Даже в самой ограниченной по размерам среде человек обладает универсумом — обладает миром.

Согласно Тиллиху, полярность Я-Мир является также основой субъектно-объектной структуры разума. Он подчеркивает, что без самости (или сознания) не было бы носителя для субъективного разума, а без мира, который созерцает самость или сознание, не было бы носителя для объективного разума. С другой стороны, разум в каком-то смысле творит и самость и мир, а также возможность их корреляции.

“Разум, — пишет Тиллих, — делает “Я” “Я”, то есть структурированным целым. Без разума, без *логоса* бытия, бытие было бы хаосом, то есть оно было бы не бытием, но лишь возможностью бытия (me on). Но там, где существует разум, существуют Я и Мир в их

взаимозависимости.”⁸⁷ Здесь следует отметить, что Тиллих объясняет, каким образом субъектно-объектная структура человеческого опыта, будучи тесно связана с корреляцией Самость — Мир, тем не менее стремится скрыть реальность первого из полярных элементов этой корреляции, то есть самости или субъективности. Абсолютно все, будь то камень или человек или даже Бог, что входит в познавательное отношение, с необходимостью объективируется. Эта объективация, разумеется, является логической, однако ее практическим следствием может быть именно сокрытие от взора познающего той субъективности, которая заключена во всяком сущем, и превращение этого сущего (в теории или на практике) в простой объект, то есть абсолютно “обусловленную” вещь. Но считать даже механическое орудие, которое наиболее близко к нашему представлению о вещи, простым объектом означает, считает Тиллих, исказить его природу, поскольку даже орудие не полностью утрачивает субъективность; а считать простым объектом человека тем более означает утратить важнейшую истину. Тиллиховское решение проблемы отношения субъекта и объекта в его доктрине корреляции Я-Мир в качестве “ядра” всей онтологии во многом очень близко “философии тождества” Шеллинга. Но вместе с тем это не совсем “философия тождества”, поскольку Тиллих считает полярность субъекта и объекта, Самости и Мира безусловно невыводимой ниоткуда и неподвластной компетенции разума. Базисная онтологическая структура, полагает Тиллих, не может быть “выведена”. Ее нужно принять. Вопрос “что предшествует дуализму Я и Мира, субъекта и объекта?” — это такой вопрос, в котором разум вглядывается в собственную бездну, где

⁸⁷ Тиллих П. Систематическая теология. С. 173.

исчезают разграничения и производности. Это вопрос о Боге. Ответить на него может только откровение.

Тиллих уверен, что, утверждая одновременно независимую реальность самосоотнесенности и миросоотнесенности в их взаимной корреляции в качестве основной онтологической структуры, он тем самым избегает ошибок как натуралистического редукционизма с его безуспешной попыткой вывести эго из мира, так и дедуктивного идеализма с его бесплодным стремлением вывести мир из эго. Он также убежден, что преодолевает картезианский дуализм, ставящий неразрешимую задачу вновь соединить совершенно субъективную *res cogitans* с совершенно объективной и механистической *res extensa*.

Взаимосвязь Эго-Я и Мира, как уже было сказано, является базовой онтологической структурой и подразумевает все прочее. Если будет утрачена одна из сторон полярности, то будут утрачены и обе ее стороны. Я без мира пусто; Мир без Я мертв. Когда корреляция Я-Мир расторгается, никакое воссоединение уже невозможно.

Онтологические элементы

Человек, который в первоначальном опыте воспринимает себя как центрированную самость, обладающую миром, посредством рефлексии и критического анализа обнаруживает три полярности, которые могут, согласно Тиллиху, считаться основополагающими элементами структуры его бытия: это индивидуализация и соучастие, динамика и форма, свобода и судьба. Внутри каждой из этих трех полярностей любой элемент значим лишь постольку, поскольку он рассматривается в его отношении к парной оппозиции. Все эти полярности происходят из

основного онтологического факта, а именно корреляции Я-Мир. “В каждой из этих трех полярностей, — пишет Тиллих, — первый элемент выражает самосоотнесенность бытия, его силу быть чем-то для себя, тогда как второй элемент выражает принадлежность бытию, его свойство быть частью универсума бытия”.⁸⁸

Полярность индивидуализации и соучастия отражена в том факте, что всякое сущее соучаствует не только в себе и для себя как центрированная и неделимая самость, но одновременно причастно к сферам реальности вне его самого, будь то сознательно или бессознательно, прямо или косвенно. В человеке индивидуализация обретает свою совершенную форму и достигает уровня *личности*. Благодаря сущностной взаимозависимости индивидуализации и соучастия в человеке соучастие также обретает свою совершенную форму и достигает уровня межличностной коммуникации. В отличие от соучастия дочеловеческих сущих, соучастие человеческого личностного сущего в универсуме потенциально бесконечно. Уникальный характер его личностной индивидуальности, тот факт, что человек обладает разумом, языком и категориями, открывает ему рациональные структуры, формы и законы всей реальности. (Хочется отметить, что Тиллих здесь вновь пытается *механически* соединить несоединимое: панлогизм и экзистенциальное мышление). И хотя в принципе человек может соучаствовать во всех уровнях бытия и жизни, фактически он полным и совершенным образом соучаствует лишь в том уровне бытия и жизни, который есть он сам: он может *общаться* лишь с другими личностями.

⁸⁸ Тиллих П. Систематическая теология. ТТ 1-2. С. 167.

Подобно тому как строго взаимозависимы индивидуализация и соучастие в качестве онтологических элементов, точно так же взаимозависимы личность и коммуникация — те особые формы, которые названные онтологические элементы обретают в человеке. Следуя за открытием иудейского теолога и философа-экзистенциалиста Мартина Бубера, который писал в философской поэме “Я и Ты” (1922 г), что Эго становится Я только благодаря встрече с Ты, Тиллих утверждает, что “не существует личности вне встречи с другими личностями” и что “личность в качестве в полной мере развитого индивидуального Я невозможна без других в полной мере развитых индивидуальных Я ”.⁸⁹

Индивидуализация и соучастие взаимозависимы, согласно Тиллиху, на всех уровнях бытия. Именно их полярная корреляция делает возможным *отношение*. “Без индивидуализации, — пишет Тиллих, — не существовало бы ничего соотносимого. Без соучастия категория отношения не имела бы основания в реальности. Элемент соучастия обеспечивает единство расколотого мира и делает возможной универсальную систему отношений”.⁹⁰

Полярность индивидуализации и соучастия, с точки зрения Тиллиха, решает ту проблему номинализма и реализма, которая “потрясла и почти расколола западную цивилизацию”.⁹¹ Согласно номинализму, только индивидуальное обладает онтологической реальностью; универсалии — это такие вербальные знаки, которые указывают на сходство между индивидуальными вещами. А если так, считает Тиллих, то познание — это не соучастие. Это чисто внешний акт

⁸⁹ Там же. С. 177.

⁹⁰ Тиллих П. Систематическая теология. ТТ 1-2 С. 178.

⁹¹ Там же.

овладения вещами и контроля над ними. Контролирующее познание является эпистемологическим выражением номиналистической онтологии, а эмпиризм и позитивизм — это ее логические следствия. Однако чистый номинализм, считает Тиллих, несостоятелен: ведь даже эмпирик вынужден признать, что все доступное должно обладать структурой “познаваемости”. А эта структура, по определению, включает в себя взаимное соучастие познающего и познаваемого. Радикальный номинализм не способен сделать процесс познания «доступным».

Реализм, полагает Тиллих, должен быть подвергнут такому же тщательному рассмотрению. Слово “реализм” указывает на то, что универсалии, сущностные структуры вещей, являются в них подлинно реальными. “Мистический реализм” (неоплатоники, Иоанн Скот Эриугена, Ансельм Кентерберийский, Аделард Батский, Альберт Великий и др.), полагает Тиллих, акцентирует соучастие по сравнению с индивидуализацией — соучастие индивида в Универсальном и соучастие познающего в познаваемом. В этом отношении реализм правилен и способен сделать познание «доступным». Однако реализм, считает Тиллих, ошибочен в том случае, если он устанавливает вторую реальность помимо эмпирической и делает структуру соучастия таким уровнем бытия, на котором исчезают индивидуальное и личностное.

Вторая онтологическая полярность, открывающаяся человеку в его непосредственном опыте — это полярность динамики и формы. “Быть чем-то”, считает Тиллих (вполне в духе Аристотеля), означает иметь форму. В соответствии с полярностью индивидуализации и соучастия существуют особые и всеобъемлющие формы (виды и роды), однако в актуальном бытии они никогда не разделены. Через их единство, полагает

Тиллих, всякое сущее становится определенным сущим. Все, что утрачивает свою форму, утрачивает и свое бытие. Форма не должна противоречить содержанию. Форма, делающая вещь тем, что она есть, — это ее содержание, ее сущность (*essentia*), ее определенная сила бытия.

Каждая форма что-то формирует. Вопрос в том, считает Тиллих, чем же является это “что-то”? Он предлагает назвать его “динамикой” (в отличие от античной «материи»). Сложность этого понятия, имеющего богатую историю и многочисленные импликации и коннотации, полагает он, объясняется тем, что все, что может быть концептуализировано, должно обладать бытием, и тем, что нет бытия без формы. Следовательно, динамику нельзя понимать ни как нечто такое, что есть, ни как нечто такое, чего нет. Динамика — это *me on*, потенциальность бытия, которая является небытием в противоположность вещам, имеющим форму, и которая является силой бытия в противоположность чистому небытию. Тиллих полагает, что это понятие вовсе не является изобретением философов: оно лежит в основе большинства мифологий, а указание на него содержится в том хаосе, *tohu-va-bohu*, в ночи, в пустоте, что предшествует творению. Оно проявляется в метафизических спекуляциях как *Ungrund* (Бездна) Беме, “воля” Шопенгауэра, как “воля к власти” Ницше, “бессознательное” Гартмана и Фрейда, “жизненный порыв” Бергсона. Ни одно из этих понятий, по мнению Тиллиха, не должно восприниматься концептуально. Каждое из них символически указывает на то, что не может быть названо. Если бы его можно было бы назвать адекватно, считает Тиллих, то оно было бы имеющим форму сущим наряду с другими сущими, а вовсе не онтологическим элементом в полярном контрасте с элементом чистой формы. Следовательно, было бы

несправедливо подвергать эти концепты критике на основании их буквального значения. “Воля” Шопенгауэра — это не психологическая функция, именуемая волей. А “бессознательное” Гартмана и Фрейда — это не “подвал”, наполненный вещами, которые когда-то находились в верхних комнатах, где сияет солнце сознания. “Бессознательное” — это чистая потенциальность, полагает Тиллих, и его не стоило бы представлять в образе актуального. Другие описания того, “что еще не обладает бытием”, должны быть интерпретированы подобным же образом, то есть по аналогии.

В греческой философии, пишет Тиллих, небытие (или материя) было предельным принципом — принципом сопротивления форме. Однако христианская теология предпринимала попытку лишить небытие его независимости и найти для него место в глубине божественной жизни. Учение о Боге как о “чистом акте” (*actus purus*) мешало томизму разрешить эту проблему, однако протестантский мистицизм, используя мотивы учений Дунса Скота и Лютера, попытался дополнить картину божественной жизни элементами динамики. Совершенно очевидно, полагает Тиллих, что никакая онтология, подавляющая динамический элемент в структуре бытия, неспособна объяснить природу жизненного процесса и осмысленно говорить о божественной жизни.

Тиллих пишет: “Динамический характер бытия подразумевает тенденцию всего к самотрансцендированию и созданию новых форм. Но одновременно все сущее стремится и к сохранению собственной формы как основы своей самотрансцендентности. Все сущее стремится к единству тождества и различия, покоя и движения, сохранения и изменения. Следовательно, невозможно говорить о бытии, не говоря при

этом о становлении. Становление в структуре бытия столь же подлинно, как и то, что остается неизменным в процессе становления. И, наоборот, становление стало бы невозможным, если бы в нем ничего не сохранялось в качестве меры измерений.”⁹²

Свобода — это одна из сторон третьей онтологической полярности: ее противоположная сторона — судьба. По мнению Тиллиха, именно свобода в ее полярности с судьбой является тем структурным элементом, который делает человеческое существование возможным: дело в том, что свобода трансцендирует сущностную необходимость бытия, при этом его не разрушая. “Человек является человеком потому, — пишет Тиллих, — что он обладает свободой, но свободой он обладает лишь в ее полярной взаимозависимости с судьбой”.⁹³ Тиллих категорически отвергает учение о свободе Сартра и Камю: абсолютная беспредпосылочность мыслей и действий человека, свобода «вопреки всему», нигилизм и абсурдность для него совершенно неприемлемы. Термин “судьба”, поясняет Тиллих, в данном контексте непривычен: обычно говорится о свободе и необходимости. Однако когда свобода и необходимость противопоставляются друг другу, то необходимость понимается в терминах механистической детерминированности, а свобода — в терминах индетерминистской случайности. А традиционный спор между детерминизмом и индетерминизмом, полагает Тиллих, неизбежно остается незавершенным, потому что он ведется на том уровне, который вторичен по отношению к уровню полярности свободы и судьбы.

⁹² Тиллих П. Систематическая теология. ТТ 1-2. С. 181.

⁹³ Там же, С. 182.

В опыте, полагает Тиллих, свобода воспринимается как размышление (*deliberation*), решение (*decision*) и ответственность (*responsibility*). Этимология каждого из этих слов говорит о многом. Размышление указывает на акт взвешивания (лат. *librare*) аргументов и мотивов. Тот человек, который взвешивает, стоит выше мотивов; до тех пор, пока он их взвешивает, он не тождественен ни одному из мотивов, но свободен от них всех. Самоцентрированная личность взвешивает мотивы и реагирует на борьбу между ними. Эта реакция и называется “решением”. Слово “решение” (*decision*), как и слово “разрез” (*incision*), включает в себе образ отсекания. Решение “отсекает” возможности (а они были реальными возможностями, иначе их не было бы нужды отсекать). Личность, которая “отсекает” или “исключает”, должна находиться вне того, что она отсекает или исключает. Слово “ответственность” указывает на то, что наделенная свободой личность обязана отвечать, если ее спросят о принятых ею решениях. Человек не может просить кого-либо отвечать за него. Только он один и должен отвечать, поскольку его акты детерминированы не чем-то вне него и не какой-то частью его самого, но центрированной целостностью его бытия.

В свете такого понимания свободы становится понятным и смысл судьбы. Наша судьба — это то, откуда возникают наши решения; это неограниченная основа нашей самости; это та конкретность нашего бытия, которая делает все наши решения *нашими* решениями. Когда я принимаю решение, то принимаю его не эпистемологический субъект, а конкретная совокупность всего того, что составляет мое бытие. Это относится и к телесной структуре, и к душевным стремлениям, и к духовному характеру. Это включает в себя и сообщества, к которым я

принадлежу, и мое прошлое (то, что вспомнилось и что не вспомнилось), и среду, которая меня сформировала, и тот мир, который оказал на меня влияние; это относится и ко всем моим прежним решениям. Судьба — не какая-то посторонняя сила, детерминирующая то, что должно со мной случиться. Судьба - я сам как нечто данное, сформированное природой, историей и мной самим. Моя судьба есть основа моей свободы; моя свобода соучаствует в формировании моей судьбы.

Только тот, кто обладает свободой, обладает и судьбой. У вещей нет судьбы потому, что у них нет свободы. У Бога нет судьбы потому, что он сам *есть* свобода. Слово “судьба” указывает на нечто, что произойдет с кем-то; у этого слова есть эсхатологическая коннотация. Это и помещает понимаемую таким образом судьбу в полярность со свободой. Судьба указывает не столько на оппозицию свободе, сколько на ее условия и границы. *Fatum* (“предвиденное” — лат.) или *Schicksal* (“ниспосланное” — нем.), равно как и их английский коррелят *fate* (“рок”), обозначают скорее простое противоречие свободе, чем полярную корреляцию. А если так, то на первый взгляд, говорит Тиллих, эти понятия вряд ли могут употребляться в связи с обсуждаемой здесь онтологической полярностью. Однако даже и детерминистское использование этих слов обычно оставляет место свободе; у человека есть возможность принять свой рок или восстать против него. Строго говоря, это означает, что роком обладает лишь тот, у кого есть эта альтернатива. А иметь эту альтернативу — значит быть свободным.

Поскольку свобода и судьба составляют онтологическую полярность, то всё соучаствующее в бытии должно соучаствовать и в этой полярности. Однако человек, обладающий целостным Я и миром,

является тем единственным сущим, которое свободно в смысле способности размышлять, принимать решения и нести ответственность. Следовательно, о свободе и судьбе по отношению к нижечеловеческой природе можно говорить лишь по аналогии.

Бытие и конечность.

Качество конечности⁹⁴, наряду с онтологическими элементами, Тиллих считает основополагающим фактом бытия человека, равно как и всякого другого сущего. Тиллих анализирует конечность конечность и в ее полярности с бесконечностью, и в ее отношении к бытию и небытию.

Вопрос о бытии, говорит Тиллих, порожден “шоком небытия”.⁹⁵ Этот шок часто выражается в виде вопроса: почему есть нечто? почему не ничто? Однако в такой своей форме этот вопрос лишен смысла, поскольку любой возможный ответ будет зависеть от такого же вопроса — и так в бесконечной регрессии. Мысль должна начинаться с бытия; она не может идти вслед за ним, как это показывает сама форма вопроса. Если мы спрашиваем, почему *есть* что-то, а не ничто, то тем самым мы приписываем бытие даже тому, что есть ничто.⁹⁶ Мысль основана на бытии, и она не может сойти с этого основания. Однако мысль может вообразить себе отрицание всего, что *есть*, и описать природу и структуру бытия, которое дает всему, что есть, силу сопротивляться небытию.

⁹⁴ Представление о конечности бытия человека и об осознании человеком этой конечности как главном векторе его существования, начиная с Кьеркегора, лежит в основе всей экзистенциальной традиции в философии.

⁹⁵ Эта мысль воспроизводится многими философами-экзистенциалистами, причем как атеистами, так и религиозными мыслителями. У Сартра в “Бытии и Ничто” мы читаем: “Именно постоянная возможность небытия вне нас и в нас обуславливает наши вопросы о бытии”. Сартр Ж.П. “Бытие и ничто”. М., Республика, 2000, с.44.

⁹⁶ Зесь Тиллих воспроизводит первую часть рассуждения Парменида.

Итак, вопрос о бытии порожден “шоком небытия”. Только человек может задаваться онтологическим вопросом, поскольку лишь он один способен заглянуть за пределы как своего собственного, так и всякого другого бытия. Бытие — это тайна, если взглянуть на него с точки зрения возможного небытия. Человек способен принять эту точку зрения потому, что он способен трансцендировать всякую данную реальность. Человек не связан своей принадлежностью к бытию; он может как смотреть в глаза небытию, так и задавать онтологический вопрос. Но вместе с тем он должен задавать вопрос и о том, что *создает* тайну бытия, должен принимать во внимание тайну небытия. Тайна небытия, говорит Тиллих, требует диалектического подхода. Гениальность греческого языка создала возможность отделить диалектическое понятие небытия от недиалектического, назвав первое *те он*⁹⁷, а второе — *оук он*. *Ouk on* — это такое “ничто”, которое совсем не имеет отношения к бытию, а *те он* есть “ничто”, которое имеет диалектическое отношение к небытию. В платоновской школе *те он* отождествлялось с тем, что еще не имеет бытия, но все-таки может стать бытием в том случае, если оно будет соединено с сущностями или идеями. И все-таки тайна небытия “отменена” не была, поскольку, несмотря на “ничтожность” небытия, ему приписывалась сила противиться полному единению с идеями. *Меонтическая* материя платонизма, по мнению Тиллиха, являет собой тот дуалистический элемент, который лежит в основе язычества и является предельным основанием трагической интерпретации жизни.

⁹⁷ Тиллих, прекрасно знавший древнегреческий, пользуется здесь латинскими буквами — видимо, для удобства американских читателей, среди которых классическое образование было не очень популярно.

Христианство, говорит Тиллих, отвергло *меонтическое* понятие материи на основании учения о *creatio ex nihilo* (творении из ничто — Т.Л.). Материя — это не второе начало в дополнение к Богу. То ничто (*nihil*), из которого творит Бог, — это *ouk on*, недиалектическое отрицание бытия. Кроме того, христианским теологам пришлось столкнуться с диалектической проблемой небытия в некоторых ее аспектах. Когда Августин и те многочисленные теологи и мистики, что были его последователями, называли грех “небытием”, то тем самым они продолжали платоническую традицию в ее остаточных формах. Они имели в виду, что грех не имеет положительного онтологического статуса, хотя в то же время интерпретировали небытие в терминах сопротивления бытию и извращения бытия. Учение о тварности человека в христианстве - еще один пункт того учения о человеке, где небытие имеет диалектический характер. Бытие, сотворенное из ничто, означает то, что должно возвратиться в ничто. Клеймо происхождения из “ничто” лежит на каждом творении.

Следующий пункт, пишет Тиллих, в котором теологам пришлось столкнуться с диалектической проблемой небытия, — это учение о Боге. Если Бог назван “Богом живым”, если он является основанием созидательных процессов жизни, если в дополнение к нему не существует такого отрицательного начала, которое несло бы ответственность за зло и грех, то как тогда избежать того, чтобы приписать диалектическую негативность самому Богу? Подобные вопросы, говорит Тиллих, вынудили философов и теологов диалектически соотнести небытие с Самим-Бытием и, следовательно, с Богом. “Бездна” (*Ungrund*) Беме, “первая потенция” Шеллинга, “антитезис” Гегеля, “случайное” и

“данное” в Боге современного теизма, “меонтическая свобода” Бердяева — все это примеры того влияния, которое проблема диалектического небытия оказала на христианское учение о Боге.

Современный экзистенциализм (речь идет об атеистическом экзистенциализме — Т.Л.), говорит Тиллих, “встретился с ничто” наиболее глубоко и радикально. Так или иначе, но он заменил Само-Бытие небытием, придав небытию ту позитивность и ту силу, которые противоречат непосредственному значению слова “небытие”.

“Уничтожающее ничто” Хайдеггера представляет ситуацию бытия человека как то, что находится под угрозой небытия предельным и неотвратимым образом, то есть под угрозой смерти. Небытие, предваряемое смертью, предает человеческому существованию его экзистенциальный характер. Сартр включает в понятие небытия не только угрозу со стороны “ничто”, но еще и угрозу со стороны бессмысленности (то есть разрушение структуры бытия). И преодолеть эту угрозу экзистенциализм никоим образом не может. Единственный подход к ней — это мужественное принятие ее на себя: мужайся! “Как явствует из этого обзора, — заключает Тиллих, — диалектической проблемы небытия не избежать, поскольку это — проблема конечности; конечность объединяет бытие с диалектическим небытием. Конечность человека, или тварность, без понятия диалектического небытия непостижима”.⁹⁸

Бытие, ограниченное небытием, — это конечность. Небытие являет себя как “еще нет” бытия и “больше не будет” бытия. Однако небытие — это буквально ничто кроме как в соотношении с бытием. Бытие предшествует небытию и в онтологической действительности, как

на это указывает само слово “небытие”. Бытие — это начало без конца и конец без начала. И тем не менее все, что соучаствует в силе бытия, “перемешано” с небытием. Это — бытие в процессе выхода из небытия и ухода в небытие. Оно конечно. Все сущее включает в себя множественность, определенность, дифференциацию и ограничение. “Быть чем-то” значит “не быть чем-то еще”. “Быть здесь и сейчас” в процессе становления значит “не быть там и тогда”. Все категории мышления и реальности выражают эту ситуацию. “Быть чем-то” — значит быть конечным. (Отметим, что именно в этом смысле апофатическая теология определяет Бога как “ничто”: он не есть ни то, ни другое, ни третье, к нему неприменимы какие-либо определения.)

Чтобы опытно воспринять свою конечность, человек должен взглянуть на себя с точки зрения потенциальной бесконечности. Человек, чтобы осознать свое движение к смерти, должен взглянуть на свое конечное бытие как на целостность; он должен так или иначе быть вне его. А еще он должен уметь воображать бесконечность. Конечное Я стоит лицом к миру; конечный индивид обладает силой универсального соучастия; конечная свобода, которую являет собой человек, вовлечена во всеобъемлющую судьбу. Все структуры конечности вынуждают конечное сущее трансцендировать самого себя и именно поэтому осознавать себя как нечто конечное. Сила бесконечного самотрансцендирования является выражением принадлежности человека тому, что лежит за пределами небытия — то есть Самому-Бытию. Тот факт, что человек никогда не удовлетворен какой-либо стадией своего конечного развития; тот факт, что его не может удержать ничто конечное,

⁹⁸ *Тиллих П.* Систематическая теология. ТТ 1-2. С. 188.

хотя конечность — его судьба, — все это указывает на нерасторжимую соотнесенность всего конечного с Самим-Бытием (Богом). Само-Бытие являет себя конечному существу в бесконечном порыве конечного за свои пределы.

Ощущение человеком конечности собственного бытия, по Тиллиху, есть онтологическая тревога. Тревога как онтологическое качество столь же вездесуща, как и конечность. Тревога не зависит от какого бы то ни было особого объекта, который мог бы ее вызвать; она зависит только от той угрозы небытия, которая тождественна конечности. В этом смысле можно справедливо сказать, что объект тревоги — “ничто”, а ничто — это не “объект”. Объектов бояться. Можно бояться опасности, боли, врага, но боязнь можно преодолеть действием. А вот тревогу преодолеть нельзя, поскольку ни одно конечное сущее не может преодолеть собственной конечности. Тревога присутствует всегда, хотя зачастую и латентно. Тиллих указывает, что английское слово “anxiety” (тревога) и немецкое “Angst” (страх) происходят от латинского “angustiae”, что означает “узость”, “стесненность”, “зажатость”. Тревога ощущается именно как стесненность угрозой небытия. “Новое обретение смысла тревоги, — пишет Тиллих, — который удалось заново открыть совместными усилиями философии экзистенциализма, глубинной психологии, неврологии и искусства, является одним из достижений XX века. Стало очевидным, что страх как нечто соотносимое с определенным объектом и тревога как осознание конечности являются двумя радикально различающимися понятиями. Тревога онтологична, а страх

психологичен. Тревога — это самосознание конечного Я как конечного”.⁹⁹

Центральная категория конечности — время. Время относится к тем реалиям, которые всегда определяли смысловое поле мироощущения человека. В отношении проблемы времени Тиллих находится в традиции Отцов Церкви и в особенности Бл. Августина. У Отцов Церкви (в отличие от античных мыслителей) время постепенно отделяется от космической стихии и анализируется сквозь призму внутреннего мира. Августин писал: «В тебе, душа моя, измеряю я времена» (Исповедь, XI: 27, 36). Именно у Августина время окончательно отрывается от движения тел (земных и небесных) и претворяется в психологическую категорию — «растяжение души».

Загадочный характер времени, говорит Тиллих, завораживал и ставил в тупик всякого философа. Одни философы подчеркивали присущий времени негативный элемент, другие — позитивный. Негативность времени указывает на преходящность всего временного и на невозможность зафиксировать настоящий момент в том потоке времени, который никогда не останавливается. Время движется от прошлого, которого уже нет, к будущему, которого еще нет, через настоящее, являющееся не более чем движущейся границей между прошлым и будущим. “Быть” значит быть в настоящем. Но если настоящее иллюзорно, то бытие побеждается небытием. Невозможно сбросить со счетов тот факт, пишет Тиллих, что время “проглатывает” все, что оно создало, что новое становится старым и исчезает и что творческая эволюция в каждый миг сопровождается разрушением и распадом.

⁹⁹ Тиллих П. Систематическая теология. ТТ 1-2. С. 190-191.

Решение относительно смысла времени невозможно вывести из анализа времени.

Время, воспринимаемое в непосредственном опыте самосознания, соединяет в себе тревогу по поводу бренности с мужеством самоутверждения настоящего. Меланхолическое осознание движения небытия к бытию (а этой темой пронизана литература всех народов) более актуально тогда, когда мы переживаем предощущение собственной смерти. Тут имеет значение не сам страх смерти, то есть не момент умирания. Значима именно тревога по поводу того, что *придется* умереть: она-то и выявляет онтологический характер времени.

“Быть” означает также иметь пространство. Каждое сущее стремится обеспечить себя пространством и сохранить его для себя. Прежде всего это означает физическое местоположение, то есть пребывание в теле, на клочке земли, дома, в городе, в стране, в мире. А еще это означает “пространство” социальное, то есть призвание, сфера влияния, группа, исторический период, место в воспоминании и в предвидении грядущего, положение в структуре ценностей и смыслов. Не иметь пространства — значит не быть. Таким образом, во всех сферах жизни борьба за пространство является онтологической необходимостью. Это вытекает из пространственного характера конечного бытия и качества тварной благодати.

Но быть пространственным — значит еще и быть подчиненным небытию. Ни одно конечное сущее не обладает тем пространством, которое со всей определенностью было бы его собственным. Ни одно конечное сущее не может довериться пространству. И не только потому, что ему придется потерять то или иное пространство (в силу того, что

человек — “странник на земле”), но в конечном счете потому, что ему придется потерять всякое место, которое оно имело или могло бы иметь. Эта мысль выражена в мощном символе, использованном Иовом и псалмопевцем: “Место его не будет уже знать его”. Быть конечным — значит не иметь определенного места; значит в конце концов неизбежно потерять всякое место, а вместе с ним — и себя. Не иметь определенного и окончательного пространства означает предельную незащищенность. Быть конечным — значит быть незащищенным. Доказательством этого является опыт тревоги человека перед завтрашним днем; это выражено в тревожных попытках человека обеспечить себе безопасное пространство — физическое и социальное. Люди создают системы безопасности для того, чтобы защитить свое пространство. Но они могут лишь подавить свою тревогу, но не избавиться от нее, поскольку эта тревога предваряет ту окончательную “беспространственность”, которая имплицитно присуща конечности.

Причинность, подобно времени и пространству, также амбивалентна. Вопрос о причине сущего или события предполагает, что ни сущее, ни событие не обладают собственной силой для того, чтобы прийти в бытие. Вещи и события не обладают “из-себя-бытием”, что характерно лишь для Бога. Конечные вещи не являются причинами самих себя; они были “вброшены” в бытие (Хайдеггер). Вопрос “откуда?” универсален. Даже бог теизма, понимаемый как высшее сущее, должен задаваться вопросом о собственной причине, тем самым выявляя свое частичное небытие. Причинность имплицитно выражает неспособность чего бы то ни было остановиться на себе самом. Всякое сущее влекомо за свои пределы к собственной причине, а эта причина влекома за свои

пределы к своей причине, и так до бесконечности. Причинность служит мощным выражением бездны небытия во всем.

Человек — это творение. Его бытие случайно: само по себе необходимости оно не имеет, и потому человек осознает себя жертвой небытия. Та же самая случайность, которая вбросила человека в существование, может его оттуда и вытолкнуть. В этом аспекте причинное и случайное бытие суть одно и то же. Тот факт, что человек детерминирован причинно, делает его бытие случайным по отношению к нему самому. Тревога, в которой он осознает эту ситуацию, является тревогой по поводу необходимости его бытия. Его могло бы и не быть! Но тогда почему он есть? И почему он должен быть и дальше? Разумного ответа на эти вопросы нет. Это и есть именно та тревога, которая имплицитно заключена в осознании причинности как категории конечности.

Вопрос о неизменном и постоянном в нашем бытии является выражением тревоги по поводу утраты субстанции и самотождественности. У каждого сущего присутствует тревога о том, что его субстанция будет потеряна. Эта тревога относится как к постоянным изменениям, так и к окончательной утрате субстанции. Каждое изменение обнаруживает относительное небытие того, что изменяется. Изменяющейся реальности недостает субстанциальности, силы бытия, силы сопротивляться небытию. Именно эта тревога, полагает Тиллих, и вынуждала греков настойчиво и неустанно задаваться вопросом о неизменном. Самой радикальной формой этой тревоги является предощущение окончательной утраты как субстанции, так и акциденций. Опытное переживание человеком неизбежности смерти предваряет

полную утрату самотождественности. Вопрос о бессмертной субстанции души выражает глубинную тревогу в связи с этим предощущением.

Тиллиховский анализ бытия человека в отношении к категориям времени, пространства, субстанции и причинности — это блестящая экспликация экзистенциалистской категории “бытие-к-смерти”. Здесь он ближе к Хайдеггеру, который писал главным образом о тревоге человека в связи с его осознанием своего “движения” к смерти, нежели к Кьеркегору, который писал также о тревоге, заключенной в реализации человеком его моральной свободы.

То, в чем Тиллих радикально отличается от Хайдеггера, — это, как мы увидим, его тезис о том, что человеческая тревога смерти уравнивается или даже побеждается мужеством, будь это мужество веры во всемогущего Бога или то “мужество быть” во всяком человеке, которое может и не иметь выраженного религиозного характера. Для Хайдеггера экзистенциальное осознание человеком собственного “бытия-к-смерти” создает лишь возможность аутентичного индивидуального существования, которое противопоставляется безымянному и фальшивому существованию толпы, “всемству” среднего человека. В твердом принятии собственного движения к смерти, однако, согласно Хайдеггеру, тревога никоим образом не уменьшается.

Вопрос в том, можно ли творчество Тиллиха понять как следование экзистенциальной философии в его принятии тревоги в качестве непосредственного восприятия индивидом конечности собственного бытия и, более того, можно ли понять его онтологию как построенную именно на этой основе. Ясно, что его онтологические, теологические, этические, исторические, социальные воззрения

окрашены именно его восприятием тревоги как основополагающего психического опыта человека. Осознание человеком собственной смертности, его страх падения в состояние бессмысленности и моральной вины определяет, согласно Тиллиху, все истолкование мироздания, которое он воспринимает как “падшее” и “отчужденное” от “божественного основания”. Онтология Тиллиха антропологична (и в этом смысле экзистенциальна) в своём существе, поскольку он полагал, что бытие человека есть единственный ключ к бытию как таковому. Для Тиллиха, как и для Хайдеггера, человек есть то единственное «место», где бытие ему самому «разомкнуто».

§ 3. Бог как Бытие.

Вопрос о Бытии согласно Тиллиху, - это основной вопрос и философии и теологии. Непосредственно в теологическом измерении вопрос о бытии есть вопрос о Боге. “”Бог”, — говорит Тиллих, — это ответ на вопрос, имплицитно заключенный в конечности человека; этим именем названо то, что заботит человека предельно”.¹⁰⁰ В религиях и философских системах Бог – это высшее существо, создающее и устрояющее мир, дающее вещам, существам и людям их бытие, меру, назначение и закон. В религиозных учениях, объединённых принципом теизма, утверждается *личностное* бытие этого существа, его личное отношение (любовь) к сотворённым существам, его диалогическое самораскрытие в актах откровения; таким образом, учение о Боге имплицитно тезис о том, что бытие в своём абсолютном пределе и на вершине ценностной вертикали личностно.

Но Тиллих стремится отмежеваться от классического теизма..¹⁰¹

Он пишет: «Если вы начинаете с вопроса, существует ли Бог, вы никогда Его не достигнете; если же вы утверждаете, что Он существует, то вам еще труднее будет достичь Его, чем если бы вы отрицали Его существование. Бог, о существовании которого можно спорить, есть вещь в ряду других вещей внутри мира реальных предметов. Поэтому вполне обоснован вопрос о том, существует ли эта вещь, и столь же обоснован ответ, что она не существует. Достойно сожаления, когда ученые полагают, будто опровергают религию, если им удалось показать, что нет никаких доказательств, подтверждающих существование такого существа. На самом же деле они не только не опровергают религию, но оказывают ей большую услугу. Они вынуждают ее пересмотреть и заново обрести смысл понятия «Бог». К несчастью, многие теологи совершают ту же ошибку. Они начинают свою весть с утверждения, что существует высшее существо, называемое Богом, от которого они получили откровения, имеющие силу предписания. Это гораздо опаснее для религии, чем так называемые ученые-атеисты. Ведь подобные теологи делают первый шаг по пути, который с неизбежностью ведет к тому, что именуется атеизмом. Теологи, представляющие Бога высшим существом, которое сообщает кому-то нечто о Себе, с неизбежностью вызывает сопротивление тех, кому велят подчиниться авторитету этого сообщения».¹⁰²

Это не единственная «ересь» Тиллиха. В своём учении о божественном Абсолюте он, следуя за Бёме и Шеллингом, утверждал:

¹⁰⁰ Тиллих П. Систематическая теология. ТТ 1-2. С. 208.

¹⁰¹ К этому вопросу мы ещё вернёмся в параграфе, посвящённом теологии культуры.

¹⁰² Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 138-139.

Абсолют двойственен, он есть единство бытия и небытия, «божественная антибожественность». В метафизической глубине присутствует *демоническое*, и оно должно быть определено как «единство формообразующей и форморазрушающей силы», которое в условиях существования может проявляться в разорванном, искажённом виде. В результате демоническая искажённость в экзистенциальном понимается как имеющая основание в божественном, что позволяет Тиллиху, с одной стороны, полностью принимать христианскую доктрину творения, а с другой – утверждать реальность существования зла и бедствий в мире. При подобном подходе единственным неамбивалентным описанием Бога становится понимание его как Самого-Бытия, Глубины Бытия, Основания Бытия, Истока Бытия, Силы Бытия, - как предшествующего расколу сущностного и экзистенциального и, следовательно, всем категориям конечного существования. Не останавливаясь в данном случае на тонкостях теологических изысканий Тиллиха (это, на наш взгляд, задача историка теологии, а не философии), мы обратимся непосредственно к онтологической «оси» его теологии — теме «Бытие и Бог». Бытие Бога, с точки зрения Тиллиха, — это Само-Бытие. Бытие Бога нельзя понимать в качестве существования какого-либо сущего наряду с другими или над другими. Если Бог — *сущее*, то он подчинен категориям конечности, а особенно — времени и субстанции. Даже если его называют «высшим сущим» (в смысле «самым совершенным» или «самым могущественным»), то ситуация не меняется.¹⁰³ Превосходная степень в применении к Богу становится степенью уменьшительной. Возвышая его

¹⁰³ На этом была основана критика ереси арианства (учения о Логосе, который превыше божественной Троицы) в IV в. н.э.

над всеми прочими сущими, говорит Тиллих, превосходная степень помещает его на один уровень с прочими. Но многие теологи, по его мнению, применяя термин “высшее”, на самом деле имели в виду “абсолютное” — то, что находится на качественно ином, в отличие от уровня любых сущих, уровне (даже и уровня высшего сущего). А когда высшему существу приписывается неограниченная или безусловная сила и смысл, то оно перестает быть просто *бытием* и становится *Самим-Бытием*. “Многих ошибок в учениях о Боге, путаницы и апологетических слабостей, — пишет Тиллих, — можно было бы избежать, если бы Бог понимался прежде всего как Само-Бытие или как Основание Бытия. “Сила Бытия” — еще один способ выражения того же самого с помощью метафоры”.¹⁰⁴ Еще со времен Платона и Аристотеля было известно, пишет Тиллих, что понятие бытия как бытия или Самого-Бытия указывает на ту силу, которая внутренне присуща всему, на силу сопротивления небытию. Но все это зачастую игнорировалось, полагает он, особенно номиналистами и их современными последователями — аналитическими философами. Следовательно, можно говорить о том, что Бог — это сила бытия во всем и над всем, бесконечная сила бытия. А та теология, которая не осмеливается отождествить Бога с силой бытия, скатывается к монархическому монотеизму, ибо если Бог — это не Само-Бытие, то, значит, он подчинен ему точно так же, как Зевс подчинен року древнегреческой религии. Само-Бытие — это и есть его рок в той же мере, в какой оно является роком и всех остальных сущих. Но Бог — это его собственный рок; он “сам по себе”; он обладает “из-себя-бытием” (а

¹⁰⁴ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 139.

se). И это можно сказать о нем лишь в том случае, утверждает Тиллих, если он является Силой Бытия, если он является Самим-Бытием.

Как подчеркивалось в классической теологии, Бог находится вне противоположности сущности и существования. Рассуждая логически, Само-Бытие “предшествует” тому расколу, который характеризует конечное бытие; оно этому расколу “априорно”. Именно поэтому, полагает Тиллих, говорить о Боге как об универсальной сущности так же ошибочно, как и говорить о нем как о существующем. Если Бога понимать как универсальную сущность, как *форму всех форм*, то тогда он отождествляется с единством и совокупностью конечных потенциальностей, однако тогда он перестает быть силой основания во всех них и, следовательно, перестает трансцендировать их. Он излил всю свою созидательную силу в систему форм и он привязан к этим формам. Именно таков смысл пантеизма, полагает Тиллих.

С другой стороны, пишет Тиллих, огромные трудности сопряжены с попыткой говорить о Боге как о существующем. Чтобы сохранить ту истину, что Бог находится вне сущности и существования, но в то же время приводить доказательства существования Бога, Фома Аквинский вынужден был разграничить два вида божественного существования, отделив то существование, которое тождественно сущности, от того существования, которое сущности не тождественно. Но ведь такое существование Бога, которое не составляет единства с его сущностью, полагает Тиллих, является противоречием в терминах. Бог в этом случае перестает быть Богом, основанием бытия и смысла. Однако реально здесь произошло, по мнению Тиллиха, то, что Фома Аквинский объединил две различные традиции — с одной стороны, традицию Августина, согласно

которой божественное существование включено в божественную сущность, и, с другой стороны, традицию Аристотеля, согласно которой существование Бога выводится из существования мира, что затем приводит к утверждению (это уже второй шаг), будто его существование тождественно его сущности. А если так, то вопрос о существовании Бога невозможно задать. На него же невозможно и ответить. Если его задавать, это будет вопрос о том, что по самой своей природе выше существования, а следовательно, ответ (будь он положительным или отрицательным) будет содержать имплицитное отрицание природы Бога. Столь же атеистично утверждать существование Бога, как и отрицать его. Бог — это Само-Бытие, а не бытие. Встав на эту точку зрения, полагает Тиллих, можно будет сделать первый шаг в направлении решения той проблемы, которая обычно обсуждается в виде вопроса об имманентности и трансцендентности Бога. В качестве Силы Бытия Бог трансцендирует и всякое сущее и даже совокупность сущих, то есть мир. Само-Бытие находится вне конечности и бесконечности; в противном случае оно было бы обусловлено чем-то иным, нежели оно само, а реальная Сила Бытия находилась бы как вне его самого, так и вне того, что его обусловило. Само-Бытие бесконечно трансцендирует всякое конечное сущее. И здесь нет пропорции или градации между конечным и бесконечным. Здесь есть абсолютный разрыв, бесконечный “прыжок”. Но, с другой стороны, все конечное соучаствует в Самом-Бытии и в его бесконечности. В противном случае оно не обладало бы Силой Бытия. Оно было бы или поглощено небытием, или никогда не “выбралось” бы из небытия. Это двойственное отношение всех сущих к Самому-Бытию придает последнему двойственный характер. Называя его созидательным, мы

указываем на тот факт, что все соучаствует в бесконечной Силе Бытия. Называя его таким бытием, которому присущ характер “бездны”, мы указываем на тот факт, что все соучаствует в силе бытия конечным образом, что все сущие бесконечно трансцендированы их созидательным основанием.

Тиллих пишет: “Когда учение о Боге начинается с определения Бога как Самого-Бытия, в систематическую теологию вводится философское понятие бытия. Так было в самый ранний период христианской теологии. Так было и во всей истории христианской мысли.”¹⁰⁵ В теологической системе Тиллиха понятие бытия появляется в трех местах: в учении о Боге, где Бог назван бытием как таковым (Самим-Бытием) или Основанием Бытия или Силой Бытия; в учении о человеке, где проводится разграничение между сущностным и экзистенциальным бытием человека; и, наконец, в учении о Христе, где он назван проявлением Нового Бытия, актуализация которого является делом Божественного Духа.

Тиллих говорит о том, что классическая теология всегда пользовалась понятием “бытие”, однако оно критиковалось как с точки зрения номиналистской философии, так и с позиции персоналистской теологии. Он считает необходимым, учитывая ту первостепенную роль, которая отведена данному понятию в его системе, и ответить на критику, и в то же время и в то же время прояснить тот смысл, который обретает понятие “бытие” в зависимости от того, к чему именно оно прилагается.

Критика номиналистов и их последователей (к которым Тиллих причисляет неопозитивистов), по его мнению, основана на допущении,

что понятие бытия представляет собой высочайшую из возможных абстракций. Оно понимается в качестве того вида, которому подчинены все остальные виды — как в отношении универсальности, так и в отношении степени абстракции. Если бы “бытие” воспринималось именно так, полагает Тиллих, то номинализм действительно мог бы интерпретировать его так же, как он интерпретирует все универсалии, то есть как те “коммуникативные” понятия, которые указывают на отдельные вещи, но при этом не обладают своей собственной реальностью. Реальностью обладает только в полной мере отдельное (вещь здесь и сейчас). Универсалии - это средства коммуникации без какой-либо силы бытия (по мнению как “старых”, так и “новых” номиналистов). А если так, то бытие как таковое не обозначает ничего реального. Бог, если он существует, существует как нечто отдельное, и может, по мнению номиналистов, быть назван самым индивидуальным из всех сущих.

Ответом на этот аргумент, полагает Тиллих, является то, что понятие бытия не имеет того характера, который ему приписывает номинализм и неопозитивизм. Бытие, полагает Тиллих, — это не высшая абстракция, хотя оно и требует способности к радикальному абстрагированию. Оно является выражением опыта бытия в противовес небытию. Именно поэтому, как уже было сказано, оно может быть определено как Сила Бытия, сопротивляющегося небытию. Именно поэтому средневековые философы называли бытие основной *трансценденталией* по ту сторону универсального и отдельного. В этом смысле понятие бытия воспринималось одинаково Парменидом в Греции

¹⁰⁵ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 295.

и Шанкарой в Индии. В этом смысле его значение было заново открыто современными экзистенциальными философами — такими как Хайдеггер, Ясперс и Марсель. Это представление о бытии, полагает Тиллих, находится по ту сторону конфликта между номинализмом и реализмом (тем самым он четко идентифицирует себя с экзистенциальной философией XX века). Одно и то же слово, полагает Тиллих, если принимать его в качестве абстракции, будет пустейшим из всех понятий, но, если понимать его как Силу Бытия во всем, что обладает бытием, оно же станет самым осмысленным из всех понятий. Никакая философия, полагает Тиллих, не может устранить понятие бытия в этом последнем смысле. Оно может быть сокрыто под предпосылками и редуцирующими формулами, но оно все-таки предлежит основополагающим понятиям философствования. И все потому, что “бытие” остается содержанием, тайной и вечной *апорией* мышления. Никакая теология не может устранить понятие бытия как силы бытия. Никто не может их разделить. В тот самый момент, когда говорится, что Бог *есть* (или что он обладает бытием), встает вопрос, каким образом понимать его отношение к бытию. Единственно возможным, судя по всему, является тот ответ, что Бог — это Само-Бытие (в смысле Силы Бытия или силы преодолевать небытие).

Что касается «персоналистической теологии», то, пишет Тиллих, ее главный аргумент против использования категории бытия произведен от персонализма человеческого опыта священного, поскольку персоналистичность этого опыта выражена в личностных образах Бога и в личностном (“лицом к лицу”) отношении человека к Богу в живом благочестии. Этот персонализм, по мнению Тиллиха, ярче всего проявлен в библейских религиях (христианстве, иудаизме, исламе). Он скрупулезно

анализирует эту проблему в книге “Библейская религия и поиск Абсолютной реальности” (См. “Biblical Religion And Search For The Ultimate Reality”. Chicago University Press, 1955). В противоположность многим восточным (буддизм, брахманизм, джайнизм, даосизм) религиям и неоплатоническому, а также и христианскому мистицизму вопрос о бытии эксплицитно в Библейских религиях, по мнению Тиллиха, не поднимается. Радикальное отличие библейского персонализма от философской онтологии он представляет без компромиссов. В книге подчеркивается, что формально в библейской литературе нет каких-либо онтологических поисков. В то же время необходимость *задавать онтологический вопрос* воспринимается с абсолютной серьезностью. В библейской религии эксплицитного онтологического мышления, как уже говорилось, нет. Однако там нет ни одного такого символа и ни одного такого теологического понятия, которые не имели бы онтологических импликаций. Только искусственные интеллектуальные барьеры, полагает Тиллих, могут помешать взыскующему сознанию задаваться вопросом о бытии Бога, о разрыве между сущностным и экзистенциальным бытием человека и о Новом Бытии во Христе.

Глава III. Существование как отчуждение.

§ 1. Сущностное и экзистенциальное бытие.

В этой главе мы должны рассмотреть важнейший аспект онтологии Тиллиха – проблему *существования* в различных её аспектах. Понятие «существование» равно важно для экзистенциальной философии и христианской антропологии. Во II томе «Систематической теологии» Тиллих со свойственной ему скрупулёзностью исследует это понятие в истории философской и теологической мысли. Философская и теологическая мысль, полагает Тиллих, неизбежно должны установить различие между сущностным (эссенциальным) и экзистенциальным бытием. В любой философской системе существует указание (иногда только имплицитное) на то, что различие это осознаётся. Всякий раз, когда идеальное противопоставляется реальному, истина — заблуждению, добро — злу, искажённость сущностного бытия не только предполагается, но и судится сущностным бытием.

С этимологической точки зрения, говорит Тиллих, коренной смысл глагола “to exist”, “существовать” (*existere* по-латыни) — “стоять вне”. Сразу же напрашивается вопрос: “Стоять вне чего?” Общим ответом на вопрос о том, вне чего же мы стоим, будет то, что стоим мы вне бытия. “Вещи существуют” означает то, что они обладают бытием и стоят вне ничто. Но от греческих философов, говорит Тиллих, мы научились тому, что небытие может быть понято двояко, то есть и как “*ouk on*” (абсолютное небытие), и как “*te on*” (относительное небытие). Существование, “стояние вне”, относится к небытию в обоих этих

смыслах. Если мы говорим, что нечто существует, то тем самым утверждаем, что это нечто можно найти (непосредственно или опосредованно) в совокупном составе реальности. Оно стоит вне пустоты абсолютного небытия. Однако метафора “стоять вне” подразумевает и что-то вроде “стоять в”. Только то, что в каком-то отношении “стоит в”, может стоять и “вне”. Если мы говорим, что все существующее стоит вне абсолютного небытия, то это значит, что оно одновременно находится как в бытии, так и в небытии. Оно еще не целиком выступило из небытия, не стоит вне его полностью. Все существующее, как уже было сказано, конечно и является смешением бытия и небытия. А если так, то существовать — значит стоять вне своего собственного небытия. Но “существовать” означает “стоять вне” абсолютного небытия, в то же время в нем оставаясь: оно означает конечность, единство бытия и небытия. “Существовать” означает также и “стоять вне” относительного небытия, в то же время в нем оставаясь: оно означает актуальность, единство актуального бытия и сопротивления ему. Но в каком бы из этих двух смыслов мы ни понимали небытие, говорит Тиллих, существование в любом случае означает стояние вне небытия.

Раскол целостности реальности, выраженный термином “существование”, является одним из самых ранних открытий человеческой мысли. Попробуем кратко изложить взгляды Тиллиха на эту проблему. Задолго до Платона дофилософский и философский ум опытно познал два уровня реальности. Мы можем назвать их “сущностным” (“эссенциальным”) и “экзистенциальным” уровнями. Орфики, пифагорейцы, Анаксимандр, Гераклит и Парменид пришли к своим учениям через осознание того, что мир, который они встретили,

лишен предельной реальности. Но только у Платона контраст между сущностным и экзистенциальным становится онтологической и этической проблемой. Существование для Платона, как мы знаем, — это область чистого мнения, заблуждения и зла. Оно лишено подлинной реальности. Истинное бытие — это сущностное бытие, и присутствует оно в области вечных идей, то есть сущностей. Чтобы достичь сущностного бытия, человек должен подняться над существованием. Он должен вернуться в ту сферу сущностного, откуда “выпал” в существование. Таким образом, существование человека, его “стояние вне” потенциальности, оценивается как его “выпадение” из того, чем он является сущностно. Потенциальное сущностно, а существовать, то есть стоять вне потенциальности, значит быть лишенным истинной сущностности. Это не полная утрата, поскольку человек все еще остается в своем потенциальном или сущностном бытии. Он помнит о нем и благодаря этой своей памяти соучаствует в истине и в благе. Он “стоит” и в сфере сущностей и вне ее.

Такое отношение к существованию в позднеантичном мире преобладало, несмотря на попытку Аристотеля преодолеть раскол между сущностью и существованием посредством своего учения о динамической взаимосвязанности формы и материи во всем. Однако протест Аристотеля, говорит Тиллих, не мог увенчаться успехом отчасти из-за социальных условий поздней античности, а отчасти потому, что сам Аристотель в своей “Метафизике” противопоставляет целокупность реальности вечной жизни Бога, то есть его самопознанию. Соучастие в жизни Бога требует возвышения ума до уровня *actus purus* того

божественного бытия, которое превыше всего, что перемешано с небытием.

Философы-схоласты, говорит Тиллих, (включая как находящихся под влиянием Платона францисканцев, так и находящихся под влиянием Аристотеля доминиканцев) признали контраст между сущностью и существованием в отношении мира, но не в отношении Бога. В Боге нет различия между сущностным (эссенциальным) и экзистенциальным бытием. Этим подразумевается, что раскол не имеет предельной действительности и что он не распространяется на основание Самого-Бытия. Бог вечно таков, каков он есть. Это было выражено в той Аристотелевой формуле, согласно которой Бог есть *actus purus* без потенциальности. Логическим следствием этого представления стало бы отрицание “Бога живого” в том виде, в каком он отображен в библейской религии. Однако намерение схоластов было совсем не таким. Тот акцент на божественной воле, который ставился Августином и Скотом Эриугеной, сделал это невозможным. Но если Бог символизирован как воля, то термин *actus purus* очевидно неадекватен. Воля подразумевает потенциальность. Тиллих полагает, что реальный смысл схоластической доктрины можно было бы выразить в том постулате, что сущность, существование и их единство должны прилагаться к Богу символически. (Именно такой смысл Тиллих считает верным и это соответствует его собственной концепции). Бог не подвержен конфликту между сущностью и существованием. Он не является сущим наряду с другими сущими, поскольку в таком случае его сущностная природа трансцендировала бы его самого так же, как это происходит со всеми конечными сущими. Но не является он и сущностью всех сущностей, универсальной сущностью,

поскольку это лишило бы его силы само-актуализации. Его существование, его “стояние вне” его же сущности и есть выражение его сущности. Он актуализирует себя сущностно; он выше разрыва между сущностью и существованием. А вот универсум этому разрыву подвержен. И только Бог “совершенен” (а “совершенству” было дано точное определение: быть совершенным — значит находиться по ту сторону раскола между сущностным и экзистенциальным бытием). Человек и его мир таким совершенством не обладают. Их существование стоит вне их сущности как “падение”. В этом пункте, говорит Тиллих, платоническая и христианская оценки существования совпадают.

Этот подход, по мнению Тиллиха, изменился тогда, когда в эпоху Возрождения и Просвещения возникло новое ощущение существования; разрыв между сущностью и существованием углублялся все больше и больше. Существование стало тем местом, куда человек призван для того, чтобы осуществлять контроль над Вселенной и ее преобразовывать. Сущностные вещи были его материалом. “Стояние вне” своего сущностного бытия было уже не падением, но способом актуализации и осуществления потенциальностей того или иного человека. В своей философской форме, полагает Тиллих, этот подход может быть назван “эссенциалистским”. В этом смысле существование, так сказать, поглощается сущностью. Сущностные вещи и события — это актуализация сущностного бытия в прогрессивном развитии. Есть некие временные недостатки, но нет экзистенциального раскола в том виде, в каком он выражен в мифе опадении. Человек в существовании таков же, как и в сущности, — это микрокосм, в котором соединены силы Вселенной; это носитель созидательного и критического разума; это

строитель своего мира и творец себя как актуализации своей потенциальности. Воспитание и политическая организация преодолеют отставание существования от сущности.

Однако вполне осуществлен эссенциализм был, по мнению Тиллиха, лишь в классической немецкой философии (в частности, в системе Гегеля). Причиной тому был не только всеобъемлющий и последовательный характер гегелевской системы, но еще и то, что Гегель осознавал экзистенциальную проблему и пытался включить элементы существования в свою универсальную систему сущностей. Он поместил небытие в самый центр своей философии; он подчеркивал роль страсти и интереса в историческом развитии; он создал такие понятия, как “отчуждение” и “несчастное сознание”; он сделал свободу целью универсального процесса существования; он даже ввел в рамки своей системы христианский парадокс. Однако он не позволял всем этим экзистенциальным элементам подрывать эссенциальную структуру своего мышления. Небытие было побеждено в целокупности системы; история подошла к своему концу; свобода стала актуальной; парадокс Христа утратил свой парадоксальный характер. Существование — это логически необходимая актуальность сущности. Между ними нет разрыва, а переход от одного к другому вовсе не скачкообразен (и это при гегелевской теории “скачков”!). Этот всеобъемлющий характер гегелевской системы, полагает Тиллих, сделал ее поворотным пунктом в долгой борьбе между эссенциализмом и экзистенциализмом. Гегель был классическим представителем эссенциализма потому, что он приложил ко Вселенной учение схоластов о том, что Бог находится по ту сторону сущности и существования. Разрыв преодолевается не только вечно в

Боге, но и исторически в человеке. Мир — это процесс божественной самореализации. Здесь нет ни разрыва, ни предельной неопределенности, ни риска, ни опасности утратить себя тогда, когда сущность актуализируется в существовании. Знаменитое положение Гегеля о том, что все существующее разумно, отнюдь не выражает абсурдного оптимизма по поводу разумности человека. Гегель, разумеется, не верит в то, что люди разумны и счастливы. Нет, в этом положении выражена вера Гегеля в то, что, несмотря на все неразумное, разумная или сущностная структура бытия провиденциально актуализирована во Вселенной. Мир — это самореализация божественного ума; существование — это выражение сущности, а не выпадение из нее.

Экзистенциализм XIX и XX веков, говорит Тиллих, возник как протест против совершенного эссенциализма Гегеля. (Понятие “экзистенциализм” Тиллих здесь трактует очень широко: оно включает в себя всю традицию “антиэссенциалистского” мышления соответствующего периода).¹⁰⁶ Представители экзистенциализма, среди которых были и ученики Гегеля, критиковали не какую-то отдельную особенность его мышления; они были заинтересованы не в исправлении его философии, но ополчились на эссенциалистскую идею как таковую, а вместе с ней — и на все новейшее представление человека о самом себе. Их наступление было и остается бунтом против самоинтерпретации человека в индустриальном обществе. Непосредственное наступление на Гегеля шло с нескольких сторон. Тиллих выделяет основных бунтарей: Шеллинг, Шопенгауэр, Кьеркегор и Маркс. В “Систематической

¹⁰⁶ Следует сказать, что, как ни странно, у Тиллиха не было четкого представления о том, что такое экзистенциальная философия. Например, в книге «Теология культуры»

теологии” он не останавливается подробно на их концепциях. Достаточно сказать, пишет он, что в 1830-50-е годы готовилась историческая судьба и культурное самовыражение западного мира в XX веке. Тиллих стремится показать сам характер экзистенциального переворота и сопоставить выработанный в его ходе смысл существования с теми религиозными символами, которые указывают на человеческую бедственность.

Общим пунктом всех экзистенциалистских нападок является то, что экзистенциальная ситуация человека — это состояние отчуждения от его сущностной природы. Гегель это отчуждение осознавал, но он верил, что оно уже преодолено и что человек примирился со своим подлинным бытием. Согласно всем представителям экзистенциализма, эта вера и была коренной ошибкой Гегеля. Примирение есть нечто предварительное и ожидаемое, но никак не данное и реальное. Мир не примирён — ни в индивиде (как это показывает Кьеркегор), ни в обществе (как это показывает ранний Маркс), ни в жизни как таковой (как показывают Шопенгауэр и Ницше). Существование есть отчуждение, а не примирение; существование — это обесчеловечивание, а не выражение сущностной человечности. Существование — это такой процесс, в ходе которого человек становится вещью и перестает быть личностью. История являет собой не божественное самопроявление, но череду непримиримых конфликтов, угрожающих человеку саморазрушением. Существование человека наполнено тревогой и находится под угрозой бессмысленности. Все сторонники экзистенциализма сходятся в таком понимании человеческой бедственности и потому противостоят

он пишет: «Экзистенциальная философия представляется специфически немецким творением» (См. *Тиллих П. Избранное. Теология культуры.* С.291).

гегелевскому эссенциализму. Они чувствуют, что он представляет собой попытку скрыть правду об актуальном состоянии человека.

Тиллих считает неправомерным разграничение между атеистическим и религиозным экзистенциализмом. Лишь по внешней форме, полагает он, можно выделить таких представителей философии существования, которых можно было бы назвать “атеистами” (по крайней мере, в соответствии с их намерениями); есть и такие, которых можно назвать “теистами”. Однако в реальности, полагает Тиллих, нет ни атеистического, ни теистического экзистенциализма. Экзистенциализм дает анализ того, что, в соответствии с его представлениями, существует. Он показывает контраст между эссенциальным описанием и экзистенциальным анализом. Экзистенциализм, полагает Тиллих, разрабатывает подразумеваемый существованием вопрос, но даже и не пытается дать на него ответ — ни в атеистических, ни в теистических терминах. Какие бы философы существования ни давали ответы, они их дают в терминах тех религиозных или квазирелигиозных традиций, которые отнюдь не выводятся из их экзистенциального анализа. Паскаль выводит свои ответы из августиновской традиции, Кьеркегор — из лютеранской, Марсель — из томистской, Достоевский — из православной. Или же ответы выводятся из гуманистических традиций, как это имело место у Маркса, Сартра, Ницше, Хайдеггера, Ясперса и Камю. Ни один из них не мог бы вывести ответы из собственных вопросов. Ответы гуманистов, полагает Тиллих, черпаются из скрыто религиозных источников. Они имеют отношение к предельной заботе или вере, хотя и облечены в секулярные одежды. А если так, полагает Тиллих, то разделение экзистенциализма на атеистический и религиозный

несостоятельно. Экзистенциализм — это анализ человеческой бедственности. И ответы на вопросы, подразумеваемые бедственностью человека, — это ответы религиозные независимо от того, явные они или скрытые.

Тиллих вполне «традиционно» разграничивает понятия “экзистенциальный” и “экзистенциалистский”. Первое относится к позиции человека¹⁰⁷, а второе — к философской школе. Противоположностью экзистенциального является отстраненное; противоположностью экзистенциалистского — эссенциалистское. В экзистенциальном мышлении объект в него вовлечен. В неэкзистенциальном мышлении объект отстранен. По самой своей природе, говорит Тиллих, теология экзистенциальна; наука по самой своей природе неэкзистенциальна. А философия объединяет элементы их обеих. По своим намерениям философия неэкзистенциальна, но в реальности она представляет собой непрестанно меняющееся сочетание элементов вовлеченности и отстраненности. Но вовлеченность и отстраненность — это полюса, а не противоборствующие альтернативы; экзистенциального анализа без неэкзистенциальной отстраненности не бывает.

Христианство, с точки зрения Тиллиха, посредством четкого контраста указывает на экзистенциальную ситуацию человека, потому что Христос, Мессия, — это тот, кто, как предполагается, должен принести “новый эон”, универсальное возрождение, новую реальность. Новая реальность предполагает наличие старой реальности, а эта старая

¹⁰⁷ Как мы выяснили во Введении, понятие «экзистенциальный» может относиться и к философской школе — в большинстве случаев это даже более корректно, чем

реальность, согласно пророческим и апокалиптическим описаниям, представляет собой состояние отчужденности человека и его мира от Бога. Этим отчужденным миром правят структуры зла, символами которых являются демонические силы. Они властвуют над душами отдельных людей, над народами и даже над природой. Они порождают тревогу во всех ее формах. Задача Мессии — одолеть их и установить ту новую реальность, из которой будут исключены силы деструкции.

Экзистенциализм, полагает Тиллих, дал анализ “старого зона”, то есть бедственности человека и его мира в состоянии отчуждения. Предлагая такой анализ, экзистенциализм выказывает себя естественным союзником христианства. Тиллих пишет: “Иммануил Кант однажды сказал, что математика — это удачное приобретение человеческого разума. Подобным же образом можно сказать и то, что экзистенциализм — это удачное приобретение христианской теологии. Он помог заново открыть классическую христианскую интерпретацию человеческого существования; всякая теологическая попытка сделать это не возымела бы такого же действия”.¹⁰⁸ По мнению Тиллиха, этим положительным качеством обладают не только экзистенциалистская философия, но и глубинная психология, литература, поэзия, драматургия, изобразительное искусство. Во всех этих сферах имеется огромное множество такого материала, который теолог мог бы использовать и организовать для того, чтобы попытаться представить Христа в качестве ответа на вопросы, подразумеваемые существованием. В ранние века христианства подобную миссию брали на себя преимущественно монашествующие

«экзистенциалистский»: последнее с полным основанием можно отнести только к Сартру и его последователям.

¹⁰⁸ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 310.

теологи, которые изучали самих себя и членов своих небольших общин столь проникательно, что среди современных проникновений в человеческую бедственность почти нет таких, которых бы они не предвосхитили. Однако эта традиция была утрачена под воздействием философии и теологии чистого (рационального) сознания, представленных прежде всего картезианством и кальвинизмом. Невзирая на все их различия, полагает Тиллих, они оказались союзниками в деле подавления бессознательных или полусознательных сторон человеческой природы, тем самым воспрепятствовав глубокому пониманию экзистенциальной бедственности человека (и это несмотря на учение Кальвина о всецелой порочности человека и на августинианство картезианской школы). Заново открывая те элементы природы человека, которые подавлялись психологией сознательности, экзистенциализм и современная теология могли бы стать союзниками и проанализировать характер существования во всех его проявлениях — как бессознательных, так и сознательных.

Но вернемся к сущности и существованию. Как мы уже выяснили, оба термина (сущностное и экзистенциальное), в высшей степени амбивалентны. Сущность может означать природу вещи без какой-либо ее оценки; она может означать и те универсалии, которые характеризуют вещь; она может означать и те идеи, в которых соучаствуют существующие вещи; она может означать и ту норму, в соответствии с которой нужно судить о вещи; она может означать изначальную благость всего сотворенного; и наконец, она может означать образцы всех вещей в божественном уме. И все-таки базовая амбивалентность понятия сущность заключена в колебании его смысла между эмпирическим и

оценочным. Сущность как природа вещи или как то качество, в котором вещь соучаствует, или как универсалия обладает одним характером.

Сущность как то, от чего бытие “отпало”, сущность как истинная и неискаженная природа вещей обладает другим характером. Во втором случае сущность — это основа оценочных суждений, тогда как в первом случае сущность есть тот логический идеал, который достигается через абстракцию или интуицию без вмешательства оценки.

Почему, спрашивает Тиллих, двойственность сохраняется в философии со времен Платона? Ответ на этот вопрос, по его мнению, заключен в амбивалентном характере существования, которое и выражает бытие, и в то же время ему противоречит. Сущность как то, что делает вещь тем, *что* она есть (*ousia*), имеет чисто логический характер; а сущность как то, что в несовершенном и искаженном виде являет себя в вещи, несет на себе печать оценки. Сущность наделяет силой *и* оценивает то, что существует. Она дает ему силу бытия, но в то же время и противостоит ему в качестве повелевающего закона. Там, где сущность и существование едины, там нет ни закона, ни суждения. Однако существование не объединено с сущностью, а потому закон противостоит всем вещам.

Понятие существования, говорит Тиллих, также амбивалентно: оно также имеет различные значения. Оно может означать возможность обнаружения вещи в целостности бытия; оно может означать и актуальность того, что в сфере сущностей потенциально; оно может означать и “падший мир”; оно может означать и такое мышление, которое осознает собственные экзистенциальные условия или полностью отвергает сущность. Все, что существует, то есть “выступает” из

состояния чистой потенциальности, является чем-то большим, чем оно является в состоянии чистой потенциальности, и чем-то меньшим, чем оно могло бы быть в силу своей сущностной природы. У некоторых философов (особенно у Платона) превалирует негативное суждение о существовании: благо тождественно сущностному, а существование ничего к этому не прибавляет. У других же философов (особенно заметно это у Оккама) превалирует позитивное суждение о существовании. Все реальное существует, по мнению номиналистов, а сущностное — не более чем отражение существования в человеческом сознании. Благо — это самовыражение высшего из существующих, то есть Бога, и оно извне налагается на других существующих. Тиллих выделяет и третью группу философов (самый великий из них — Аристотель): у них превалирует срединный подход. Актуальное реально, но сущностное наделяет его силой бытия, а в высшей сущности потенциальное и актуальное едины.

Христианская теология, говорит Тиллих, всегда использовала разграничение между сущностным и экзистенциальным бытием и преимущественно следовала тому пути, который ближе к Аристотелю, чем к Платону. И это неудивительно. В противоположность Платону, христианство делает акцент на существовании в терминах его создания Богом, а не Демиургом. Существование — это осуществление творения; существование придает творению его позитивный характер.

Тиллих понимает, что целостное рассмотрение отношения сущности к существованию тождественно всеобъемлющей теологической системе. То разграничение между сущностью и существованием, которое в религиозном смысле является разграничением между сотворенным и актуальным миром, представляет собой костяк всего корпуса

теологического мышления. (Это рассматривается в каждой из частей теологической системы).

§ 2. Переход от сущности к существованию.

В христианской теологии переход от сущности к существованию, полагает Тиллих, обозначается символом “падения”, который по своему смыслу трансцендирует миф о падении Адама и имеет универсальное антропологическое значение. “Библейский буквализм, — пишет Тиллих, — оказал христианству дурную услугу тем, что отождествил христианское акцентирование символа Падения с буквалистской интерпретацией истории Бытия. Влияние буквализма осложнило апологетическую задачу христианской церкви. Теология должна ясно и неамбивалентно представлять “Падение” в качестве символа универсальной человеческой ситуации, а не в качестве события, которое случилось “однажды””.¹⁰⁹

Для того чтобы сделать такое понимание более определенным, Тиллих использует в своей теологической системе выражение “переход от сущности к существованию”. Здесь он, по его мнению, оказывается на “полпути” к демифологизации мифа о падении: уже устранен элемент “однажды”. Однако демифологизация эта, полагает он, еще не полна, поскольку выражение “переход от сущности к существованию” все еще содержит в себе временной элемент. А если мы говорим о божественном во временных терминах, по Тиллиху, то говорим все-таки на языке мифологии. Однако в рассуждении о божественном (увы!) достичь полной демифологизации невозможно. Когда Платон описывал переход от сущности к существованию, он прибегал к мифологической форме выражения (когда речь шла о падении души). Он знал, что существование есть не сущностная необходимость, но факт, а поэтому историю “падения

души” следует излагать с помощью мифологических символов. Если бы Платон считал, что существование является логической импликацией сущности, то и само существование предстало бы в качестве сущностного. Говоря символически, грех тогда бы рассматривался в качестве чего-то сотворенного, в качестве необходимого следствия сущностной природы человека.

В этом пункте, полагает Тиллих, как идеализм, так и натурализм (материализм) противостоят христианскому (и платоническому) символу падения. В системе Гегеля (как и в других идеалистических системах), падение было сведено к различию между идеальностью и реальностью, а потому реальность рассматривалась в качестве того, что указывает на идеал. Падение — это не разрыв, а несовершенное осуществление. Оно или приближает осуществление в историческом процессе, или уже осуществлено в принципе в настоящий период истории. Материализм же (равно как идеализм) отрицает переход от сущности к существованию, но, так сказать, с другого конца. Такие символы, как падение, описания человеческой бедственности, и такие понятия, как “отчуждение” и “человек против самого себя”, резко и даже цинично отвергаются.

“Переход от сущности к существованию, — пишет Тиллих, — это исходный факт. Это не первый факт во временном смысле и не факт помимо или прежде других фактов, но это именно то, что придает действительность каждому факту. Он актуален в каждом факте. Мы действительно существуем, а с нами существует и наш мир. Это — исходный факт. Он означает, что переход от сущности к существованию — это универсальное качество конечного бытия. Это не какое-то событие

¹⁰⁹ Тиллих П. Систематическая теология. ТТ 1-2. С. 312.

прошлого, поскольку этот переход онтологически предшествует всему, что происходит во времени и пространстве. Он *устанавливает* условия пространственного и временного существования”.¹¹⁰ Трудность, продолжает Тиллих, здесь заключается в том, что состояние сущностного бытия — это не та актуальная стадия человеческого развития, которая может быть познана прямо или опосредованно. Сущностная природа человека присутствует на всех стадиях его развития, хотя и присутствует она в экзистенциальном искажении. В мифах и догмах сущностная природа человека проецировалась в прошлое и представала в виде “истории прежде истории”, символизируемой золотым веком или раем. Тиллих описывает это состояние посредством метафоры “спящая невинность”. Оба термина этого словосочетания указывают на нечто такое, что предшествует актуальному существованию. Это “нечто” обладает потенциальностью, но не актуальностью. Оно не имеет места, оно *ou topos* (утопия). Оно не имеет времени, предшествует временности; оно супраисторично.

Состояние “спящей невинности” устремлено к выходу за собственные пределы. Если мы зададимся вопросом о том, что именно влечет спящую невинность к выходу за свои пределы, то ответ будет: “свобода”. Человек не только конечен (как всякое сущее); он еще и осознает свою конечность. Это осознание и есть “тревога”. В 30-е — 40-е годы XX столетия “тревога” стала ассоциироваться с немецким и датским словом *Angst*, которое (как мы уже говорили), в свою очередь, происходит от латинского *angustiae* — теснота, узость, зажатость. Благодаря Сёрену Кьеркегору, говорит Тиллих, слово *Angst* стало

¹¹⁰ Тиллих П. Систематическая теология. ТТ 1-2, С. 319.

центральным понятием экзистенциализма. Оно выражает осознание человеком своей конечности — осознание того, что бытие в нем перемешано с небытием, что бытие испытывает угрозу небытия. Все творения движимы тревогой, потому что конечность и тревога — это одно и то же. Но эта тревога, которая человека изолирует, обрекая его на одиночество, есть тем его свобода. Тревога — онтологический элемент свободы. Можно, говорит Тиллих, назвать свободу человека “свободой в тревоге” или “тревожной свободой”.

Лейтмотив мифа о трансцендентном Падении — трагически-универсальный характер существования. Смысл мифа заключается в том, что само устройство существования подразумевает переход от сущности к существованию. Индивидуальный акт экзистенциального отчуждения не является изолированным актом изолированного индивида; это акт той свободы, которая тем не менее включена в универсальную судьбу существования. В каждом индивидуальном акте проявляет себя отчужденный или падший характер бытия.

§ 3. Отчуждённое существование.

Отчуждение, господствующее в мире, описывается большинством течений современной философии. В самом общем виде отчуждение можно определить как отношение между субъектом и какой-либо его функцией, складывающееся в результате разрыва их изначального единства. Это отношение ведет к обеднению природы субъекта и к изменению, извращению, перерождению природы отчужденной функции. Что касается «секулярной» философии и «секулярного» мышления XX века, то здесь на понимание отчуждения оказали огромное влияние

концепции Гегеля и Маркса. Гегель понимал отчуждение как «овнешнение» мирового разума в природе и истории, Маркс — как опредмечивание сущностных сил человека. В философии XX века говорилось главным образом о тех формах отчуждения, субъектом которых является человек, частично или полностью лишенный своих сущностных характеристик и тем самым утративший свою природу, “обесчеловеченный”. Философы антисциентистского (персоналистического) направления усматривают источник отчуждения в самодовлеющей технике, но не только в ней: с техникой неразрывно связана рационалистическая философия. Утверждается, что принятие установок рационализма, концепций объективного времени и объективной истины заставляет человека жить не по субъективным нормам “жизненного мира” (Гуссерль), а по законам “научной картины мира”, что и является причиной отчуждения. Вот что писал об отчуждении в современном мире, например, Э. Фромм: “Конкретные связи одного индивида с другим утратили ясный человеческий смысл, приобрели характер манипуляций, где человек используется как средство... Не только экономические, но и личные отношения между людьми приобрели тот же характер отчуждения: вместо человеческих отношений они стали напоминать отношения вещей. Личность ощущает себя во всех отношениях чуждой, она становится отчужденной от себя самой. Она не чувствует себя центром своего мира, создателем своих собственных действий. В наши дни средства словно превратились в цель, и не только “Бог умер”, как утверждал в XIX веке Ницше, но и человек умер, а живы только организации и машины”.¹¹¹ В сочинениях многих

¹¹¹ Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990. С. 106-107.

философов экзистенциального направления в качестве враждебного человеку рассматривается всякое опредмечивание, неизбежно осуществляемое людьми в процессе их деятельности и неизбежно превращающее результаты этой деятельности, а также всех людей, в нечто ущербное, чуждое самим себе. Иначе говоря, сам предметный мир человека таков, что он несет отчуждение. Категория “In-Der-Welt-Sein” (“бытие-в-мире”) Хайдеггера понимается в этом контексте как такое отчуждение личности от общества, которое является другой стороной отворачивания человека к самому себе и к предметному миру вообще, сартровой “тошноты”. Хайдеггер, различая “подлинное” и “неподлинное” бытие, рассматривал отчуждение как форму существования человека в мире повседневности. В этом смысле отчуждение неустранимо и оно само является *условием прорыва* к “подлинному” бытию. Хайдеггер наиболее близок религиозным концепциям отчуждения, где отчуждение понимается как сама тварность мира и человека, грехопадение или богооставленность. Не случай но Хайдеггер использует такие понятия, как “брошенность”, “падение в мир вещей”, “бытие-в-мире” и т.д.

Большинство религиозных мыслителей XX века (причем не только христианских мыслителей) восприняли философское понятие отчуждения именно как коррелят богословских представлений о богооставленности, тварности и греховности. Таким образом, в представлении христианских теологов философия XIX и XX столетий проясняет на секулярном языке то, что христианской теологии давно известно. “Состояние существования, — пишет Тиллих, — это состояние отчуждения. Человек отчужден от основания своего бытия, от других сущих и от самого себя. Переход от сущности к существованию имеет своим результатом

личностную вину и универсальную трагедию. ... Отчуждение указывает на базисную характеристику бедственности человека. Человек, каким он существует, — это не тот человек, каким он является сущностно и каким он должен быть. Он отчужден от своего истинного бытия. Глубина термина “отчуждение” объясняется той его импликацией, согласно которой человек сущностно принадлежит тому, от чего он отчужден.”¹¹²

Отчуждение как философский термин принадлежит Фихте и Гегелю. Само полагание предметности Фихте обозначил как отчуждение (Entfremdung). Тиллих полагает, что первым был Гегель — но даже не в его учении о природе как об отчужденном духе: Тиллих указывает на тексты Фихте и ранние фрагменты Гегеля, где они описывают жизненные процессы как такие, которым было присуще изначальное единство, нарушенное из-за расщепления на субъектность и объектность и из-за замены любви законом. Тиллих полагает, что именно это понятие отчуждения Гегеля (а не то, которое содержится в его философии природы) было использовано против него некоторыми его последователями (в особенности — Марксом). Они отвергли тот тезис Гегеля, согласно которому отчуждение преодолено примирением в истории. Индивид отчужден и не примирен; общество отчуждено и не примирено; существование человека — это отчуждение. По мнению Тиллиха, Маркс, Штирнер и Фейербах (а не только Кьеркегор) стали революционерами, взбунтовавшимися против того мира, который существовал, и были экзистенциалистами задолго до XX века.

Отчуждение (в том смысле, в котором его использовали антигегельянцы) указывает на базисную характеристику бедственности

¹¹² Тиллих П. Систематическая теология. ТТ 1-2. С. 326-27.

человека. “История сотворения мира, изложенная в первой-третьей главах Книги Бытия, — пишет Тиллих, — является глубочайшим и безгранично богатым выражением осознания человеком его экзистенциального отчуждения, а также предлагает схему трактовки перехода от сущности к существованию”.¹¹³ Из всех аспектов космического учения о Бытии, напоминает Тиллих, именно учение о “первородном грехе” подвергалось самым яростным нападкам еще с конца XVIII века. Понятие “первородного греха” стало первым объектом критики во времена Просвещения, а его отрицание — одним из самых прочных бастионов современного гуманизма. Та ярость, с которой современное сознание борется с идеей “первородного греха”, объясняется, по мнению Тиллиха, двумя причинами. Во-первых, мифологическая форма этой идеи воспринималась *буквально* как ее противниками, так и ее защитниками, а потому и была неприемлема для пробуждающегося историко-критического мышления. Во-вторых, учение о “первородном грехе” как бы подразумевало негативную оценку человека, что радикально противоречило тому новому ощущению жизни и мира, которое складывалось в индустриальном обществе. Осознавая и критически оценивая эту традицию, Тиллих все же “покоряется” ее давлению. Он пишет: “Вполне может оказаться, что потребуются окончательное устранение из теологического лексикона таких понятий, как “первородный грех” или “наследственный грех”, которые могут быть заменены описанием взаимопроникновения тех нравственных и трагических элементов, что имеются в человеческой ситуации”.¹¹⁴

¹¹³ Тиллих П. Систематическая теология. ТТ 1-2. С. 314.

¹¹⁴ Там же. С. 321.

При чтении “Систематической теологии” Тиллиха первое, что удивляет — ее язык. Это язык современной секулярной культуры — ее философии, психологии, искусства, политики. На этом языке или языках выражены “предельное вопрошание” или “предельная забота” человека — о смысле бытия. Для того, чтобы связать это вопрошание и эту тревогу с христианской Вестью, необходимо, как считает Тиллих, дать “символам Вести” такую интерпретацию, которая была бы близка, экзистенциально-понятна современному сознанию. Возможность такой интерпретации он находит, как мы уже выяснили, в категориях мысли Платона, Аристотеля и латинских схоластов (по-видимому, говорящих сознанию современных интеллектуалов больше, чем традиционные понятия христианского опыта — такие, как вера, грех, суд, покаяние, спасение и т. д.). О Боге Тиллих, как мы видим, говорит как о Самом-Бытии, Силе Бытия, Основании Бытия, как о единстве сущности и существования (в духе схоластов); о грехопадении — как об отчуждении существования от сущности, об искуплении — как об осуществлении во Христе Нового Бытия, воссоединяющего существование с сущностью; о спасении — как об “эссенциализации”, исполнении в человеке его глубинной сущности. “Теолог, — пишет Тиллих, — должен осознавать тот факт, что такие термины, как “грех” или “суд” утратили не свою истинность, но скорее силу выразительности¹¹⁵, которая может быть заново обретена только в том случае, если эти понятия будут наполнены теми знаниями о человеческой природе, которыми обогатили нас экзистенциализм, глубинная психология, сюрреализм. ... Например, если кто-то прочтет

¹¹⁵ С этой точкой зрения категорически не соглашался Карл Барт, резко критиковавший теологические идиолекты Тиллиха и Бульмана.

Екклезиаста или Иова глазами, которые уже были раскрыты экзистенциалистскими исследованиями, то он увидит там куда больше, чем был способен увидеть раньше. То же самое можно сказать и о многих других эпизодах Ветхого и Нового Заветов.”¹¹⁶ И далее: “Я не могу считать ценной такую критику, которая направлена лишь на то, чтобы обвинить меня в отказе от сущности христианской Вести на том основании, что я воспользовался терминологией, сознательно отступающей от библейского или церковного языка. Но если бы я от него не отступил, то счел бы, что не стоит разрабатывать теологическую систему для нашего времени”.¹¹⁷

Тиллих полагает, что отчуждение — понятие небиблейское, хотя имплицитно оно присутствует в большинстве библейских описаний бедственности человека. Оно подразумевается символами изгнания из рая, враждой между человеком и природой, смертельной враждой между братом и братом, отчуждением народа от народа из-за смешения языков и непрерывными сетованиями пророков на своих царей и на народ, обратившийся к чужим богам. Отчуждение имплицитно содержится в словах апостола Павла о том, что человек исказил образ Божий, превратив его в образ идольский; в его классическом описании “человека во вражде с самим собой”; в его видении вражды между человеком и человеком, сочетающейся с их извращенными вожделениями. Во всех этих интерпретациях бедственности человека имплицитно утверждается отчуждение. А если так, полагает Тиллих, то употребление термина “отчуждение” для описания экзистенциальной ситуации человека ни в коей мере не противоречит библейской традиции. И все же, говорит

¹¹⁶ Тиллих П. Систематическая теология. ТТ 1-2. С. 311.

Тиллих, слово «грех» полностью игнорировать невозможно. Оно выражает то, что не подразумевается понятием “отчуждение”: оно выражает *личностный* акт отворачивания от того, чему человек принадлежит.

Грех Тиллих рассматривает трояко: 1) как “безверие”, 2) как “гордыню” или “самовозвышение”, 3) как “вожделение”. Для христианина понятием “безверие”, полагает Тиллих, обозначается такой акт или такое состояние, в котором человек во всей полноте своего бытия отворачивается от Бога. В своей экзистенциальной самореализации он поворачивается к себе и к своему миру, утрачивая сущностное единство с основанием своего бытия и своего мира. Человек отворачивается от Бога — в познании, воле, эмоции. Безверие — это разрыв когнитивного соучастия человека в Боге, а потому оно есть первый признак отчуждения, и его характер делает термин “отчуждение” оправданным.

Грех как “гордыню” или “самовозвышение” Тиллих называет греческим словом *hubris*: это самовозвышение человека в сферу божественного. Только человек обладает не просто сознанием, но и самосознанием (или “самоцентрированностью”, в терминологии Тиллиха). Именно эта “самоцентрированность” придает человеку его величие, его достоинство и бытие — “образ Божий”. Она указывает на его способность трансцендировать и себя, и свой мир, смотреть и на то, и на другое и видеть себя в перспективе как тот центр, в котором сходятся все части его мира. Быть “собой” и владеть миром — такова задача, стоящая перед человеком как самым совершенным из творений. Однако совершенство человека является одновременно и его искушением:

¹¹⁷ Там же. С 286.

человек испытывает искушение сделать себя *в существовании* центром самого себя и своего мира. Смотря на себя и свой мир, он осознает свою свободу и вместе с ней — свою потенциальную бесконечность. Он понимает, что не связан ни с какой особой ситуацией или с элементами в ней.

Hubris, говорит Тиллих, называли “духовным грехом”, выводя из него все другие формы греха, даже и чувственные. *Hubris* не являет собой одну из форм греха наряду с другими. Это — грех в его всеобъемлющей форме. Главным его симптомом является то, что человек не признает своей конечности. Он отождествляет частичную истину с истиной предельной (как это делал, например, Гегель, когда он притязал на то, что создал окончательную философскую систему, содержащую в себе всю полноту возможной истины). Подобным же образом люди отождествляли свою ограниченную добродетель с абсолютным добром (так делали фарисеи и их последователи как в христианском, так и в обмирщенном обществе). А еще человек отождествляет свою культурную созидательность с созидательностью божественной. Он приписывает бесконечное значение своим конечным культурным творениям, делая из них идолов, возвышая их до уровня того, что заботит предельно.

И третий аспект греха, “вожделение”, есть неограниченная жажда вобрать в себя всю полноту реальности. Это может быть присуще всем аспектам отношения человека к себе и своему миру. Это относится как к физическому голоду, так и к сексуальной сфере, как к знанию, так и к власти, как к материальному богатству, так и к духовным ценностям. Именно неограниченный характер влечения к знанию, сексу и власти, говорит Тиллих, делает их симптомами вожделения. Эта мысль была

разработана в двух концептуальных описаниях вождения — во фрейденом “либидо” и в ницшеанской “воле к власти”. Оба эти понятия, по его мнению, в огромной мере способствовали тому, что было заново открыто христианское понимание бедственности человека. Однако оба этих понятия игнорируют контраст между сущностным и экзистенциальным бытием, интерпретируя самого человека исключительно в терминах экзистенциального вождения. Но нескончаемость “либидо” или “воли к власти”, полагает Тиллих, — это как раз признак отчуждения человека. В европейской истории отчуждение объяснялось в детерминистских терминах: физически — механистическим детерминизмом, биологически — теориями угасания биологической жизни, психологически — как принудительная сила бессознательного, социологически — как результат классового господства, а культурно — как недостаток воспитания.

Отчужденный от предельной силы бытия человек детерминирован своей конечностью. Он пришел из небытия и в небытие возвращается. Он находится под властью смерти и одержим тревогой перед лицом неизбежной смерти. Это состояние Тиллих называет состоянием экзистенциального отчаяния. Объяснить и описать глубинную природу отчаяния — задача, которую предстоит исполнить систематической теологии. Отчаяние обычно обсуждалось в качестве психологической или этической проблемы. Оно, несомненно, является и тем и другим, но оно и нечто большее: отчаяние — это окончательный показатель бедственности человека и та черта, которую человек не должен переступать. Именно в отчаянии, а не в смерти, человек приходит к пределу своих возможностей. Само это слово (отчаяние) указывает на отсутствие

чаяний. Оно обозначает безнадежность и выражает ощущение той ситуации, из которой “нет выхода” (Достоевский, Сартр). Наиболее впечатляющее описание ситуации отчаяния было дано Кьеркегором в его “Болезни к смерти”, где “смерть” означает пребывание “по ту сторону” возможного исцеления. Подобным же образом ап. Павел указывает на ту скорбь, что является скорбью этого мира и ведет к смерти.

Отчаяние — это состояние неизбежного конфликта. С одной стороны, это конфликт между тем, каким человек является потенциально и каким он, следовательно, должен быть и, с другой стороны, между тем, каким он является актуально в сочетании свободы и судьбы. Боль отчаяния — это агония ответственности за утрату смысла существования Я и за невозможность этот смысл обрести. Человек замкнут в себе и находится в конфликте с самим собой. Он не может от этого убежать, потому что от себя не убежишь. Именно в такой ситуации возникает вопрос о том, может ли самоубийство быть способом избавления от себя. Нет никакого сомнения, что самоубийство имеет куда более широкий смысл, чем тот, который кажется подтвержденным сравнительно небольшим числом актов самоубийства. Прежде всего, в жизни вообще существует тяга к самоубийству, жажда покоя без конфликтов. (Например, человеческая страсть к пьянству — следствие этой жажды). Во-вторых, в каждое мгновение нестерпимой, непреодолимой и бессмысленной боли существует желание от этой боли избавиться, избавившись для этого от себя, и образ самоубийства возникает здесь в самой искустельной форме. В-третьих, бывают такие ситуации, в которых бессознательная воля к жизни оказывается подорванной и происходит психологическое самоубийство в форме непротивления

угрозе уничтожения. В-четвертых, целые культуры проповедуют самоотрицание воли, однако не в терминах физического или психологического самоубийства, но в форме освобождения жизни от всякого конечного содержания для того, чтобы сделать возможным вступление в предельную тождественность.

В свете этих фактов, полагает Тиллих, вопрос о самоотрицании жизни должен бы быть рассмотрен куда серьезнее, чем это обычно делается в христианской теологии. Внешний акт самоубийства не стоит вычленять из всего остального, делая его объектом особого морального и религиозного осуждения. Основой подобной практики является суеверное представление о том, будто самоубийство окончательно исключает действие спасающей благодати. Тиллих говорит, что присущая каждому человеку в той или иной мере внутренняя тяга к самоубийству должна быть расценена как выражение человеческого отчуждения.

Решающим и теологически окрашенным является вопрос о том, почему самоубийство нельзя считать бегством от отчаяния. Конечно, пишет Тиллих, здесь не существует проблемы для тех, кто верит, что подобное бегство невозможно потому, что и после смерти жизнь продолжается в таких же, что и раньше, условиях, включая категории конечности (пространство, время, причинность, субстанциальность). Но если воспринимать смерть серьезно, то нельзя отрицать того, что самоубийство устраняет условия отчаяния на уровне конечности. Можно, однако, спросить, является ли этот уровень единственным и указывает ли элемент вины в отчаянии на измерение Предельного. Если это утверждается (а христианство, безусловно, должно это утверждать), то самоубийство не является окончательным бегством. Оно не избавляет нас

от измерения предельного и безусловного. Это можно было бы выразить в несколько мифологизированной форме, сказав, что ни одна личностная проблема не является делом чистой бренности, но уходит корнями в вечность и требует такого решения, которое соотносилось бы с вечным. Самоубийство (внешнее ли, психологическое ли, метафизическое ли) — это удачная попытка вырваться из ситуации отчаяния на временном уровне. Однако в измерении вечного эта попытка неудачна. Проблема спасения трансцендирует временной уровень, и на эту истину указывает опыт самого отчаяния.

§ 4. Категория “мужество быть” в философии и теологии Тиллиха.

Категорию “мужество быть” Тиллих рассматривает в 1-ом томе “Систематической теологии” (закончен в 1950 г) и в книге “Мужество быть”(1952). Следует сказать, что в истории европейской мысли мужество чаще всего определяли как этическую добродетель, характеризующую “нравственную меру в преодолении страха”. Но предикат “быть” предполагает сохранение чего-либо на *онтологическом* уровне: категория “мужество быть” подразумевает этический и онтологический аспекты. Тиллих пишет: “Мужество относится к сфере этики, но оно коренится во всем многообразии человеческого существования и в конечном счете в структуре бытия. Мужество как совершаемый человеком акт, подлежащий оценке, есть этическое понятие; но как универсальное и сущностное самоутверждение человеческого бытия оно есть онтологическое понятие. Мужество быть — это этический акт, в котором человек утверждает свое бытие вопреки

тем элементам своего существования, которые противостоят его сущностному самоутверждению”.¹¹⁸

Как уже говорилось, онтология Тиллиха антропологична по своей сути, поскольку он полагает, как и многие представители экзистенциальной философии, что бытие человека есть единственный ключ к бытию как таковому. “Человек вдруг обнаружил, — пишет Тиллих, — что ключ к постижению глубочайших уровней реальности — в нем самом и что только его собственное существование дает ему возможность постичь существование вообще”.¹¹⁹ А Хайдеггер писал: “Сущее, анализ которого всегда стоит как задача, это всегда *мы сами*. Бытие этого сущего *всегда мое*. В бытии этого сущего последнее само относится к своему бытию. Бытие есть то, о чем для самого этого сущего всегда есть дело”.¹²⁰

Осознание человеком конечности собственного бытия, по Тиллиху, есть онтологическая тревога.¹²¹ Тревога как онтологическое качество столь же вездесуща, как и конечность. Тревога не зависит от какого бы то ни было особого объекта, который мог бы ее вызвать; она зависит только от той угрозы небытия, которая тождественна конечности. Тревога присутствует всегда, хотя зачастую и латентно. “Новое обретение смысла тревоги, — пишет Тиллих, — который удалось открыть совместными усилиями философии экзистенциализма, глубинной психологии, неврологии и искусства, является одним из достижений XX века. Стало очевидным, что боязнь (страх) как нечто соотносимое с определенным объектом и тревога как осознание

¹¹⁸ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 7-8.

¹¹⁹ Тиллих П. Систематическая теология. ТТ 1-2. М.-СПб, 2000. С. 65.

¹²⁰ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 12.

конечности являются двумя радикально различающимися понятиями.

Тревога онтологична, боязнь психологична. Тревога — это самосознание конечного Я как конечного”.¹²² Хочется отметить, что задолго до психоанализа римские стоики разработали глубокое учение о страхе (“тревоге” в данном контексте — Т.Л.). Именно они обнаружили, что настоящий объект страха — это сам страх. Сенека писал, что нет ничего страшного, кроме самого страха...

Тревога, говорит Тиллих, есть *экзистенциальное* осознание небытия. Определение “экзистенциальный” указывает на то, что тревогу порождает вовсе не абстрактное знание о небытии, но осознание того, что небытие составляет часть собственного бытия человека. Тревогу порождает не мысль о том, что все имеет преходящий характер и даже не переживание смерти близких, а *воздействие* всего этого на постоянное, но скрытое осознание неизбежности нашей смерти. Страх смерти вносит элемент онтологической тревоги в любой другой вид страха (боязни). Именно тревога неспособности сохранить собственное бытие лежит в основе всякого конкретного страха. Тревога стремится превратиться в страх, так как мужество способно его встретить. Конечное существо не способно терпеть голую тревогу более одного мгновения. Тиллих прав: те, кто пережил подобные моменты, — например, мистики, прозревшие “ночь души”, или Лютер, охваченный отчаянием из-за приступов демонического, или Заратустра-Ницше, испытавший “великое отвращение” — поведали о невообразимом ужасе голой тревоги. Избавиться от этого невыносимого ужаса обычно помогает превращение тревоги в страх (боязнь) чего-либо — дьявола, темноты, призраков,

¹²¹ Об этом уже говорилось подробно в параграфе «Конечность и категории».

какого-либо животного, нечистоты, колющих и режущих предметов, открытого или замкнутого пространства — неважно чего. Боязнь нужна, чтобы скрыться от тревоги. Тревога — это конечность, переживаемая человеком как *его собственная* конечность. Такова врожденная тревога, свойственная человеку как человеку и — некоторым образом — всем живым существам. Эта тревога отличается от патологической (невротической и психотической). Патологическая тревога, по мнению Тиллиха, есть следствие неудачной попытки Я принять тревогу на себя.¹²³ Устранить основополагающую тревогу конечного бытия, вызванную угрозой небытия, невозможно, поскольку эта тревога присуща самому существованию. Единственно возможный подход к ней — это принятие ее на себя. Здесь мы и переходим к категории мужества, определение которой привели вначале.

Тиллих предлагает довольно основательный *исторический* обзор категории “мужество”. Задача этого обзора такова: ”Он должен показать, что на протяжении всей истории западной философии от “Лакхеса” Платона до “Заратустры” Ницше мужество как онтологическая проблема привлекало творческую мысль, отчасти потому, что нравственная сторона мужества непостижима без рассмотрения его онтологической стороны, отчасти потому, что наблюдение за проявлениями мужества в жизни оказалось прекрасным средством для онтологического анализа реальности. Исторический обзор должен предоставить нам понятийный

¹²² Тиллих П. Теология культуры. С. 59.

¹²³ Влияние идей Тиллиха на психологию и психиатрию в США и Европе трудно переоценить. См., например, *Lewis G.D. Psychotherapeutic Concepts and Theological Categories*. Oxford, 1985; *Sutphin S.T. A Critique of the Premises of the Rogerian Psychotherapy in the Light of Paul Tillich's Doctrine of Man*. N.Y., 1965 и др.

материал для систематического исследования проблемы мужества”¹²⁴.

Мы выделим лишь наиболее важные моменты данного обзора.

Тиллих анализирует понятие мужества у Платона, Аристотеля и Фомы Аквинского и приходит к выводу, что они имеют в виду мужество лишь как добродетель среди других добродетелей. Более глубоким (т.е. содержащим онтологическую компоненту) представляется ему стоическое учение о мужестве. “Стоицизм, — пишет Тиллих, — не просто философская школа. Это позиция, которая помогла некоторым выдающимся людям поздней античности и их последователям в Новое время ответить на вопрос о человеческом существовании. В этом смысле стоицизм — основополагающая *религиозная* позиция, независимо от того, существует ли она в теистической или атеистической формах. Именно поэтому стоицизм оказался единственной реальной духовной альтернативой христианству в западном мире. Стоик обладал личным и социальным мужеством, которое и составляло реальную альтернативу христианскому мужеству. Разрыв разделял космический фатализм стоиков и христианскую веру в космическое спасение”¹²⁵. Стоическое мужество предполагает подчинение личности универсальному Логосу бытия: оно есть соучастие в божественной силе разума, преодолевающей мир страстей и тревог. Стоическое мужество — это мужество утверждать нашу собственную разумную природу вопреки всему тому в нас, что противостоит нашему единению с разумной природой Космоса. Мудрец-стоик, утверждая свою причастность к универсальному разуму, оказывается выше царства богов: его онтологическое мужество трансцендирует политеистическое могущество судьбы... Но учение

¹²⁴ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 27.

стоиков, в отличие от христианского, аристократично: реально получалось, что соучаствовать в Логосе могут только избранные.

Гуманизм Нового времени (“ренессансный” гуманизм) Тиллих определяет как “нестоический”. Духовное содержание ренессансного гуманизма было христианским, а духовное содержание античного стоического гуманизма было языческим, хотя греческий гуманизм критиковал языческие религии, а гуманизм Нового времени — христианство. “Принципиальное различие этих двух типов гуманизма, — пишет Тиллих, — проявляется в ответе на вопрос о том, есть ли бытие по своей сути благо или нет. Символ Творения подразумевает классическое христианское представление о том, что “бытие в своем качестве бытия есть благо” (“esse qua esse bonum est”), а учение греческой философии о “сопротивляющейся материи” выражает языческое ощущение бытия как неизбежно двойственного, поскольку оно причастно как творящей форме, так и косной материи.”¹²⁶

Наиболее яркий представитель такого “ренессансного неостоицизма”, по мнению Тиллиха, — Спиноза. “Именно в его философии, — пишет Тиллих, — как ни в какой другой, разработана онтология мужества. Спиноза назвал свою главную работу по онтологии “Этика”, и это название указывает на его намерение дать онтологическое обоснование этическому существованию человека. Для Спинозы, как и для стоиков, мужество — не просто одно из качеств в ряду других. Это выражение сущностного акта всего, что участвует в бытии, т. е. это *самоутверждение*. Учение о самоутверждении всего сущего — центр

¹²⁵ Там же. С. 13.

¹²⁶ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 19.

системы Спинозы”.¹²⁷ Действительно, при внимательном прочтении “Этики” Спинозы можно обнаружить такие высказывания: “Стремление к самосохранению заставляет вещь быть тем, что она есть. Именно это стремление есть сущность вещи”.¹²⁸ И далее: “Под мужеством я разумею то желание, в силу которого кто-либо стремится сохранить свое бытие по одному только предписанию разума”.¹²⁹ “Способность, в силу которой отдельные вещи, а следовательно и человек, сохраняют свое бытие, есть само могущество Бога”.¹³⁰ Спиноза разделяет понятие мужества на всеобъемлющее и ограниченное, на универсальное — онтологическое и частное — нравственное. В свете этого довольно поверхностной представляется позиция некоторых наших исследователей, утверждающих, что “Мужество становится второстепенной темой в философской этике Нового времени. ... У Б.Спинозы оно находится почти в самом конце обширного каталога аффектов”.¹³¹

Тиллих предлагает различать три типа тревоги в соответствии с тремя областями, в которых небытие угрожает бытию. Небытие угрожает онтическому (т.е. на уровне сущего; термин “онтическое” Тиллих заимствует у Хайдеггера) самоутверждению человека относительно — в виде судьбы и абсолютно — в виде смерти. Оно угрожает духовному самоутверждению человека относительно — в виде пустоты и абсолютно — в виде отсутствия смысла. Оно угрожает нравственному самоутверждению человека относительно — в виде вины и абсолютно — в виде осуждения. Так возникают три формы тревоги: тревога судьбы и

¹²⁷ Там же. С. 20.

¹²⁸ *Спиноза Б. Этика*. М.-Л., 1932. С. 119 (Ч. III, Теорема 54).

¹²⁹ Там же. С. 125 (Теорема 59).

¹³⁰ *Спиноза Б. Этика*. С. 145 (Ч. IV, Теорема 4).

¹³¹ См. *Этика*. Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 286.

смерти, вины и осуждения, пустоты и бессмысленности. Тревога есть осознание этой тройной угрозы. Тревога во всех этих трех формах экзистенциальна потому, что она присуща существованию как таковому, а не представляет собой аномальное состояние души, как, например, невротическая (или психотическая) тревога. Различие типов тревоги вовсе не означает, что они существуют отдельно друг от друга. Три формы тревоги имманентно присущи друг другу, но, как правило, в тот или иной период западной цивилизации одна из них доминирует. Так, на закате античной цивилизации преобладала тревога судьбы и смерти, на закате средневековья — тревога вины и осуждения, а на закате Нового времени (т.е. в современную эпоху) — тревога пустоты и бессмысленности.

Тревога судьбы и смерти, с точки зрения Тиллиха, — наиболее основополагающая, наиболее универсальная и неотвратимая. Любые попытки доказать ее несостоятельность бесполезны. Тревога смерти — это то, что постоянно стоит за тревогой превратностей судьбы. Ведь угроза онтическому самоутверждению человека — это не только абсолютная угроза смерти, но и относительная угроза судьбы. Тревога смерти накладывает отпечаток на всякую конкретную тревогу и придает ей предельную глубину.

Небытие подрывает также нравственное самоутверждение человека. Эта тревога в относительном смысле есть тревога вины, а в абсолютном смысле — тревога отвержения себя и осуждения. Бытие человека — как онтическое, так и духовное — не просто дано ему, но и *предъявлено* ему как требование. Человек несет ответственность за свое бытие. Всяким актом нравственного самоутверждения человек

способствует исполнению своего предназначения, то есть актуализации того, что он есть потенциально. Описывать природу этого свершения на языке философии и теологии, считает Тиллих, есть задача этики. Но, какой бы ни была нравственная норма, человек обладает способностью действовать ей вопреки, противоречить своему сущностному бытию, не исполнять свое предназначение. В условиях отчуждения человека от самого себя так и происходит. Небытие присутствует даже в том, что человек считает своими лучшими поступками, оно не дает человеку достичь совершенства. Двусмысленное единство добра и зла свойственно всему, что человек делает, потому что оно свойственно человеческому бытию как таковому. Осознание этой двусмысленности есть чувство вины. Тот судья, который тождественен и противостоит себе, который “совместно ведает” (со-весть) все, что мы делаем и что мы представляем собой, выносит осуждающий приговор, который мы испытываем как вину. Тревога вины присутствует в каждом моменте нравственного опыта, и это может привести нас к полному отвержению себя, к переживанию того, что мы осуждены и приговорены, — но это не внешнее наказание, а отчаяние по поводу утраты собственного предназначения.

Термин “отсутствие смысла”, “бессмысленность” Тиллих употребляет для обозначения абсолютной угрозы небытия *духовному* самоутверждению человека, а термин “пустота” — для обозначения относительной угрозы этого типа. За пустотой скрывается бессмысленность, как смерть скрывается за превратностями судьбы. Тревога бессмысленности — это тревога по поводу утраты *предельного* интереса, утраты того смысла, что придает смысл всем смыслам.

Тиллиховский анализ понятия «мужество быть» в одноимённой работе отчасти повторяет главу «Конечность и категории» из 1 тома «Систематической теологии». ¹³² Центральная категория конечного бытия человека, полагает Тиллих, — это время (здесь вновь очевидно влияние Хайдеггера). Время движется от прошлого, которого уже нет, к будущему, которого еще нет, через настоящее, являющееся не более чем движущейся границей между прошлым и будущим. “Быть” означает быть в настоящем. Но если настоящее иллюзорно, то бытие побеждается небытием. Невозможно сбросить со счетов тот факт, пишет Тиллих, что время “проглатывает” все, что оно создало, что новое становится старым и исчезает и что творческая эволюция в каждый миг сопровождается разрушением и распадом. Смысл времени невыводим из анализа времени. Время, воспринимаемое в непосредственном опыте самосознания, соединяет в себе тревогу по поводу бренности с мужеством самоутверждения настоящего. Меланхолическое осознание движения бытия к небытию более актуально тогда, когда мы переживаем предощущение собственной смерти. Здесь имеет значение не сам страх смерти, то есть не миг умирания: значима именно тревога по поводу того, что *придется* умереть; она-то и выявляет онтологический характер времени.

Но сама тревога по поводу временности существования возможна лишь потому, что она уравновешена тем мужеством, которое *утверждает* временность. Если бы не это мужество, человек покорился бы уничтожающему характеру времени и смирился бы с тем, что ему не

¹³² Тексты Тиллиха часто оставляют впечатление «контрапункта» (если пользоваться музыкальной

овладеть настоящим. Однако человек утверждает миг настоящего (хотя аналитически это и кажется нереальным) и защищает его от той тревоги, которую порождает в нем бренность. Он утверждает настоящее посредством того онтологического мужества, которое столь же подлинно, как и его тревога по поводу временного процесса. Это мужество присутствует во всех сущих, но радикально и осознанно действенно оно только в человеке, который способен предвидеть собственный конец. Следовательно, человеку требуется самое большое мужество для того, чтобы взять на себя свою тревогу. Человек — самое мужественное из всех сущих, потому что ему предстоит преодолеть самую глубокую тревогу. Ему труднее удержать настоящее, потому что он способен и вообразить себе то будущее, которое ему еще не принадлежит, и то прошлое, которое ему уже не принадлежит: он исключен как из того, так и из другого. И человек не может избежать вопроса о *предельном* основании этого мужества.

“Быть” означает также иметь пространство. Каждое сущее стремится обеспечить себя пространством (географическим, духовным, социальным и т.д.) и сохранить его для себя. Но быть пространственным — значит еще и быть подчиненным небытию. Ни одно конечное сущее не обладает тем пространством, которое со всей определенностью было бы его собственным. И не только потому, что ему придется потерять то или иное пространство (в силу того, что человек — “странник на земле”), но в конечном счете потому, что ему придется потерять всякое место, которое он мог бы иметь. Быть конечным — значит не иметь определенного места; значит в конце концов неизбежно потерять всякое место, а вместе

с ним — и себя. Не иметь определенного и окончательного пространства означает предельную незащищенность. Но тревога человека перед лицом утраты своего пространства уравновешена тем мужеством, с которым он утверждает и миг настоящего, и вместе с ним — пространство. Всякое сущее утверждает то пространство, которым оно обладает во вселенной: в течение всей жизни оно упорно сопротивляется тревоге “не иметь места”. Оно *принимает* свою онтологическую незащищенность и обретает защиту в этом приятии. Но каким же образом, риторически вопрошает Тиллих, человек — такое сущее, которое не может существовать без пространства, принимает как предваряющую, так и окончательную беспространственность?...

Вопрос о причине сущего или события предполагает, что ни сущее, ни событие не обладают собственной силой для того, чтобы войти в бытие. Конечные сущие не являются причинами самих себя; они были “брошены” в бытие. Категория причинности имплицитно выражает неспособность чего бы то ни было остановиться на себе самом. Всякое сущее влекомо за свои пределы к собственной причине, а эта причина, в свою очередь, влекома к своей причине — и так до бесконечности. Причинность служит мощным выражением бездны небытия во всем. Человек — это творение. Его бытие случайно: само по себе необходимости оно не имеет, и потому человек осознает себя жертвой небытия. Та же самая случайность, которая бросила человека в существование, может его оттуда и вытолкнуть. В этом аспекте причинное и случайное суть одно и то же. Тот факт, что человек детерминирован причинно, делает его бытие случайным по отношению к

себе самому. Тревога, в которой он осознает эту ситуацию, является тревогой по поводу необходимости его бытия. Его могло бы и не быть. Но тогда почему он есть? И почему он должен быть и дальше? Разумного ответа на эти вопросы нет, но мужество, говорит Тиллих, приемлет производность, случайность. Мужество игнорирует причинную зависимость всего конечного. Без этого мужества никакая жизнь не была бы возможной, но остается вопрос, как *возможно* такое мужество. Как может то сущее, которое зависит от цепи причин и ее случайностей, принимать эту зависимость и в то же время приписывать себе ту необходимость и самоуверенность, которые этой необходимости противоречат?

Вопрос о неизменном и постоянном в нашем бытии является выражением тревоги по поводу утраты сущности и самоидентичности. Эта тревога относится как к постоянным изменениям, так и к окончательной утрате сущности. Каждое изменение обнаруживает относительное небытие того, что изменяется. Изменяющейся реальности недостает сущности, силы бытия, силы сопротивления небытию. Именно эта тревога, полагает Тиллих, и вынуждала греков настойчиво и неустанно вопрошать о неизменном. Самой радикальной формой этой тревоги является предположение окончательной утраты как сущности, так и акциденций. Опытное переживание человеком неизбежности смерти предваряет полную утрату самоидентичности. Вопрос о бессмертной сущности души выражает глубинную тревогу в связи с этим предположением. Мужество приемлет угрозу утраты как индивидуальной сущности, так и сущности вообще.

Но как может конечное сущее, осознающее неизбежность утраты своей субстанции, эту утрату принять?

Тилиховский анализ бытия человека в отношении к категориям времени, пространства, причинности и субстанции — блестящая экспликация экзистенциалистской категории “бытие-к-смерти”. Здесь Тиллих вновь очень близок к Хайдеггеру, говорившему о тревоге человека в связи с его осознанием своего “движения” к смерти. “Смерть, — писал Хайдеггер, — это способ быть, который присутствие (Dasein) берет на себя, едва оно есть. Едва человек приходит в жизнь, он сразу же достаточно стар, чтобы умереть”.¹³³ И далее: “Смерть есть возможность бытия, которую присутствие всякий раз должно взять на себя само. Со смертью присутствие стоит перед собой в его *самой своей* способности быть. В этой возможности для присутствия речь идет напрямую о его бытии в мире. Таким образом, смерть открывается как *наиболее своя*, безотносительная, не-обходимая возможность.”¹³⁴ Но в чем Тиллих радикально отличается от Хайдеггера — это его тезис о том, что человеческая тревога смерти уравнивается или даже побеждается мужеством, будь то мужество веры во всемогущего Бога или то “мужество быть” во всяком человеке, которое может и не иметь ярко выраженного религиозного характера. Для Хайдеггера экзистенциальное осознание человеком собственного “бытия-к-смерти” создает лишь возможность аутентичного индивидуального существования, которое противопоставляется безымянному и фальшивому существованию толпы, (das man), “всемству” среднего человека. В твердом принятии

¹³³ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 245.

¹³⁴ Там же. С. 250-251.

собственного движения к смерти, однако, согласно Хайдеггеру, тревога никоим образом не уменьшается.

Несомненно, повторим еще раз, творчество Тиллиха следует понимать как следование экзистенциальной философии в её принятии тревоги в качестве непосредственного восприятия индивидом конечности собственного бытия и, кроме того, его онтологию следует понимать именно как построенную на экзистенциалистской основе. Очевидно, что онтологические воззрения Тиллиха окрашены именно его восприятием тревоги как основополагающего психического опыта человека.

Осознание человеком собственной смертности, его страх падения в состояние бессмысленности и моральной вины определяет, согласно Тиллиху, все истолкование мироздания, которое он воспринимает как “падшее” и отчужденное от божественного основания.

Бытие, говорит Тиллих, несет небытие “внутри” себя в качестве того, что вечно присутствует и вечно преодолевается в ходе божественной жизни. Небытие присуще бытию, его невозможно отделить от бытия. Невозможно даже помыслить о бытии, не прибегая к двойному отрицанию: о небытии следует думать как об отрицании отрицания бытия. Основа всего сущего — не мертвая тождественность без движения и становления, а живое творчество. Эта основа творчески утверждает себя, вечно побеждая свое собственное небытие. Как таковая она есть образец самоутверждения любого конечного существа и источник мужества быть. Самоутверждение бытия, лишённого небытия, превратилось бы из самоутверждения в статичное самоотождествление. При таком самоутверждении ничего бы не проявлялось, не открывалось, не выражалось. Но небытие выводит бытие из его уединения и заставляет

утверждать себя динамически. Философы обращались к динамическому утверждению бытия всякий раз, говорит Тиллих, когда переходили на язык диалектики (неоплатонизм, философия Гегеля, “философия жизни”). Теология делала то же самое всякий раз, когда принимала всерьез идею Живого Бога (прежде всего в тринитарной символике).

“Онтологическое самоутверждение, — пишет Тиллих, — предшествует всем метафизическим, этическим и религиозным определениям Я. Онтологическое самоутверждение нельзя считать ни природным, ни духовным, ни добрым, ни злым, ни имманентным, ни трансцендентным. Сами эти различия возможны лишь потому, что в их основе лежит онтологическое самоутверждение Я”.¹³⁵ Мужество, как уже было сказано, — это самоутверждение бытия вопреки факту небытия. После *исторического* анализа категории мужества Тиллих переходит к непосредственно *теоретическому*. Небытие, полагает он, угрожает человеку двояко: потерей Я и потерей мира. Поэтому самоутверждение двусторонне; его стороны различимы, но неразделимы. Одна из них — это самоутверждение себя в качестве Я, то есть утверждение обособленного, индивидуализированного, единственного в своем роде, свободного, самодостаточного Я (индивидуализация). Именно это человек защищает от небытия и мужественно утверждает, принимая небытие на себя. Но человеческое Я становится Я лишь потому, что у него есть мир, структурированный универсум, которому оно принадлежит и от которого оно в то же время обособлено: Я и мир коррелятивны. У индивидуализации есть коррелят — соучастие. Ведь соучастие означает в точности следующее: быть частью того, от чего

человек в то же время обособлен. Утверждение себя в качестве части требует мужества в той же мере, что и самоутверждение себя в качестве самого себя. Мужество быть по своей сущности всегда есть мужество быть частью и мужество быть собой в их взаимозависимости. Но в условиях конечного и отчужденного существования человека то, что едино в сущности, расколото. Мужество быть частью обособляется от мужества быть собой и наоборот; в изоляции каждое из них переживает распад. А тревога, которую эти формы мужества приняли на себя, выходит из-под контроля и становится разрушительной.

Тиллих классифицирует и подробно анализирует различные формы мужества быть собой и мужества быть частью (индивидуализации и соучастия). Мы лишь перечислим их. Тиллих выделяет в истории следующие формы коллективизма: 1) первобытный коллективизм; 2) средневековый феодальный “полуколлективизм”; 3) современный тоталитарный коллективизм (фашизм, сталинский большевизм). Отдавая себя целиком социальной жизни, человек с необходимостью растворяется в обществе, а это уже не “соучастие”, не “мужество быть частью”, а слабость, граничащая с полной неспособностью личности противостоять небытию, угрожающему в лице общества полным поглощением Я. В роли тоталитарной структуры, по мнению Тиллиха, может выступать и церковь. В современную эпоху (конец 40-х годов XX столетия) наиболее совершенной формой соучастия Тиллиху представляется коллективизм в обществе “демократического конформизма” (США).¹³⁶

¹³⁵ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 64.

¹³⁶ Возможно, Тиллих неосознанно таким образом хотел выразить благодарность стране, принявшей его.

Индивидуализм, с его точки зрения, имеет следующие исторические формы: 1) рационалистическая (индивидуализм Просвещения); 2) романтическая (романтизм конца XVIII в., философия жизни); 3) натуралистическая (прагматизм, позитивизм, вульгарный материализм) и 4) экзистенциалистская. Экзистенциализм как тип мышления Тиллих противопоставляет эссенциализму. В основу всего развития европейской философии, по его мнению, легло платоновское различие мира сущностей и существования. Платон, следуя за орфиками, учил, что человеческая душа отделена от своего “дома” — царства чистых сущностей. Человек отчужден от того, чем он по своей сущности является. Его существование в преходящем мире противоречит его сущностному соучастию в вечном мире идей. Это противоречие выражается на языке мифологии, потому что существование сопротивляется понятийности. Дальнейшее развитие платоновской точки зрения, пишет Тиллих, — это классическое христианское учение о грехопадении и спасении. Оно аналогично платоновскому различению сущности и существования. Как и у Платона, сущностная природа человека и его мира — благо. Согласно христианскому пониманию, она такова потому, что человек и его мир — божественные творения. Но человек утратил свою сотворенную сущность, которая есть благо.

“Однако ни платонизм, ни классическая христианская теология, — пишет Тиллих, — не являют собой экзистенциальную позицию в собственном смысле слова. Экзистенциальная точка зрения здесь составляет компонент эссенциалистской онтологии”.¹³⁷ Вряд ли здесь целесообразно реконструировать тиллиховский анализ всей европейской истории

¹³⁷ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 91.

философии по данному вопросу, поэтому мы перейдем сразу к ключевой, с его точки зрения, фигуре — Шеллингу. “На склоне лет, — пишет Тиллих, — Шеллинг предложил так называемую “позитивную философию”, многие положения которой были позже позаимствованы революционными экзистенциалистами XX столетия. Он назвал философию сущностей “негативной философией”, потому что она отстраняется от реальности существования, а позитивной философией он считал мысль индивида, который переживает, думает и принимает решения внутри своей исторической ситуации. Именно он первым, полемизируя с философией сущностей, употребил термин “существование”. Философская позиция Шеллинга не была принята из-за того, что он истолковал христианский миф в философских, экзистенциалистских понятиях.”¹³⁸

Философия экзистенциализма XX века, с точки зрения Тиллиха, — это средство выражения тревоги пустоты и бессмысленности и попытка принять эту тревогу в мужестве быть собой. В отличие от предшествующих форм индивидуализма (рационалистического, романтического, натуралистического) экзистенциализм прошел через тотальный крах смысла. Человек не знает, где выход, но старается спасти в себе человека, изображая ситуацию как “безвыходную”. Такое состояние Тиллих описывает как отчаяние. “Отчаяние, — пишет он, — это предельная или пограничная ситуация. Человек не способен продвинуться по ту сторону отчаяния. На природу отчаяния указывает внутренняя форма этого слова: от-чаяние — это отсутствие надежды”.¹³⁹

Одну из самых глубоких своих пьес Сартр назвал “Нет выхода”. По

¹³⁸ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 96-97.

Тиллиху, это и есть “формула отчаяния”. Но выход как раз в том, что человек может сказать: “Нет выхода”, принимая на себя ситуацию отсутствия смысла. Приятие отчаяния, полагает Тиллих, само по себе есть вера, и оно граничит с мужеством быть. В такой ситуации смысл жизни сводится к отчаянию по поводу смысла жизни. Но подобное отчаяние, до тех пор пока оно есть акт жизни, положительно в своем отрицании. Вера, делающая возможным мужество отчаяния, есть приятие бытия даже в тисках небытия. Даже в состоянии отчаяния по поводу смысла бытие утверждает себя в нас. Акт приятия отсутствия смысла уже сам по себе — осмысленный акт. Это акт веры.

“В книге “Мужество быть”, — писал историк философии и социолог Маккензи Браун, — Тиллих для раскрытия своей философской концепции обращается к истории философии, литературы и искусства, к психологии, к политическим и социологическим идеям. Разработанная им философская категория “мужество быть” соединяет этическую проблематику с онтологической, охватывая их и открывая путь к новому философскому синтезу. Этот синтез позволяет автору дать оригинальное толкование важнейших явлений в истории западной цивилизации. Например, Тиллих рассматривает литературу, искусство и философию середины XX века именно как проявления мужества быть”.¹⁴⁰

Итак, мужество преодолевает отчаяние, принимая тревогу на себя. Но каким же образом, спрашивает Тиллих, возможно великое мужество, приемлющее брэнность, “бездомность”, случайность, вину, безосновность, бессмысленность?... Чтобы воспринять в опыте конечность собственного бытия, человек должен взглянуть на себя с

¹³⁹ Там же. С. 43.

точки зрения потенциальной бесконечности, то есть так или иначе стать *вне* своего конечного бытия. Человек конечен, и в то же время ему присуще стремление трансцендировать конечность собственного бытия. Тот факт, что человек никогда не удовлетворен какой-либо стадией своего конечного развития (хотя он не всегда это осознает); тот факт, что его не может удержать ничто конечное, хотя конечность — его судьба; — все это указывает на принадлежность человека тому, что превосходит небытие — Основанию Бытия, или Самому-Бытию.

“Вопрос о Боге, — говорит Тиллих, — это тот вопрос, к которому ведет весь онтологический анализ. Бог есть ответ на вопрос, имплицитно заключенный в наличном бытии человека; этим именем названо то, что заботит нас предельно¹⁴¹, то, что определяет наше бытие и небытие”.¹⁴² Бытие Бога есть именно Само-Бытие, Бытие-Само-По-Себе. Его нельзя понимать в качестве существования какого-либо сущего наряду с другими или над другими. Поэтому сам вопрос: “Есть ли Бог?”, как уже говорилось, бессмыслен. Всё конечное соучаствует в Самом-Бытии и в его бесконечности. В противном случае оно было бы или поглощено небытием, или никогда не “выбралось” бы из небытия. А сущность человека, по Тиллиху, в том, что он стремится выйти за пределы собственной ограниченности и конечности и соучаствовать в этой Божественной Бесконечности. Этот прорыв ввысь и одновременно в

¹⁴⁰ Brown M. Ultimate Concern: Tillich in Dialogue. New York: Harper & Row, 1965. P.220.

¹⁴¹ Такая точка зрения вызвала многочисленные возражения: например, во многих религиях Востока

человек *предельно озабочен* своим освобождением, и тогда для него Богом окажется ... нирвана, дао,

мокша, шунья и т.д. Но в отношении внетеистических религий это совершенно некорректно; с этим ни в

коем случае не согласились бы адепты данных религий, а считать буддизм, джайнизм или даосизм

«псевдорелигиями» или «квазирелигиями» Тиллих ни в коем случае не собирался!

глубину бытия является разрешением дуализма сущности и существования, который неразрешим в горизонтальной плоскости.

“Только те, — пишет Тиллих, — кто пережил шок от сознания своей бренности, испытал тревогу от сознания своей конечности и ощутил угрозу небытия, — только они и могут понять, что значит Бог.”¹⁴³

Божественное самоутверждение — это сила, которая делает возможным самоутверждение конечного существа, его мужество быть. Мужество становится возможным лишь потому, что Самому-Бытию присуще самоутверждение вопреки небытию.

Мужество быть укоренено в Силе или Мощи Бытия, большей, чем сила индивидуального Я или мира этого Я. Ни мужество соучастия, ни мужество быть собой не выводят человека за пределы многообразной тревоги небытия. Человеку необходимо трансцендировать и самого себя и мир, в котором он соучаствует, дабы обрести мощь Самого-Бытия и такое мужество быть, которое находится по ту сторону угрозы небытия. Из этого правила нет исключения, а это значит, говорит Тиллих, что всякое мужество быть имеет религиозные корни. Порой эти корни тщательно скрыты, порой их наличие страстно отрицается; они могут быть спрятаны глубоко или находиться на поверхности, но полностью отсутствовать они не могут. Ведь все сущее соучаствует в Самом-Бытии, и каждый в какой-то мере осознает это соучастие, особенно в моменты, когда он испытывает угрозу небытия.

Мужество как обращение человека к трансцендентному также выступает, по Тиллиху, в различных формах (Тиллих, при всей поэтичности стиля, неисправимый систематизатор и классификатор).

¹⁴² Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 230.

Если в нем доминирует соучастие, то мужество имеет мистический характер, если же индивидуализация, то оно имеет персоналистический характер. Но даже в сфере религии, говорит Тиллих, человек не всегда может обрести подлинное онтологическое самоутверждение. Бог теизма нередко становится “идолом”, а религия — обрядовой формальностью. Тиллих говорит о “безусловной вере”, которая появляется, отделенная от всех утративших смысл религиозных содержаний, “когда Бог исчезает в тревоге сомнения”. В такой вере снимается различие между индивидуализацией и соучастием, и лишь мужество такой веры способно взять на себя тревогу перед судьбой и смертью, виной и осуждением, пустотой и бессмысленностью.

Религия ищет предельный источник той силы, что исцеляет, принимая неприемлемое; она ищет Бога. Приятие Богом, акт Его прощения и оправдания — вот единственный и предельный источник мужества быть, которое способно принять на себя тревогу судьбы и смерти, вины и осуждения, пустоты и бессмысленности. Ведь предельная сила самоутверждения может быть лишь силой Самого-Бытия. Ничто меньшее — ни конечная сила бытия самого человека, ни чья-либо еще сила — не могут преодолеть радикальную, бесконечную угрозу небытия, переживаемую в отчаянии самоотчуждения. Религиозная вера — это состояние захваченности силой Самого-Бытия. Мужество быть есть выражение веры, и только в свете мужества быть можно понять, что такое вера. Человек, ища смысла и значения, вопрошает о себе и о мире, и Бог “отвечает”. Он прорывается в опыт человека парадоксальным, абсолютно непостижимым и чудесным путем. Парадокс в данном случае не

¹⁴³ Там же. С. 65.

обозначает логическое противоречие, а характеризует то, что противостоит обыденному, повседневному, внешнему мнению (doxa) о Боге. Парадокс — это новая реальность, а не логическая ошибка. Это Новое Бытие, возникающее в условиях “падшего” (отчужденного) существования, побеждающее и даже судящее эти условия. Новое Бытие выражается в Иисусе Христе; «в Нем Логос стал плотью» — принцип Божественного самопроявления выявился в исторической экзистенции так, что Бог участвует в том, что отчуждено от него и не восприняло его, что и выразилось в распятии Христа. В основе парадокса лежит именно трансформация реальности, не увязывающаяся с повседневным опытом человека и не поддающаяся рационализации. Иисус Христос — парадокс и символ для человека. Символ являет себя парадоксально, а парадокс реализует символ. Иисус Христос — центральный символ в явленном человеку мире, символ-картина, через которую реализуются все остальные символы.

Анализируя ситуацию трагической расколотости и отчуждения, в которой оказался человек XX столетия, Тиллих показал, что она *онтологична* в христианском смысле, несмотря на то, что на поверхности, как кажется, христианство почти “закрашено” повседневностью. Тиллих своим исследованием “стер” эти случайные черты и обнаружил христианство как основу и путь современной культуры. В опыте современного человека присутствует элемент безусловного, который человек способен осознать даже в бездне отсутствия смысла.

§ 5. Предельная забота. Реценция идей Хайдеггера.

Мы уже много раз упоминали о влиянии идей Хайдеггера на Тиллиха. Причём это влияние представляется тем мощнее, что Тиллих в

нём даже себе не признавался (в отличие от Рудольфа Бультмана).

Тиллих неоднократно отмежёвывался от атеистического экзистенциализма, видя в нём как сильную сторону (возможность предельного вопрошания), так и слабую (отказ от выхода на предельные уровни бытия).

В зарубежной литературе тема отношения философии М.Хайдеггера к религии и теологии исследовалась давно – ещё с 20-х годов и весьма разносторонне. Прежде всего – в плане влияния хайдеггеровских идей на развитие теологической мысли XX века с учётом принципиальной оппозиции католицизма и протестантизма. Первоначально (20-е и 30-е годы) внимание было обращено к принципиальным моментам экзистенциальной аналитики Хайдеггера и возможностям её принятия теологией. Здесь сразу определились полярные оценки: позитивное истолкование (вплоть до прямой рецепции) – Р.Бультман, его школа, а также негативное отношение – К.Барт. Но почти все протестанты отметили, что онтологический аспект хайдеггеровской философии, фундирующий учение об экзистенции, делает её рецепцию для протестантской теологии весьма проблематичной. В то же время именно онтологический аспект экзистенциальной аналитики Хайдеггера с самого начала обратил на себя внимание католической мысли: его произведения рекомендовались по теме метафизики. Среди католических теологов и философов, обращавшихся к хайдеггеровским идеям, следует назвать К.Ранера, Г.Зиверта, М.Мюллера, И.Б.Лотца. Хайдеггеровский онтологизм инициировал католическую мысль, но всё же влияние Хайдеггера на эту ветвь христианства не было значительным: мощный институт традиции

вряд ли мог принять установки, направленные на деструкцию самой традиции. В протестантской же теологии наиболее интересной представляется позиция именно Тиллиха – поскольку Тиллих, как уже говорилось, строил онтологическую систему, подобную хайдеггеровой, только на религиозной основе. Создание «суммы» совершенно нетипично для протестанта, это в определённом смысле это сближало его с католической традицией. Тиллиховская рецепция идей Хайдеггера представляется нам более интересной, нежели булымановская – она латентна и оттого более глубока.

Хайдеггер выдвинул целый ряд очень важных для теологии XX века положений о специфике человеческого бытия. Вначале приведем их в очень кратком изложении. В «Бытии и времени» Хайдеггер различает бытие человека (Dasein),¹⁴⁴ которое он обозначает также термином «существование» (Existenz), и бытие вещи, которое он обозначает термином «наличие» (Vorhandenheit). Главное, что отличает человека от вещи – это осознание смертности, конечности своего бытия, поэтому бытие человека есть «бытие к смерти». Человек существует в состоянии «брошенности» (иногда переводят как «заброшенность», и здесь более очевидна теологическая коннотация) в мир, который он не выбирал; бытие человека изначально есть «бытие в мире». Он обладает самопониманием, т.е. некоторым отношением к себе и к миру. Бытие человека характеризуется постоянной необходимостью принимать решения, «решимостью». Он постоянно «проецирует» себя вперёд, т.е. в будущее. Человек есть то, чем он станет завтра в результате решений,

¹⁴⁴ В русскоязычной литературе существуют различные переводы этого понятия: «присутствие», «вот-бытие», «здесь-бытие», «тут-бытие» и др.

которые он примет сегодня. Он существует в мире среди возможностей, набор которых от него не зависит. Поскольку возможность - фундаментальная характеристика экзистенции, Хайдеггер выделяет две исходные экзистенциальные возможности: подлинное существование и неподлинное.¹⁴⁵ Неподлинное существование означает для Хайдеггера осуществление возможности потерять себя в мире, погрузиться в него и отождествить себя с ним, жить «как все», «как люди» («man»). В неподлинном существовании человек поглощён стремлением спрятаться от главной и неизбежной возможности своей жизни – от перспективы смерти. Человек бежит в мир, чтобы спрятаться от смерти, он стремится достичь состояния, в котором не приходится думать о смерти. Но в онтологической структуре человека содержится и возможность иного, «подлинного» существования: если бы подлинное существование не было структурной возможностью, то нельзя было бы говорить и о неподлинном существовании. Человек в принципе способен принять решение в пользу подлинного существования, т.е. сознательно принять неизбежность смерти и ничтожность и бессмысленность своей жизни, - осознать свою ограниченность «фактичностью» и свою жизнь как «бытие-к-смерти». Тогда человеку незачем обманывать себя и не от чего прятаться: он принимает неизбежное и живёт с ним.

Само название главного труда Хайдеггера «Бытие и время» - свидетельствует о том, что время для него является ключевым понятием онтологии. На раннем этапе тема временности и историчности вплетена в экзистенциальную аналитику и истолкована через призму временности человеческого существования. Исследование временности

¹⁴⁵ Иногда переводят как «собственное» и «несобственное».

(историчности) человека Хайдеггер характеризует как исходный пункт философии. Позже (начиная с 30-х годов) временность тематизируется в горизонте предельного основания, имперсонального бытия, получая характеристику судьбоносности, сочетающей элементы античного (древнегреческого) и христианско-библейского (прежде всего новозаветного) истолкований.

Хайдеггер различает два уровня вопроса о бытии – онтологический (априорный) и онтический (конкретно-эмпирический). Он обосновывает свою онтологию, опираясь на феноменологический метод, а это значит, что для раскрытия смысла бытия необходимо найти такое сущее, для которого бытие непосредственно «разомкнуто». «С *какого* сущего надо считывать смысл бытия, от какого сущего должно брать своё начало размыкание бытия?»¹⁴⁶ И есть только одно сущее, которому бытие «разомкнуто», - это человек. Значит, именно человек должен стать предметом феноменологического описания, но вовсе не в том плане, как от него отправлялась европейская метафизика. В работе «Европейский нигилизм» Хайдеггер пишет о том, что главное заблуждение всей средневековой философии, а также Декарта, Лейбница и немецкой классической философии состоит в том, что эта традиция ставит на место бытия человека его мышление и тем самым превращается в интеллектуализм, сводящий сущность человека к познанию, упуская из виду его бытие.

Хайдеггер критикует рационалистическую (интеллектуалистскую) трактовку сознания и хочет понять (как и Сартр впоследствии) сознание как определённый способ бытия. Именно сознание как способ бытия или

бытие сознания, он обозначает словом *Dasein* - «присутствие», «вот-бытие», «тут-бытие». Согласно Хайдеггеру, несокрытость (алетейя) присутствия тождественна пониманию. Именно благодаря несокрытости присутствия для него не просто существует мир, но оно само есть бытие-в-мире.

Структуру человеческого бытия в ее целостности Хайдеггер определяет как заботу (*Sorge*). Забота есть единство трёх модусов: 1) бытия-в-мире, 2) «забегания вперёд» (проектирования) и 3) бытия-при-внутримировом сущем. Хайдеггер пишет: «забота как исходная структурная целостность лежит экзистенциально-априорно «до» всякого присутствия, т.е. уже *во* всяком фактичном «положении» и «поведении» такового. Её феномен поэтому никоим образом не выражает приоритета «практического» поведения перед теоретическим. ... Не удаётся также попытка возвести феномен заботы в его сущностно неразрывной целостности к особым актам или порывам наподобие воли и желания или стремления и влечения. ... Забота онтологически «раньше» названных феноменов».¹⁴⁷ Хайдеггер, как мы видим, стремится отличить феномен заботы от таких близких к нему понятий, как воля, стремление, влечение, желание. Забота, считает он, онтологически предшествует и воле, и влечению: воля предполагает некий предмет воления,¹⁴⁸ тогда как забота есть целостность, рассматривая безотносительно к кому-либо предмету. То есть забота - это скорее «озабоченность», некая онтологическая «неуравновешенность», «неравность себе».¹⁴⁹

¹⁴⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997, С. 7.

¹⁴⁷ Там же. С. 193-194.

¹⁴⁸ Шопенгауэр с этим категорически не согласился бы.

¹⁴⁹ Пожалуй, можно провести аналогию с «непокоем» Паскаля или «дукхой» (онтологической

Очевидно, что описание целостной структуры заботы свидетельствует о том, что основными являются здесь временные определения. «Исходная онтологическая основа экзистенциальности присутствия есть *временность*. Лишь из неё членораздельная структурная целостность бытия присутствия как заботы делается экзистенциально понятна.»¹⁵⁰ Действительно, каждому из моментов заботы соответствует определённый модус времени: «бытию-в-мире» соответствует модус прошлого, «забеганию вперёд» – модус будущего, а «бытию-при-внутримировом-сущем» - настоящего. Но, будучи моментами целостного феномена заботы, эти три модуса взаимно пронизывают друг друга. Так, прошлое – это не то, что осталось позади, чего больше нет; наоборот, оно присутствует в настоящем и определяет будущее. Мы *выбираем* его своим отношением к нему, оцениваем его – так оно определяет наше настоящее и будущее. В этом смысле человек есть его прошлое – то, чем прошлое его сделало. То же самое можно сказать и о двух других модусах. Ахматова сказала: «Как в прошедшем грядущее зреет, так в грядущем прошлое тлеет...» Каждый из трёх модусов времени приобретает качественную характеристику (в отличие от «профанного», «обыденного» времени): модус прошлого Хайдеггер рассматривает как «фактичность», или «заброшенность», модус настоящего – как «падшность», «падение», «обречённость вещам», сущему; модус будущего – как «проект», «выбрасывание себя вперёд».

Через раскрытие экзистенциальной целостности присутствия Хайдеггер стремится выявить подлинное, исходное понятие времени,

неустроенностью) в буддизме. Однако о рецепции Хайдеггером взглядов Паскаля или буддийского учения о дукхе мне пока ничего неизвестно.

которое он называет *временностью*. «Исходное единство структуры заботы лежит во временности».¹⁵¹ «Если временность образует исходный бытийный смысл присутствия, а для этого сущего речь в его бытии идёт о *самом бытии*, то забота должна требовать «времени» и значит считаться с «временем». Временность присутствия создаёт «счёт времени». Её опыт «времени» есть ближайший феноменальный аспект временности. Из неё возникает повседневно-расхожая понятность времени».¹⁵²

Хайдеггер указывает на производный характер как традиционного понятия времени («бесконечного в обе стороны»), так и «бытового» представления о времени, счёт которого мы ведём с помощью часов. И то, и другое, по Хайдеггеру, происходит от подлинной временности, которая составляет «онтологический смысл заботы».¹⁵³ Подлинная временность, по Хайдеггеру, конечна и качественна, в отличие от традиционного (обыденного) представления о времени как бесконечном и чисто количественном. «Временность, - пишет Хайдеггер, - делает возможной единство экзистенции, фактичности и падения и конституирует таким образом исходно целостность структуры заботы. Моменты заботы не скапливаются через аккумуляцию, равно как временность сама не суммируется «со временем» из настоящего, бывшего и актуальности. Временность есть вообще не *сущее*. Она не есть, а *временится*».¹⁵⁴

Важнейшей характеристикой временности, по Хайдеггеру, является её конечность: она конечна именно потому, что человеческое

¹⁵⁰ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: 1997. С. 234.

¹⁵¹ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 327.

¹⁵² Там же. С. 235.

¹⁵³ Там же. С. 323.

¹⁵⁴ Там же. С. 328.

присутствие, осмысливаемое Хайдеггером как забота, является смертным. «Забота, пишет Хайдеггер, - есть бытие-к-смерти.»¹⁵⁵ Именно смерть выполняет у Хайдеггера ключевую роль в структуре присутствия как заботы: она довершает до целого неизбывную «нецелостность», «недовершённость» человеческого существования. «В присутствии неустранима некая постоянная «нецелостность», которая со смертью обретает свой конец.»¹⁵⁶ И ещё: «В присутствии, пока оно есть, всегда недостаёт чего-то, чем оно способно быть и будет. К этой недостатке, однако, принадлежит сам «конец». Конец «бытия-в-мире» есть смерть. Этот конец, принадлежа к способности быть, то есть к экзистенции, очерчивает и определяет любую возможную целостность присутствия.»¹⁵⁷ Конец же для Хайдеггера – это «телос», цель. Именно конец как «цель» оформляет любое сущее, делая его «целым». Поэтому смерть, считает Хайдеггер, вовсе не есть конец присутствия в обычном смысле, как уход человека, как прекращение его жизни. Нет, смерть в качестве последней цели, того «конца», к которому всегда устремлено присутствие, как бы венчает существование человека и оказывается формирующим началом самой жизни как жизни конечной. Человек – единственное сущее в мире, которому ведома смертность, а вместе с нею – и само бытие! « Подобно тому как присутствие, пока оно есть, - пишет Хайдеггер, - постоянно *уже* есть своё ещё-не, так *есть* оно всегда уже и свой конец. Подразумеваемое смертью окончание значит не законченность присутствия, но *бытие к концу* этого сущего. Смерть – способ быть, который присутствие берёт на себя, едва оно есть. «Едва

¹⁵⁵ Там же. С. 329.

¹⁵⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 342.

¹⁵⁷ Там же. С. 234.

человек приходит в жизнь, он сразу же достаточно стар, чтобы умереть»». ¹⁵⁸ Собственно говоря, сама человеческая жизнь есть бытие-к-смерти. Смерть – не эмпирический феномен, не просто окончание жизни, а *онтологическая структура самой человеческой жизни*. Именно в этом смысле, пишет Хайдеггер, «Смерть всегда есть самая своя возможность присутствия». ¹⁵⁹ И только понятая так, она конституирует бытийный смысл заботы как целостной структуры. Смысл смерти обычно скрыт от нас, а точнее – мы сами стараемся скрыть его от самих себя, когда говорим банальную истину, что все люди («тап») смертны. И смысл смерти раскрывается по-настоящему только тогда, когда мы не бежим мысленно от собственной смерти, а принимаем её как свою подлиннейшую возможность. ¹⁶⁰ «Бытие к концу, - резюмирует Хайдеггер, - было определено в экзистенциальной прорисовке как наиболее своя, безотносительная и самая необходимая возможность бытия». ¹⁶¹

Очевидно, что при таком подходе определяющим модусом времени является будущее. Хайдеггер, вопреки всей классической традиции, утверждает, что время *временится* из будущего. А поскольку наиподлиннейшее будущее для присутствия – это смерть, то смерть и являет собой онтологический горизонт времени. Отсюда – фундаментальная роль у Хайдеггера экзистенциального страха (Angst), источником и подлинной формой которого является страх смерти. Смерть

¹⁵⁸ Там же. С. 245.

¹⁵⁹ Хайдеггер М. бытие и время. С. 263.

¹⁶⁰ Хайдеггер очень высоко ценил повесть Л.Толстого «Смерть Ивана Ильича» и считал это произведение гениальной литературной экспликацией осознания «бытия-к-смерти». Иван Ильич, по Хайдеггеру, переживает феномен провала этого расхожего «все люди умирают».

¹⁶¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 255.

как самая подлинная возможность присутствия обращена к человеку как к отдельному, одинокому, Единичному (в кьеркегоровском смысле).

Подлинное существование, по Хайдеггеру, - это существование одинокое, не убегающее от страха, а, напротив, открытое ему, «решившееся на страх» и в этой решимости идущее навстречу смерти.

Очевидно, что здесь Хайдеггер находится под влиянием идей Кьеркегора – кьеркегоровского анализа понятия страха. Хайдеггер упоминает Кьеркегора и во многом следует ему в своём рассмотрении экзистенциальной структуры человеческого бытия. П.П.Гайденко пишет: «Легко может показаться, что тем самым Хайдеггер мыслит в духе христианской традиции, поскольку именно в христианстве мы видим постоянный призыв к человеку – помнить о своей смертности, конечности. Но Хайдеггер в своём обращении к страху смерти рассуждает совсем по-иному, чем это делают отцы Церкви и христианские богословы: ведь их напоминание человеку о его смертности движимо стремлением вырвать человека из мирской суеты, чтобы направить его взор к Богу – то есть к бытию вечному и бессмертному. Совсем не то – у Хайдеггера. Ведь Хайдеггер устраняет из метафизики именно божественное и неизменное, а потому для него страх и смерть – это последняя и высшая реальность. Не случайно Хайдеггер критикует и Кьеркегора за то, что тот «остаётся приверженным расхожему понятию времени и определяет мгновение с помощью «теперь» и вечности» (См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 338). Утверждение конечности времени для Хайдеггера как раз призвано раз и навсегда устранить всякий разговор о вечности и бессмертии человеческой души – и в этом смысле по своему духу противоположно не только традиционной метафизике, но

и христианской теологии.»¹⁶² Получается, что бытие для Хайдеггера – это трансценденция без Бога. Прочитируем ещё раз П.П.Гайденко: «нужно сказать, что такого рода «религиозность без Бога» вполне соответствовала умонастроениям немцев 1930-х годов; здесь Хайдеггер шёл за Ницше, для которого точно так же характерен крайний романтизм и героический пессимизм; и у позднего Хайдеггера, ушедшего от антропологической ориентации «Бытия и времени», мы опять-таки видим трансцендентное без Бога.»¹⁶³

Существуют разные, вплоть до взаимоисключающих, оценки позиции Хайдеггера в отношении христианства и христианской теологии. Но в любом случае отрицание исторически выработанных теологических положений и понятий (в том числе, Бога) не означает отрицания проблемно-тематического поля, т.е. того, *что* эти понятия призваны обозначать. Хайдеггер, подобно Кьеркегору, считал принципиальным различие «христианственности» (Christlichkeit), религиозного опыта отдельного человека, и христианства (Christentum) как «историко-культурно-политического проявления» такого опыта. Частично совпадающие – оба понятия, так или иначе, соотносятся с отдельной личностью – они являют диалектику внутренне противоречивых связей единичного и общего, содержательного и формального, личностного и социального, вневременного и исторического («религия – не церковная система»). Принимая истинность индивидуального опыта религиозности, Хайдеггер не был удовлетворён обеими исторически осуществлёнными формами западного христианства и задумывался над тем, как преодолеть стереотипы традиции. Вместе с тем философ не мог не отметить, что

¹⁶² Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. М.: Прогресс-Традиция. С. 406.

именно в русле христианства, в феномене «бодрствующей», «пробудившейся» личности созревает двойственное понимание принципиальной неудовлетворённости результатами духовных поисков вместе с признанием необходимости таких поисков. Однако «самостояние» индивидуального, по мнению Хайдеггера, предполагает смысловой противовес: Бытие, выступающее не в роли логически всеобщего, а именно как внеличностное, имперсональное начало. Теология и историческая церковь сосредоточились, как считал философ, на конкретных *результатах* духовных исканий, и на этом пути оказались под действием самостоятельных системно-институциональных тенденций. Именно возможность систематической теологии, «систематизации духа», вызывала постоянные сомнения Хайдеггера, тогда как сами теологические концепции (как и философские) служили, с его точки зрения, импульсом к критическому диалогу, к постоянному движению мысли. Можно сказать, что принципиальная установка Хайдеггера на безусловный приоритет вопрошания, вопросительности – варьирующая в философском горизонте новозаветную тему эсхатологического ожидания, – проявлялась в последовательных попытках преодоления границ (в виде готовых ответов, концепций, учений), полагаемых как теологической, так и философской традицией.

Пауль Тиллих, как уже говорилось, неоднократно отмежёвывался от «традиционного» (атеистического) экзистенциализма, видя в нём как сильную сторону (возможность предельного вопрошания), так и слабую (отказ от выхода к предельным уровням бытия). Там, где Хайдеггер считал ответы невозможными, Тиллих полагал, что они возможны и

¹⁶³ Там же. С. 407.

необходимы, поскольку экзистенциально-феноменологический анализ бытия свидетельствует нам о нас как обладающих «мистическим априори». Мистическое априори есть опыт восприятия Предельного в бытии и ценности, это «точка тождества, которая существует между получающим опыт субъектом и тем Предельным, которое является нам в религиозном опыте».¹⁶⁴ Мистическое априори есть опознание возможности преодоления экзистенциальной разорванности. Оно, будучи высшим Единством (как и у Рудольфа Отто), не исключает и рационального момента: о нём можно *свидетельствовать*.

Принимая хайдеггерову категорию заботы, он выстраивает иерархию забот: через обычную заботу просвечивает ещё Предельная забота. Религиозная забота, по Тиллиху, предельна; она лишает все прочие заботы их предельной значимости и делает их лишь предварительными и обусловленными. Предельная забота ничем не обусловлена и не зависит ни от каких условий характера, желаний, или обстоятельств. Безусловная забота является всеобъемлющей: никакая часть нашего существа или нашего мира не исключена из нее, и нет такого “места”, куда можно было бы от нее убежать. Всеобъемлющая забота бесконечна: нельзя ни отдохнуть, ни хотя бы на миг расслабиться перед лицом той религиозной заботы, которая предельна, безусловна, всеобъемлюща, бесконечна. Предельная забота — это предмет “бесконечной страсти и интереса” (Кьеркегор).

Подход Тиллиха — феноменологический. Она (забота) не коррелирует с “высшим”, именуемым “абсолютом”, или “безусловным” — с чем-то таким, о чем можно рассуждать с отстраненной

¹⁶⁴ Тиллих П. Систематическая теология. Т.1, С. 17.

объективностью. То есть объект заботы - интенциональный объект.

Именно поэтому Тиллих старается избегать обобщенно-абстрактных терминов, обозначаемых именами существительными, как “предельное”, “безусловное”, “универсальное”, “бесконечное” и говорит о предельной, безусловной, всеобъемлющей и бесконечной заботе. *“Объектом теологии является то, чем мы предельно озабочены. Лишь те положения являются теологическими, которые имеют дело со своим объектом постольку, поскольку он может стать для нас предметом Предельной заботы”*.¹⁶⁵

Картины, поэмы и музыкальные произведения могут стать объектами теологии, однако не с точки зрения их эстетической формы, но с точки зрения их силы выражать некоторые аспекты того, что заботит нас предельно, выражать как через их эстетическую форму, так и непосредственно. Открытия в области физики, истории и психологии тоже могут стать объектами теологии, однако не с точки зрения их когнитивной формы, но с точки зрения их силы выражать некоторые аспекты того, что заботит нас предельно, — выражать и через их когнитивную форму, и в ней самой. Общественные идеи и действия, юридические проекты и процедуры, политические программы и решения тоже могут стать объектами теологии, однако не с точки зрения их социальной, юридической и политической формы, но с точки зрения их силы актуализировать некоторые аспекты того, что заботит нас предельно, — актуализировать как через их социальную, юридическую и политическую формы, так и в них самих. Проблемы личности и ее развития, цели и методы воспитания, лечение физических и душевных

¹⁶⁵ Тиллих П. Систематическая теология. ТТ 1-2, с. 20.

болезней тоже могут стать объектами теологии, — однако не с точки зрения их этической и технической формы, но с точки зрения их силы опосредовать некоторые аспекты того, что заботит нас предельно, — опосредовать как через их этическую и техническую формы, так и в них самих.

Возникает вопрос о содержании нашей предельной заботы. Что же заботит нас безусловно? Разумеется, содержанием этой заботы не может быть какой бы то ни было отдельный объект, даже и Бог (если Бог воспринимается как объект). «Наша предельная забота — это то, что определяет наше бытие и небытие. Только те положения являются теологическими, которые имеют дело своим объектом постольку, поскольку он может определять наше бытие и небытие.»¹⁶⁶

Предметом нашей предельной заботы не может быть что-то из того, что не имеет силы или угрожать нашему бытию, или нести ему спасение. Термин “бытие” в этом контексте не означает существования во времени и в пространстве. Существование постоянно находится под угрозой (или, наоборот, может быть спасено), причем как угрозу, так и спасение могут нести те вещи и события, которые не являются нашей предельной заботой. Но термин “бытие” обозначает всю полноту человеческой реальности — ее структуру, ее смысл и цель существования. Все это находится под угрозой: оно может погибнуть или спастись. Человек предельно озабочен своим бытием и его смыслом. “Быть или не быть” *в этом контексте* является выражением предельной, безусловной, всеобщей и бесконечной заботы. Человек бесконечно озабочен той бесконечностью, которой он принадлежит, от которой он

отделен и к которой стремится. Человек всецело озабочен той целостностью, которая является его подлинным бытием, хотя она и разорвана во времени и в пространстве. Человек безусловно озабочен тем, что обуславливает его бытие помимо всех условий внутри и вокруг него. Он предельно озабочен тем, что детерминирует его предельную судьбу помимо всех предваряющих необходимостей и случайностей.

Нам необходимо рассмотреть, какая забота, с точки зрения Тиллиха, является подлинно предельной, а какая только *кажется* таковой и выдается за таковую.

Религии и квазирелигии.

Как уже говорилось, с точки зрения Тиллиха религия — это состояние захваченности *предельной заботой*, которая делает все остальные заботы предварительными и содержит в себе ответ на вопрос о смысле жизни. Эта предельная забота обнаруживает готовность человека пожертвовать любыми конечными заботами и интересами, если они ей противоречат. Чаще всего содержание предельной заботы обозначается словом “Бог”, либо “боги”. В нетеистических религиях, полагает Тиллих, божественные качества приписываются вездесущей силе или высшему принципу — например, Брахману в индуизме или Единому в неоплатонизме.¹⁶⁷

Но наряду с религиями (теистическими и нетеистическими) в работе “Христианство и встреча мировых религий” (1956 г.) Тиллих выделяет еще секулярные квазирелигии. Он настаивает, что

¹⁶⁶ Там же. С. 21.

¹⁶⁷ Эта точка зрения является весьма спорной: по крайней мере в нетеистических религиях (сознательно отмежевывающихся от теизма) наличие божественных качеств у дао, нирваны, мокши или шуны категорически отрицается.

“квазирелигия” — не то же самое, что “псевдорелигия”. “Псевдо” указывает на неудачную попытку добиться сходства и потому на обманчивое сходство, а “квази” — на подлинное, а не преднамеренное сходство, основанное на тождественных элементах. В секулярных квазирелигиях в качестве предельной заботы могут выступать народ, наука, некоторая форма или этап развития общества, высший идеал человечества — которые при этом обожествляются. Тиллих выделяет в современном ему обществе три основных квазирелигии — фашизм, коммунизм и либеральный гуманизм (американизм). Об американизме он лишь упоминает, не рассматривая его подробно (очевидно, из соображений политкорректности), а фашизм и коммунизм подвергает скрупулезному анализу. Суть фашизма и коммунизма — радикализация и трансформация национализма и социализма соответственно, причем они оба имеют ярко выраженный религиозный характер. В системах фашизма и коммунизма национальные и социальные интересы подняты до предельного уровня. С человеческой точки зрения это великие и достойные идеи, ради которых можно пойти даже на смерть, но ни одна из них не может быть *безусловной* заботой.

Тиллих говорит о том, что многие немцы, исходя из национальных соображений, погибали за гитлеровскую Германию, хотя ненавидели национал-социализм и втайне надеялись на его поражение. Но в качестве предельной заботы должна выступать не нация как таковая, а конкретная *идея* национального предназначения (например, осуществление справедливости или свободы).¹⁶⁸ Национальные и

¹⁶⁸ Не совсем понятно: а чем идея справедливости и свободы лучше идеи нации? Тем, что более абстрактна?

социальные порядки как таковые преходящи и двусмысленны, так как в них сочетаются элементы созидания и разрушения. Если же они понимаются как предельные с точки зрения бытия и смысла, то отрицается их конечность. Что и произошло в Германии, где древний эсхатологический символ “тысячелетнего царства” применялся для обозначения грядущего гитлеровского райха, — символ, первоначально обозначавший цель всей истории человечества. То же самое и в России, где использовались символы марксистской эсхатологии (бесклассовое общество, освобождение человечества). Тиллих на протяжении всей жизни испытывал интерес и даже любовь к Марксу как “экзистенциальному мыслителю” и при этом не замечал или не хотел замечать, что сама марксистская эсхатология являлась пародией на эсхатологию христианскую и в этом смысле сама философия марксизма, а не только идеология большевизма и коммунизма, была “квазирелигией”. Советское государство было построено вполне в соответствии с философией марксизма, а вовсе не было ее искажением, как полагал Тиллих.

В конечном счете любая самая абсурдная или далекая от политики идея, став средством массовой пропаганды, может стать псевдорелигией. Но все же не квазирелигией, поскольку для квазирелигии необходима внутренняя схожесть с подлинной религией: в ее основе должна лежать та же идея освобождения, спасения, справедливости, что и, например, в основе трех авраамических религий: иудаизма, христианства и ислама, в конечном счете послуживших (особенно профетический иудаизм)

Но ведь большевики, осуждаемые Тиллихом, убивали и умирали сами, например, во имя идеи пролетарского интернационализма.

источником пророческих учений Запада, из которых со временем вырос коммунизм. “Однако все эти три родившиеся на земле Израиля религии, — пишет Тиллих, — вопреки секуляризму, национализму и реально творимой несправедливости, сохраняют пророческое по своей сути стремление к справедливости. Поэтому все они относительно устойчивы к коммунистическому влиянию. Да, они были почвой, на которой вырос коммунизм, но, пока в них живо это стремление к справедливости, они будут невосприимчивы к созревшему в их лоне, но негодному плоду”.¹⁶⁹

Глава IV. Религия и культура.

§ 1. Что такое религия?

Мы сейчас отвлечёмся ненадолго от нашего главного персонажа Пауля Тиллиха и поговорим о самом понятии «религия», о его определении. Читателя-скептика сразу предупредим: ни в коем случае не собираемся расставлять точки над «и» или «закрывать проблему»! Скорее, сам путь поиска может помочь читателю и автору что-то прояснить для себя и, конечно, понять труды теологов XX столетия – в данном случае Тиллиха и его соратников по перу и кафедре.¹⁷⁰

Даже по поводу этимологии нет единой точки зрения: чаще всего считается, что слово «религия» происходит от латинского *religio* –

¹⁶⁹ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 408.

¹⁷⁰ Вспомним резко негативное отношение к понятию «религия» Карла Барта.

«благочестие», «святыня», «предмет культа». Но Цицерон, например, связывал это понятие с глаголом *relgere*, у которого много значений – «собирать», «вновь обдумывать», «соблюдать», «благоговеть». А христианский апологет Лактанций, живший в IV в., выводил понятие «религия» из латинского глагола *religare* – «соединять», «связывать» и трактовал как «союз». Последней точки зрения по поводу этимологии слова придерживались столь радикально несхожие между собой мыслители, как Фейербах, Маркс, Энгельс, Флоренский, Аверинцев, Лотман и многие другие. Если воинствующие атеисты, для которых религия – «вздых угнетённой твари», «душа бездушного мира», «опиум для народа» и т.п. и религиозные мыслители в чём-то согласны, то это в качестве «довода к авторитету» должно убеждать. Но «союз» должен быть союзом с «кем-то». Такое положение дел вполне очевидно для религий библейского корня (иудаизма, христианства, ислама), где есть единый Бог-Творец, Промыслитель, Вседержитель. Однако любой человек, хоть немного знакомый с религиями Востока, поймёт, что отсутствие Бога в таких религиях, как ранний буддизм, джайнизм и даосизм предполагает, что *союз* устанавливать здесь не с кем, а зачастую и некому! К этимологии это, конечно, уже не имеет отношения, но обозначает те сложности, с которыми мы встречаемся с самого начала, когда экстраполируем (осознанно или неосознанно) характеристики, присущие библейским (авраамическим) религиям, на все религии мира.

Итак, этимология однозначного решения не даёт. С определением ещё сложнее. В Европе каждый мыслитель (и светский, и религиозный) предлагал своё собственное определение религии, так или иначе

отличающееся от уже имеющихся.¹⁷¹ Определения можно разделить на 1) «сущностные», т.е. претендующие на то, чтобы выявить саму суть религии и 2) «дескриптивные», которые обычно стремятся выявить некое общее свойство, присущее, с точки зрения автора определения, *всем* формам религии.

«Сущностные» определения, как правило, несвободны от идеологических коннотаций и предполагают ту или иную вполне определённую мировоззренческую позицию автора определения, равно как и человека, его принимающего. Разумеется, это нельзя считать недостатком. Однако такие определения претендуют на универсальность, и здесь возникает множество проблем. Так, кантовское определение религии как выполнения нравственных обязанностей «как если бы они были предписаны Богом» работает *только* в пределах кантовской «как если бы философии». А гегелевское определение религии как формы самопознания абсолютного духа приемлемо *только* для гегельянца. Марксистское понимание религии как иллюзорной формы отражения действительности приемлемо *только* для человека, стоящего на атеистических материалистических позициях. Соответственно, фрейдовское определение религии как детского невроза человечества приемлемо лишь для того, кто разделяет мировоззренческую доктрину психоанализа. А определение религии как «Предельной Заботы», данное

¹⁷¹ Даже общий обзор определений религии, данных западными мыслителями, составил бы целый том. Мы не ставим перед собой такую задачу, равно как и отыскать (тем более – дать самостоятельно) некое «идеальное» определение религии, которое удовлетворило бы всех и придаться к которому было бы невозможно. Наша задача более скромная: указать путь поиска определений религии.

Паулем Тиллихом, увы, ни о чём не говорит человеку, чуждому экзистенциальной философии.¹⁷²

История становления новоевропейской культуры отмечена конфронтацией защитников традиционно-религиозного и альтернативных мировоззрений, что с неизбежностью породило бесконечное множество определений религии, поскольку христианские конфессии включают собственное объяснение своего происхождения, несовместимое с секулярным. Часть таких определений приемлема для верующих большинства конфессий, а часть – только для последователей близких конфессий. Но вообще-то для религиозного человека любое «объективистское» (религиоведческое или философское) определение религии будет сугубо внешним, поскольку для него религия – это сама суть его бытия и основа всей его жизни.¹⁷³ С другой стороны, например, христианский теолог или философ религии может в качестве верующего ощущать христианство центром своего бытия и смыслом жизни, а в качестве рефлектирующего субъекта размышлять о том, что же представляет собой религия.

Авторы дескриптивных определений стремились и стремятся найти если не «чистый тип религии», то хотя бы основную черту, присущую, с их точки зрения, *абсолютно всем* религиям. Рассмотрим наиболее авторитетные дескриптивные (принятые в религиоведении) определения, которые обычно стремятся выделить некое общее свойство, присущее всем, с точки зрения автора определения, формам религии, и

¹⁷² Разумеется, шутит Тиллих, мольеровский г-н Журден всю жизнь говорил прозой, не зная, *что такое*

проза. Так и религиозный человек, который «захвачен Предельной Заботой», может не знать этого

понятия, более того – резко отвергать его.

потому в наибольшей степени и наилучшим образом характеризующее религию и религиозное сознание. Из определений такого типа наиболее известным в России является, пожалуй, определение Г.В.Плеханова, который считал важнейшей сущностной чертой религии веру в сверхъестественное. Для обыденного сознания это утверждение представляется вполне весомым и основательным. Действительно, какая же религия может не включать в себя веру в сверхъестественное? Но дело в том, что само понятие «сверхъестественное» нуждается в разъяснении. Само это понятие предполагает нечто трансцендентное «естеству», то есть природе, неподвластное законам природы и стоящее над ними. Сверхъестественное трансцендентно, потусторонне, оно «не от мира сего». Но мы никак не можем сказать, что этому критерию удовлетворяют «ранние», или архаические формы религии – например, магия. Не будем на этом подробно останавливаться, отослав читателя хотя бы к ставшим классикой трудам Б.Малиновского «Динамика культурных изменений», «Миф в первобытной психологии» и др. Совершенно очевидно, что когда, например, первобытный охотник наносил удар по изображению животного или колдун наводил порчу на врага через его символическую фигурку, то они вовсе не прибегали к помощи сверхъестественных сил. Они просто рассматривали причинно-следственные связи не так как мы, т. е. не соответствующим современным научным представлениям о каузальности образом – а именно, по принципу «подобное к подобному». Магия коренится в определённой картине мира, существующей в архаических культурах, но

картине мира природного, естественного.¹⁷⁴ Таким образом, мы видим, что существуют некие культурные феномены, относимые к сфере религии, в которых, однако, нет веры в сверхъестественное.

Здесь речь шла об архаических религиях. Но и в высокоразвитых религиях дело обстоит не лучшим образом. Например, для буддистов и джайнов признаваемые ими божества и демоны – это всего лишь определённые типы живых существ (наряду с людьми и животными), они так же рождаются и умирают, хотя срок их жизни может быть измерен астрономическими числами. Достижение их состояния отнюдь не является целью двух названных религиозных учений, и значительной роли признание их существования не играет. Более того, в основах доктрины буддизма и джайнизма не произошло бы никаких существенных изменений, если бы их последователи решили отказаться от веры в богов и демонов (такое в истории случалось неоднократно) – просто двумя классами страдающих живых существ становилось меньше. Таким образом, в буддизме и джайнизме существа, наделённые божественным статусом, рассматриваются как вполне посторонние, а не сверхъестественные, а их роль в данных учениях вполне ничтожна. В даосизме в отношении сверхъестественного дело обстоит сходным образом. Известный российский религиовед Е.А.Торчинов писал: «В религиозном даосизме мы встречаемся с описанием самых невероятных и фантастических событий и превращений, но все они объясняются естественным образом, и это свидетельствует о том, что представление о

¹⁷⁴ Сказанное, однако, нельзя переносить на поздние формы магии – например, на европейскую средневековую магию, где исходный субстрат (естественная магия) дополнялся представлениями и образами христианской демонологии и ангелологии.

чуде как некоем событии, принципиально нарушающем законы и нормы природы, было не только неизвестно даосизму, но и абсолютно чуждо ему».¹⁷⁵ Что касается, например, древних египтян, то они были последовательными «монофизитами», считая, что боги, люди, животные и другие существа обладают одной и той же природой. Поэтому, в частности, и животные обожествлялись ими не за сверхъестественные, а как раз за самые естественные свои качества и свойства. В античных религиях Греции и Рима идея сверхъестественного тоже отсутствует: всевозможные боги и полубоги, будучи агентами различных стихий и явлений природы, сами были вполне природными.

По существу, только религии библейского корня (иудаизм, христианство, ислам) полностью удовлетворяют рассматриваемому критерию. Им присуще представление о трансцендентности Бога, о тварности космоса и населяющих его живых существ, о чуде как божественном вмешательстве, нарушающем Богом же установленные законы природы. Таким образом, мы видим, что ни само понятие сверхъестественного, ни наличие веры в него не является критерием религии.

Вместе с тем существуют внерелигиозные формы духовной культуры, предполагающие если не веру в сверхъестественное, то, по крайней мере, признание его существования. В принципе, любая форма философии, обосновывающая существование трансцендентной (в онтологическом смысле) реальности, является именно такой. Мир платоновских идей, Единое неоплатоников, универсалии средневековой культуры, «вещь в себе» Канта, «абсолютная идея» Гегеля, «мир

¹⁷⁵ Торчинов Е.А. Религии мира. СПб.: Петербургское востоковедение, 1997. С. 17.

ценностей» Баденской школы неокантианства, «царства бытия» Сантаяны и многое другое подтверждают справедливость данного положения. Мы можем полностью согласиться с мнением Е.А.Торчинова: «Ни само понятие сверхъестественного не является адекватным для характеристики религии, ни наличие веры в сверхъестественное не является достаточным критерием для отнесения того или иного феномена духовной культуры к религии».¹⁷⁶

Мнение Е.А.Торчинова не является новейшим открытием в религиоведении. Уже Э.Дюркгейм на основании обширного этнографического материала доказал, что вера в сверхъестественное не может быть определяющим признаком религии. Однако поиск «наилучшего» определения продолжался, и тот же Дюркгейм, а вслед за ним М. Элиаде, указали как основной признак религии дихотомию «сакральное – профанное». Сакральное вовсе не обязательно должно быть потусторонним, надприродным. Вместе с тем сакральное и профанное – это два разных мира, противостоящих друг другу. Сакральное производится обществом, наделяется особым моральным авторитетом и властью. Ему приписываются два свойства: запретность, отделённость от всего прочего и способность быть объектом любви и уважения. Оно – источник запрета, принуждения и одновременно – предмет поклонения. Сферу профанного образует повседневная жизнь с её обычными занятиями, частными интересами, эгоистическими наклонностями. В работе «Элементарные формы религиозной жизни» Дюркгейм писал: «Религия представляет собой систему верований и обрядов, относящихся к сакральным вещам, т.е. вещам отделённым,

¹⁷⁶ Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного. С. 18.

запретным; эта система верований и обрядов, которые объединяют в одну «моральную общину» ... всех тех, кто признаёт эти верования и обряды».¹⁷⁷ Без *отношения* к чему-то как к сакральному вроде бы невозможна ни одна религия. Но в таком случае нам придётся отнести к сфере религии и всевозможные секулярные культы государства, отечества, флага, герба и т.д.¹⁷⁸ Безусловно, сюда войдут «квазирелигии», о которых писал Тиллих – нацизм и сталинизм.

Да и с традиционными религиями возникает множество вопросов. Логично, что сакральное невозможно без профанного. Даже для иудеев-ортодоксов, где вся тотальность бытия во всех его проявлениях сакральна, сакральность, допустим, уборки мусора настолько ниже молитвы или посещения синагоги, что её вроде бы можно счесть делом профанным. Но вот древние египтяне считали, что все существа и даже вещи наделены одной и той же природой и различия между людьми и богами – это не различия по природе, а лишь по степени проявления этой природы. То есть речь идёт не о сакральности и профанности, а лишь о степени сакральности. Таким образом, данной оппозиции у египтян и многих других древних народов не было. Достаточно сложно дело обстоит с противопоставлением сакрального и профанного и в высокоразвитых религиях. Е.А.Точинов писал: «Буддизм Махаяны декларирует принципиальное тождество нирваны (сакральное) и сансары (профаническое существование) причём сама сансара оказывается

¹⁷⁷ www.etnograf.ru/durkgeim_formrel.3.php.

¹⁷⁸ Е.А.Тогринов совершенно справедливо относил конфуцианство к секулярным культам, а не к религиям. Конфуцианство является, по его мнению, этико-политическим учение, а конфуцианские ритуалы вполне сравнимы с почестями, оказываемыми гербу и флагу. Е.А.Тогринов в книге «Религии мира» пишет о том, что это хорошо понимали миссионеры-иезуиты XVII – XVIII веков, разрешавшие новообращённым китайцам отправлять конфуцианский ритуал как имеющий сугубо гражданский, а не религиозный характер, но запрещавшие предаваться даосским медитациям.

плодом фундаментального трансцендентального неведения (*авидья*), членящего единую и недвойственную (*адвая*) реальность. Именно недихотомичное видение реальности, снятие оппозиции «сакральное – профанное», элиминация дихотомичности мышления вообще рассматривается в качестве религиозного идеала. Более того, в буддийской традиции Ваджраяны (уровень тантр наивысшей йоги) даже подношения Будде совершаются не цветами и благовониями, а отбросами и нечистотами – для более наглядного и демонстративного выражения идеи недихотомичности реальности и иллюзорности оппозиций типа «прекрасное – безобразное», «возвышенное – низменное», «священное – профаническое» и т.д.»¹⁷⁹

Ещё с меньшим основанием религию можно определить как «веру в Бога или богов». Мы уже говорили о ничтожной роли богов в буддизме и джайнизме. Обе религии отрицают существование единого Бога, Творца и Промыслителя, считая веру в него серьёзным заблуждением. При этом джайнизм верит в существование вечных субстанциальных и несотворённых душ, спасение (точнее, освобождение) которых и является его целью, а буддизм отрицает и это, проповедуя доктрину *анатмавады* – т.е. учение об отсутствии неизменного субстанциального «Я» или души. Что касается Китая, то в самом китайском языке отсутствует понятие «бог», на что обратил внимание А.Шопенгауэр.¹⁸⁰ Таким образом, наличие веры в Бога или богов не может считаться сущностным признаком религии. Действительно, для человека, воспитанного в традициях европейской культуры и не имеющего достаточно основательного знания других культур, вера в Бога кажется естественной

¹⁷⁹ Торчинов Е.А. Религии мира. СПб., 1997. С. 19.

основой религиозных представлений, поскольку она является таковой для иудео-христианской традиции. Но философ религии или компетентный религиовед в XX веке уже не мог игнорировать как материал архаических форм религии, так и великих религиозных традиций иных, нежели средиземноморская, цивилизаций. Собственно, именно имплицитное отождествление религии вообще и христианства, приводившее к проецированию выводов, сложившихся на иудео-христианском материале, на другие традиции (что в целом было естественно для европоцентристской установки учёных прошлого), оказало негативное воздействие на философию религии XIX столетия. В качестве примера можно привести антропологическую философию религии Л.Фейербаха, считавшего, что в религии человек обожествляет свою собственную сущность и гипостазировывает её в виде всеблагого и всесовершенного Бога, которому и поклоняется. Но для универсальной значимости такой теории необходим и универсальный теизм, который, однако, в истории религий встречается не так уж часто.

Пауль Тиллих свою трактовку религии начинает с критики традиционного европейского понимания религии как веры в Бога - личностное трансцендентное начало, творца и промышлителя, в отношении которого неизбежен вопрос: «А существует ли Бог?»

Позволим себе длинную цитату: «Если Вы начинаете с вопроса, существует ли Бог, вы никогда его не достигнете; если же вы утверждаете, что он существует, то вам ещё труднее будет достичь Его, чем если бы вы отрицали Его бытие. Бог, о существовании которого можно спорить, есть вещь в ряду других вещей внутри мира реальных

¹⁸⁰ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т.2. М., 1993. С. 100.

предметов. Поэтому вполне обоснован вопрос, существует ли эта вещь, и столь же обоснован ответ, что она не существует. Достойно сожаления, когда учёные полагают, будто опровергают религию, если им удалось показать, что нет никаких доказательств, подтверждающих существование такого существа. На самом же деле, они не только не опровергают религию, но оказывают ей большую услугу. Они вынуждены её пересмотреть и заново сформулировать смысл понятия «Бог». К несчастью, многие теологи делают ту же ошибку. Они начинают свою весть с утверждения, что существует высшее существо, называемое Богом, от которого они получили откровения, имеющие силу предписания. Это гораздо опаснее для религии, чем так называемые учёные-атеисты. Ведь подобные теологи делают первый шаг по пути, который с неизбежностью ведёт к тому, что именуется атеизмом».¹⁸¹

Ничего крамольного с точки зрения философии религии Тиллих здесь не говорит: Бог как «часовщик», «демиург» или «гарант» давно уже перестал устраивать не только философов, но и теологов. В трёхтомной энциклопедии «Христианство» в статье «Бог» мы читаем: «Бог – высочайшее имя, с которым соединяются все чистые и светлые упования человечества. В Нём бытие находит себе объяснение и оправдание – свою причину и свою цель».¹⁸² То есть подход вполне феноменологический. Вот и Тиллих пишет о религии и о Боге: «Религия – это состояние предельной озабоченности тем, что есть и должно быть нашей предельной заботой, а Бог – имя, обозначающее содержание этой заботы».¹⁸³

¹⁸¹ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 238-239.

¹⁸² Христианство. Энциклопедия в 3-х томах. М., 1995. Т. 3. С. 337.

¹⁸³ Тиллих П. Систематическая теология. ТТ 1-2. С. 253.

Довольно резкое неприятие у Тиллиха вызывает мистицизм –
вернее, то, что он называет мистицизмом. Относит он к мистицизму, не
входя в тонкости, очень многое: неоплатонизм, гностицизм, даосизм,
брахманизм, буддизм, но определения мистицизма не даёт, характеризуя
его в книге «Теология культуры» как «наиболее утончённую форму
господства пространства». Здесь он во многом следует «Философии
религии» Гегеля. Тиллих пишет: «Мистицизм не даёт реальной
возможности вырваться из-под власти пространства. Он уничтожает и
время, и пространство, но тем самым он подтверждает фундаментальный
постулат: время не способно создать ничего совершенно нового, всё во
времени подчинено кругу рождения и смерти, и новое творение
возникнуть не может. ... Мистицизм – наиболее утончённая форма
господства пространства. Это наиболее утончённая форма отрицания
истории, но, отрицая смысл истории, мистицизм отрицает смысл
времени. Мистицизм – духовная форма господства пространства над
временем, и потому можно сказать, что мистицизм, понимаемый в
смысле великих мистиков, есть наиболее возвышенная форма
политеизма. В бездне Вечного, Атмана-Брахмана, чистого Ничто,
Нирваны или каких-либо иных названий (?! – Т.Л.), обозначающих то,
что не имеет имени, исчезают все отдельные боги и их пространства. Но
они лишь исчезают из виду, а следовательно, могут возвратиться. Они не
преодолены во времени и в истории».¹⁸⁴ Окончательно преодолевается
пространство (т.е. боги пространства) в иудаизме и христианстве.

Но давайте обратимся к понятию «мистицизм». (Разумеется,
мнение Тиллиха – не последнее слово в религиоведении, но в 50-е годы

¹⁸⁴ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 260.

XX века гегелевские классификации религий уже не казались актуальными. Всё это тем более странно, что Тиллих был знаком с трудами М.Элиаде и состоял с ним в переписке.) Слова «мистицизм», «мистика» имеют греческое происхождение и имеют значение «тайный», «сокровенный»; латинский вариант – «оккультный». В древнегреческом языке было и существительное «мист», означавшее участника мистерий, посвящённого в таинства (например, в Орфические или Элевсинские мистерии). Позже слова с названным корнем в разные эпохи могли иметь самые разные значения, а с XVIII (эпоха Просвещения) они обозначают самые разнообразные аспекты не только религиозных, но и парарелигиозных учений. В настоящее время в религиоведческой литературе (см. например, Е.А Торчинов Религии мира. Опыт запредельного. СПб., 1997) слово «мистика» используется в следующих смыслах.

1. Для обозначения сверхличностных (внеличностных, трансперсональных) состояний, предполагающих переживание непосредственного общения, единения или слияния с божеством, безличным Абсолютом или иным типом первоосновы бытия. Это может быть переживание онтологического «ничто» или «пустоты» (*шунья*), но в любом случае предполагает высшая форма святости, обретение спасения, освобождения и т.д. Сюда же можно отнести профетические феномены, разнообразные формы эзотерических ритуалов, мистерий и посвящений, а также различного рода «экстазы» или «трансы» (например, шаманские), не предполагающие обретение спасения или святости в смысле развитых мировых религий.

2. Слово «мистика» может использоваться также для обозначения различных форм оккультизма, нередко ярко выраженного паранаучного характера – магия, астрология, нумерология, мантика и т.д.

Понятно, что названные выше явления не только очень сильно разнятся по форме и происхождению, но между ними порой нет ничего общего, кроме названия. Действительно, трудно увидеть что-то общее между переживанием Нагарджуной Великой Пустоты (*шуньи*) или погружением в Божественное Ничто Мейстера Экхарта, с одной стороны, и столоверчением спиритов, например, с другой.¹⁸⁵ Термин «мистика», возможно, неудачен ещё и потому, что имплицитно он предполагает оппозицию «разум – вера», «разум – интуиция» или даже «рациональное – иррациональное». Это вполне понятно, поскольку само понятие «мистика» вышло в лоне западноевропейской цивилизации, в которой изначально было заложено противоречие между её античным и иудейским истоками, между пресловутыми «Афинами и Иерусалимом». В иных же культурах (например, индийской или китайской) подобных оппозиций не существовало вовсе. Скажем, в Индии практически все мыслители, по европейским меркам вполне рационалистически мыслившие, были по тем же европейским меркам великими «мистиками». Но этот парадокс и является парадоксом только с точки зрения «евроцентристски» мыслящего человека. Строго говоря, слово «мистика» может употребляться только тогда, когда речь идёт о соответствующих феноменах в авраамических религиях.¹⁸⁶

¹⁸⁵ К.Г. Юнг, несомненно, увидел бы!

¹⁸⁶ В данном случае нас не очень интересует, каким термином можно было бы назвать всевозможные оккультные и паранаучные феномены.

Религии многообразны, и в начале и середине XX века не только философам или религиоведам, но и большинству гуманитарно образованных людей (а именно к такой публике обращался Тиллих) стало ясно, что нельзя подходить к ним исходя из такого европоцентристского критерия, как наличие веры в трансцендентного личного Бога, Творца и Промыслителя. Символическое, метафорическое определение религии как «Предельной Заботы», данное Тиллихом, вполне соответствовало духу XX века.

Думаю, мы можем утверждать, что понятие «религия» ноуменально. В философии Канта ноуменами называются идеи чистого, т.е. не опирающегося на опыт, разума.¹⁸⁷ Эти идеи, поскольку они не имеют основания в опыте, не свидетельствуют о существовании того, что в них мыслится: «Мы не можем даже утверждать, что познаём и усматриваем возможность этих идей, не говоря уже об их действительности».¹⁸⁸ Тем не менее идеи чистого разума, по Канту, безусловно необходимы и эвристически плодотворны: они являются регулятивными принципами, которые оптимально синтезируют многообразие знания. По нашему мнению, понятие «религия» играет роль именно регулятивного принципа, синтезирующего многообразие различных типов и форм исторических религий, а также различных видов знания о религии, прежде всего – философии религии.

§ 2. «Демифологизация?» Тиллих *contra* Бультман.

¹⁸⁷ Речь идёт о теологической идее (Бог), о психологической идее (личное бессмертие, субстанциальность души), космологической идее (мир как целое; свобода как предшествующая причинности, господствующей в мире явлений).

¹⁸⁸ Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике. – Соч. в 6 т., т.4, ч. 1. М., 1965, с 314.

Здесь заслуживает особого рассмотрения проблема “демифологизации христианства”, о которой мы уже упоминали. Один из важнейших вопросов теологии и религиозной философии XX века можно сформулировать так: может ли философия оказаться профанным изложением новозаветного понимания мира и человека или же Откровение (а вслед за ним и теология, исходящая из веры как события Откровения) преобразует философские понятия, свидетельствуя о возможности нового эсхатологического бытия, разрывая границы конечности, для философа непреодолимые?

Тиллих, как мы видели в предыдущих главах, использовал как понятия классической европейской философии, так и традиционные христианские термины, придавая им несколько нетрадиционный символический смысл.¹⁸⁹ Главный же идеолог “демифологизации

¹⁸⁹ Например, говоря о двух природах Иисуса Христа — божественной и человеческой, о Троице, о

Святом Духе и т.д., мы не всегда отдаем себе отчет, что в эпоху патристики, когда формировалось

догматическое христианское вероучение, представления о том, что такое “природа”, “дух”, “человек”

кардинально отличались от современных представлений. Пытаясь с помощью богословских понятий

выразить открывшееся им значение явления Иисуса Христа как поворотного момента в отношениях

между Богом и миром, Отцы Церкви были вынуждены пользоваться тем материалом, который был в

их распоряжении — материалом греческой философии. И тогда уже ощущалась нехватка языковых

средств. Л.П.Карсавин, например, писал, что на Западе долго не понимали ведущихся на Востоке

тринитарных споров просто потому, что греческие понятия “сущность” и “ипостась” (в секулярном

употреблении очень близкие по смыслу) переводились на латынь одним и тем же словом

“субстанция”. Но сегодня, когда исторический опыт (в частности, опыт истории религий), философия,

психология, литература, искусство и наука полностью изменили наше представление о мире (да и сам

мир), не хватает уже и греческого языка. Не связан ли современный кризис христианства, о котором

так много говорят, также и с тем, что о проблемах современного человека очень трудно говорить

на языке греческой философии IV в. н.э.?

христианства” (и автор самого термина) — Рудольф Бультман (1884-1976), до начала 30-х годов относивший себя к «диалектической теологии» и бывший другом Карла Барта. И по сей день его теология считается одной из самых противоречивых: его одновременно считают и отцом современной церкви и еретиком. Бультман был выдающимся историцистом; особая сфера его интересов — Новый Завет и, возможно, он самый влиятельный библеист XX столетия. Его главные работы “История синоптической традиции” (1921), “Комментарий к “Евангелию от Иоанна” (1941), “Теология Нового Завета” (1955). Бультман, в противоположность Тиллиху, открыто стремился реконструировать христианство.

Бультман видел одну из причин упадка современного христианства в том, что мыслящий человек нашего времени, даже если он готов принять Христа как Спасителя, не может, оставаясь искренним перед самим собой, *буквально* воспринимать мифологические обстоятельства истории спасения: непорочное зачатие,¹⁹⁰ воплощение Логоса, воскресение умершего и т.д. Поэтому Бультман предпринял попытку истолковать спасение, принесённое Христом, без использования мифологических терминов.

Бультман воспринимал Новый Завет с позиции исторического критицизма и считал, что подлинно экзистенциальный смысл Нового Завета искажен тем, что он представлен в терминах донаучной космологии. Эта космология, гностическая по своей сути, по мнению Бультмана, являет собой миф, из оболочки которого нужно освободить

¹⁹⁰ Особенно если этот современный человек достаточно образован и читал, что в арамейском языке «дух» -

подлинную суть Евангельских Посланий.¹⁹¹ Гностическая космология являет нам “трехъярусный” мир, средний ярус которого занимает земля и человек на ней, верхний ярус есть царство Божественного, а нижний — темного и inferнального. Таким образом, полагал Бультман, Евангелия “скрывают”, что человек поставлен между двумя возможностями существования — аутентичного и неаутентичного. В своей аутентичности человек поставлен лицом к лицу с границей человеческого существования и главным образом — собственной смертностью; неаутентичное же существование предполагает, что человек “прячется” от “страха” и “заботы” и потому становится их жертвой. Резкие возражения теологов-традиционалистов Бультману доходили до обвинений в том, что он превращает Христа просто в ... предшественника Хайдеггера! Страстный оппонент Бультмана с середины 30-х годов, Карл Барт иронично замечал: «В трудах Бультмана нельзя не увидеть искренней заботы об электрифицированном и атомизированном человеке сегодняшнего дня: о том человеке, которому без демифологизации и без экзистенциалистской интерпретации не понять Евангелия, не говоря уже о том, чтобы признать его достоверным, чтобы ответить ему подлинной верой или неверием. Вот если подвергнуть миф отчуждению или сублимации и говорить с современным человеком хайдеггеровским

женского рода, и потому рассказ о зачатии от Святого Духа мог возникнуть только в грекоязычной среде.

¹⁹¹ Многочисленные ученики и последователи Бультмана (более или менее добросовестные) создали множество трудов, стремясь восстановить «подлинную историческую реальность», на которую указывает Новый Завет, освободить её от «шелухи мифа». См., например: *Mack B. Myth of innocence: Mark and Christian origins.* Philadelphia, 1988; *Funk R.. The Gospel of Mark: Red Letter Edition.* Sonoma, California, 1991; очень ярко написанная книга — *Crossan J. The Historical Jesus: The life of Mediterranean Jewish peasant.* San Francisco, 1991.

языком – ну тогда другое дело!»¹⁹² Собственно говоря, против философского языка в теологии не возражал даже Барт. Он пишет: «Августин говорил по-неоплатонически, Фома – по-аристотелевски, Бауэр и Бидерман – по-гегелевски, а вот Бультман теперь говорит по-хайдеггеровски. ... Ну что же, философская крошка неизбежно плавает в общеупотребительном теологическом языке!»¹⁹³ Речь о другом. Барт риторически спрашивает: «Не исказим ли мы, не изувечим ли мы Новозаветную Весть, если под лозунгом «экзистенциалистской интерпретации» или «демифологизации» выбросим из неё то, что для самой вести является самым главным и насущным: *событие Христа* как таковое, то событие, которое обосновывает, обуславливает и направляет всё прочее?»¹⁹⁴

На это Бультман возражал, что выбор между неаутентичным и аутентичным существованием — это не рациональный выбор, а Откровение. Здесь, возможно, Бультман оправдывал супранатурализм, который в других случаях он отвергал. Либо же он просто считал, что *сам выбор* между аутентичным и неаутентичным существованием недоступен “рациональному” человеку в его неаутентичном существовании. Но все же утверждение, что христианская жажда благодати — это всего лишь замаскированный выбор между аутентичным и неаутентичным существованием представляется более чем сомнительным. В противоречивости упрекал его и Барт. По крайней мере двое из последователей Бультмана, протестантские теологи В.Камла и С.Огден,

¹⁹² Барт К.. Рудольф Бультман: попытка его понять. // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. М.:

РОСПЭН, 2004, с. 692.

¹⁹³ Там же. С.694.

полагают, что существует глубочайшее несоответствие в творчестве Бульмана между хайдеггеровскими темами и их христианской интерпретацией. В. Камла считает, что не только вера в исторического Иисуса, но также и сама вера в Бога, вторгающегося в историю, несовместима с доктриной Хайдеггера, которая с необходимостью приводит к атеистическим выводам. Действительно, бультмановские ссылки на Бога порой представляются чем-то совершенно внешним по отношению к основным понятиям его доктрины. Когда оппоненты спрашивали его, как он оправдывает веру в Бога и слово о Боге, он отвечал в традиционных христианских терминах, имеющих мало общего с экзистенциальной философией.

Пожалуй, можно сказать, что для Бульмана (и для Тиллиха) хайдеггеровская «фундаментальная онтология» важна главным образом потому, что она допускает возможность перехода от неподлинного существования к подлинному. Бульман по-своему определяет «подлинное» и «неподлинное» и вводит представление о Боге как о том, кто делает переход к подлинному существованию возможным. Бульман также перенимает у Хайдеггера идею о решении (выборе) человека как о необходимом, но (как и следует думать христианскому теологу) недостаточном условии перехода к подлинному существованию. Да и само содержание понятия «подлинное существование» у Бульмана отлично от хайдеггеровского: Бульман «подлинным» считает «эсхатологическое существование», т.е. «жизнь в вере». Верующий в слово керигмы (проповеди) перестаёт отождествлять себя с миром, он живёт для будущего, которое воспринимает как дар Бога. Там, где у

¹⁹⁴ Барт К. Рудольф Бульман: попытка его понять. // Бульман Р. Избранное: Вера и
226

Хайдеггера – решимость принять неизбежность смерти, у Бульмана – призыв к вере и ответная решимость «избрать будущее», т.е. экзистенциальный вариант христианской сотериологии. Бульман пишет в книге «Новый Завет и мифология»: «Экзистенциальный анализ человеческого бытия (Dasein) у Мартина Хайдеггера кажется лишь профанным философским изложением новозаветного взгляда на человеческое бытие в мире: человек исторически существует в заботе о самом себе на основании тревоги, постоянно переживая момент выбора между прошлым и будущим: потерять ли себя в мире наличного и безличного («тап») либо обрести своё подлинное существование в отречении от всякой надёжности и в безоглядной открытости для будущего! Когда мои критики берутся оспаривать правомочность использования категорий хайдеггеровской экзистенциальной философии в моей интерпретации Нового Завета, то, боюсь, они закрывают глаза на реально существующую проблему. По моему мнению, стоит испугаться скорее того, что философия самостоятельно сумела разглядеть действительное содержание Нового Завета».¹⁹⁵

Но тогда получается, что философия даёт христианское понимание человека, но только без Христа. Бульман понимает неизбежность такого вопроса и отвечает на него. «Вполне может оказаться, что христианское понимание бытия осуществимо и без Христа, что в Новом Завете впервые было найдено и более или менее ясно выражено (в мифологическом облачении) понимание бытия, которое в сущности представляет собой то естественное понимание человеческого бытия, которое проясняется

понимание. С.690.

¹⁹⁵ Бульман Р. Новый Завет и мифология. // Бульман Р. Избранное: Вера и понимание. М.: РОСПЭН,

философией. При этом философия не только снимает с него мифологическую оболочку, но и последовательнее разрабатывает (и исправляет) принятую им в Новом Завете форму. В этом случае теология оказалась бы – что понятно с точки зрения интеллектуальной истории – предшественницей философии, самой философией оставленной далеко позади, так что теология теперь превратилась в ненужную и назойливую соперницу философии».¹⁹⁶

Но здесь Бультман находит точку опоры в самой христианской традиции. Используя терминологию Хайдеггера, Бультман говорит, что подлинное существование, будучи *онтологической* возможностью для человека (т.е. структурным элементом его бытия), не есть его *онтическая* возможность (т.е. возможность, которая присутствует реально в его жизни). Таким образом, в решающий момент, когда речь идёт о переходе от неподлинного существования к подлинному, Бультман оставляет схему Хайдеггера и просто утверждает (опираясь на Лютера), что подлинное существование – это христианская свобода, т.е. свобода от греха, это оправдание, которого нельзя достичь «делами Закона», под которыми в лютеранстве понимаются любые человеческие дела.

Используя терминологию Хайдеггера, Бультман предлагает «керигматическое» истолкование новозаветного *мифа* о спасении во Христе, стремясь раскрыть *экзистенциальное* содержание этого мифа, непосредственно затрагивающее современного человека, т.е. превратить равную себе догму в обращённую к слушателю и непосредственно понятную ему Весть. Бультман стремился решить герменевтическую проблему. Герменевтическая проблема (в современном понимании слова

«герменевтика») возникает в герменевтической ситуации, которая определяется как ситуация непонимания и кризис доверия. Это значит, что по каким-то причинам люди не могут больше воспринимать некое содержание как авторитетное и принципиально значимое для своей жизни. Именно в такой ситуации Бультман стремился сделать новозаветные свидетельства веры значимыми для своих современников.

Соглашаясь с Бультманом относительно невозможности буквального понимания Библии, Тиллих тем не менее резко возражал против демифологизации, понимаемой в смысле отказа от использования религиозных символов и мифов. Он был убеждён, что язык символов и мифов – это специфический язык религии, без которого она не может существовать. Религиозные символы не конструируются произвольно, они выражают реальность, которую невозможно выразить никаким другим языком. Поэтому нужно не избегать их (как это делал Бультман), а пытаться выявить их глубинный смысл. В качестве примера можно привести трактовку, которую даёт Тиллих мифу о грехопадении. Ясно, что событие грехопадения не могло произойти в какой-то момент времени в далёком прошлом: ведь сами категории времени и пространства, как бы закрепляющие тотальное разделение всех и вся, – это уже категории падшего мира. По Тиллиху, грехопадение – символ той ситуации, в которой находится человек. Он описывает эту ситуацию с помощью понятий эссенциального (сущностного, идеального, неискажённого) и экзистенциального (реально существующего, искажённого) бытия. Последнее как бы потенциально заложено в первом. Реализуя эту потенциальную возможность, сущность наделяет то, что

¹⁹⁶ Там же. С. 24.

существует, Мощью Бытия, но в то же время противостоит ему в качестве повелевающего закона. Такое падение мы уже описывали как отчуждение человека от его сущности или «переход от сущности к существованию» в одноимённом параграфе. Возможность такого перехода и его мотивы Тиллих традиционно объясняет особым свойством, которым наделён человек в отличие от всего остального творения, - его свободой. Поэтому отчуждение должно восприниматься не только как факт, но и как акт отказа от своей сущности ради реализации себя в существовании, и такие понятия, как грех, безверие, самовозвеличение сохраняют своё религиозное значение в качестве атрибутов отчуждения.

Даёт ли такая онтологическая интерпретация библейского мифа какое-то новое понимание? И да, и нет. Непостижимое остаётся непостижимым, в каких бы терминах мы его ни описывали. Но эта интерпретация позволяет использовать для характеристики бытия человека в условиях существования весь опыт, накопленный современной культурой (философией, психологией, литературой, искусством), и наполнить такие понятия «грех», «безверие», «падение», новым, более близким современному человеку содержанием.

Тиллих, как и Бультман, считал, что любое высказывание о Боге имеет принципиально символическую природу, а единственным несимволическим утверждением о Боге является утверждение, что всё, говоримое нами о Боге, символично. Если философия мыслит понятиями, то теология – символами. Символ Тиллих понимает как единство божественной и экзистенциальной областей. «Символы имеют две стороны. С одной стороны, они детерминированы той трансцендентной реальностью, которую они выражают. Но, с другой стороны, они

испытывают на себе влияние экзистенциальной ситуации тех, *для кого* они на эту реальность указывают». ¹⁹⁷ Символ отличается от знака: знак всего лишь репрезентативно конвенционален, он может быть заменён другим знаком, а символ онтологичен. Он одновременно универсален и конкретен; он парадоксален, многозначен и сверхрационален. Символ незаменим и неслучаен. В отличие от Бультмана, Тиллих полагал, что символ соучаствует в той реальности, которую символизирует. Символ может быть переринтерпретирован *только* в другой символ, а не в понятие (как у Бультмана). Для Бультмана же миф и символ – это то, что лишено онтологического измерения, что он приближает, не открывает, но скрывает истину, а потому должно быть рационализировано.

Символ, по Тиллиху, историчен и динамичен, открыт для собственной изменчивости. Поскольку символ – это место встречи вечного с временным, то он и сам временен. Как и всё земное, он не застрахован от демонизации и превращения в идола. Однако, будучи по природе «самокритичным», символ предостерегает как от человеческой самонадеянности, так и от насильственного навязывания новых символов. Символы не придумываются, но рождаются во встрече божественного и человеческого.

Своё отношение к выдвинутой Бультманом идее демифологизации христианства Тиллих высказывал неоднократно. Например, в книге «Теология культуры он пишет»: «Каков смысл этого отрицательного по форме и искусственно созданного термина (*демифологизация* – Т.Л.)? Этот термин нужно признать и поддержать, если он указывает на необходимость признать символ в качестве символа, а миф в качестве

¹⁹⁷ Тиллих П. Систематическая теология. Т.1, С. 277.

мифа. От него нужно решительно отказаться, если он означает полное устранение символов и мифов. Такая попытка никогда не увенчается успехом, потому что символы и мифы суть постоянно присутствующие формы человеческого сознания. Один миф может уступить место другому, но устранить миф из духовной жизни человека невозможно. Ведь миф – это сплетение символов нашей предельной заботы. ... Все мифологические элементы Библии, вероучения и литургии следует признать мифологическими, однако надо сохранить их в их символической форме и не пытаться найти им наукообразную замену. ... Символы веры невозможно заменить другими символами, например художественными, их невозможно устранить с помощью философской или научной критики. Они занимают исконное место в человеческом сознании, так же как философия, наука и искусство. Их символический характер определяет их истинность и силу. Ничто, меньшее символов и мифов, не может выражать нашу предельную заботу».¹⁹⁸

Итак, миф для Тиллиха является языком «предельной заботы» и не может быть устранён. Однако Тиллих не приемлет и того полюса, который противоположен идее «демифологизации», то есть буквализма в понимании текста Писания (характерного, в частности, для неоортодоксии Барта). Миф, делает вывод Тиллих, должен быть не отвергнут, но «*понят как миф*». Миф же, *понятый* как миф, становится, по Тиллиху, «сломанным» мифом. Именно так следует, по его мнению, понимать христианство.

Можно сказать, что Кьеркегор и Барт творчески использовали новые формы мышления, чтобы выразить истину традиционных

¹⁹⁸ Тиллих П. Теология культуры. С. 165-168.

христианских догматов, а Бультманн и Тиллих использовали язык европейской классической философии, чтобы выразить “экзистенциальную ситуацию”, что существенно отличается от традиционной религиозной веры. Конечно же, проблема современной интерпретации христианства — это не просто проблема терминологии. Она требует глубокого осмысления всех основных понятий и религиозных символов, таких как природа, жизнь, разум, дух, душа, время и вечность, религия, откровение, грех, спасение, Бог, Царство Божье, вечная жизнь и т.д.

В средневековье, признававшем начало по Слову, экзегетика (и совпадавшая с ней герменевтика) были призваны стать не просто ведущим искусством в переводе сакрального (библейского) текста на язык мирской мудрости и в практике комментирования трудностей, возникающих при решении логико-грамматических и философских проблем, но и учением о бытии, онтологией. Уже в первых богословских школах начала нашей эры зарождаются различные направления герменевтики: александрийская школа тяготела к аллегорическому истолкованию Писания, антиохийская — к буквально-историческому. Как правило, аллегорическое толкование предполагало и исторический, и мистический, и топологический смыслы, т.е. подчёркивало многозначность слов и выражений в противовес направлению, допускавшему лишь один определённый смысл. При буквальной интерпретации слово, как подлежащий истолкованию знак, теснейшим образом связано с вещью. Именно эти «вещные» отношения вскрываются интерпретатором, который ни в коем случае не может выйти за рамки этих отношений. При аллегорической интерпретации слово указывает

скорее на интенции, желания, представления сообщающего, поэтому интерпретация более свободна: она предполагает желание сообщающего вложить в слова разные смыслы. Ко времени зрелой схоластики упрочиваются пять способов толкования Священного Писания: исторический, или буквальный, исходящий из прямого значения слов; аллегорический, символический, тропологический, исходящие из многозначности слов, их готовности к обретению новых смыслов; аналогический, относящийся к предметам «Вечной Славы» (божественным предметам). Такого рода многозначность основывалась на особом строе мышления, предполагавшего, что любое, самое точное слово перед лицом Божественной полноты есть иносказание, брошенное слово, никогда не совпадающее с Истиной.

Что касается Лютера, то его теология — это теология Слова. “Вера от слышания, а слышание — от слова Божия” (Рим. 10:17) — это слова Ап. Павла обрели центральное место в идеологии Реформации. Божественное Слово, создающее веру, одновременно выступало как основа теологии. Конечно, и раньше, особенно в оккамистской традиции (в которой Лютер был воспитан) также подчеркивали авторитет Писания, но когда Лютер говорил о Писании как о Божественном Слове, пришедшем через пророков и апостолов, в этих словах заложено новое убеждение в первичном значении Слова и в его непререкаемом авторитете. Лютер отверг вложившееся в средние века разнообразие толкований Священного Писания (историческое, аллегорическое, символическое, тропологическое, аналогическое). Для него Писание имело единственный, изначальный и подлинный смысл, грамматический или исторический. Он учитывал также и образное толкование, но оно

имело для него второстепенное значение, скорее как украшение библейского повествования. Согласно взглядам Лютера, Библию можно понять исходя из нее самой, она может толковать саму себя. Пояснения Предания или церковных учителей не являются (как считали католические теологи) необходимым условием правильного понимания ее содержания. Само Слово обладает “внешней ясностью”. В этом также состоит причина того, что Писание без добавления человеческих заповедей и мнений может быть единственным основанием веры. Для теологии Реформации характерно, что Слово становится главным не только как источник понимания сверхъестественной реальности, но также как действенное, творящее и животворящее Слово, через которое Бог судит и исправляет. Вера относится, по мнению Лютера, к самому Слову, а не только к метафизической реальности, стоящей за ним. В этом заключалось основное противоречие между теологией Реформации и Схоластики.

Позиция Тиллиха и Бульманна в данном случае ближе к аллегорическому схоластическому толкованию Писания, а позиция Кьеркегора и Барта - к позиции Лютера.

§ 3. Теонормная культура. Попытка синтеза.

Одна из ключевых тем творчества Пауля Тиллиха — место христианства в культуре и экзистенциальном опыте современного человека. Этой теме посвящены многочисленные исследования не только на Западе, но и в России.¹⁹⁹ В данном параграфе мы вовсе не ставим

¹⁹⁹ См. работы О.Я.Зоткиной, С.В. Лёзова, С.С.Пименова, М.А.Сиверцева, Т.Ю.Сидориной и др.

задачу осуществить фундаментальный анализ такой огромной проблемы или прийти к новым (в сравнении с названными исследователями) выводам. Дело в том, что философия культуры для Тиллиха – это метафизика, открывающая путь для истолкования в свете Безусловного любого жизненного явления, которое всегда есть единство временного и вечного, явления и сущности, конкретного и универсального. Именно философия культуры даёт возможность для оценки любых конкретно-исторических явлений в свете Безусловного – соответственно, именно через неё учение Тиллиха оказывается действенным в столь многих областях человеческого знания, будь то изобразительное искусство, литература, театр, психология, психиатрия, социология, педагогика, медицина и др. Собственно говоря, о философии культуры речь уже шла в главе «Жизненный путь и искания», в параграфах «Мужество быть» и «Демифологизация...».

В германский период творчества (1919 — 1933) эта тема развивалась через скрытую и явную полемику с Карлом Бартом, о которой мы говорили в главе «Жизненный путь и искания». Барт указывал на пагубность отождествления христианства с культурой и социальными институтами буржуазной (с его точки зрения, псевдохристианской) Европы. Истинное христианство, считал Барт, находится “по ту сторону буржуазной религии”. Вера как парадоксальное откровение “неизвестного Бога” не опосредуется (не выражается и не передается) религией, Церковью или культурой. Тиллих не принял ставшее популярным после Барта противопоставление «религия» (плохо) versus вера (хорошо). Он с самого начала был убеждён, что Бог открывается не только в Слове, но и во всех гранях человеческого

существования и что необходимо преодолеть роковой разрыв между теологией и культурой. Перед ним стояла двойственная задача: с одной стороны, учесть истину и опыт либеральной теологии, а с другой – истину неоортодоксии. Он искал возможность синтеза там, где Барт провозглашал «диапаз», разрыв. В трудах «Религиозная ситуация современности», «Оправдание и сомнение», «К идее теологии культуры», «Истолкование истории», «Динамика веры», «Кайрос», «Демоническое» Тиллих, напротив, стремился сделать все области культуры предметом христианской теологии. Тиллих представил «проект» теологии культуры в самом начале своей творческой деятельности и следовал ему в дальнейшем, совершенствуя, но не изменяя его. Одна из важнейших работ Тиллиха, посвящённая проблеме интерпретации христианства, называется «Теология культуры» (1959). В неё вошли некоторые статьи и проповеди, написанные им на протяжении 40-х – 50-х годов. В них обсуждаются различные конкретные аспекты культурного творчества с теологических позиций, и вместе с тем это целостный и логически завершённый труд.

Развитие мысли Тиллих показало, что в конечном счёте он «примиряет» либерализм и «неоортодоксию». Он предпринимает попытку рационального обоснования необходимости «предельного синтеза», следствием и выражением которого должна стать наука «теология культуры». «Теология культуры», по мысли Тиллиха, призвана выявить конкретный религиозный опыт, находящийся в основе культуры и во всех её проявлениях; религия рассматривается здесь как субстанция культуры, а не как одна из её областей.

Для Тиллиха культура — основополагающий феномен в объяснении мира и жизни. В своем понимании культуры он следовал античной и немецкой романтической традиции. «Культура», подчеркивал Тиллих, есть лат. *cultura* — «возделывание», «образование», «развитие»: человеку присуще «культивировать» все, с чем он сталкивается, изменять его и тем самым что-то создавать, создавая при этом себя самого. В этом смысле нет человека вне культуры и нет культуры без человека; можно сказать, перефразируя Сартра, что «человек обречён быть культурным».²⁰⁰

Интегрирующую роль в культуре играет символ.²⁰¹ Пожалуй, кроме Тиллиха и Р. Отто, ни один из западных философов XIX и XX веков не ставил перед сознанием европейцев проблему *религиозного* символа и её значения для теологии и философии. О.Я.Зоткина пишет: «Эта проблема была поставлена в русской религиозной мысли начала XX века: прежде всего – в концепциях, связанных с традицией символизма – Вяч. Иванова, о. Павла Флоренского, А.Ф.Лосева. Очевидно, что труды русских мыслителей, не переводившиеся на европейские языки, не были известны Тиллиху. Но его идея о том, что участие в сакрально-литургическом действии есть не «знак», но реальная причастность Богу, заставляет задуматься об отношении Тиллиха и к самим основам «культоборчества» протестантизма, и к традициям православия».²⁰² Как и знак, символ замещает, репрезентирует собой *нечто*. Но, в отличие от знака, символ указывает на символизируемое лишь косвенным путем.

²⁰⁰ Даже поведение аборигенов, которые, как известно. «съели Кука», диктовалось их культурой с её аксиоматикой, табу и ценностной шкалой – просто их культура *для нас* чужда и непонятна.

²⁰¹ О символе шла речь в параграфе «демифологизация».

Второе отличие символа от знака — его способность “делать видимым” через себя то, что иначе не может быть выражено: идеальное, трансцендентное, нуминозное. Символ обладает внутренней мощью, способностью выражать *необходимость*, и поэтому он не может быть изменен произвольно, как знак (что привлекает к символу интерес теоретиков бессознательного). Следующей характеристикой символа является его “социальность” т. е. укорененность в обществе: индивид всегда принимает символ как представитель определенной общности. Именно посредством символов индивид становится причастным мощи символизируемого; кроме того, символ раскрывает те уровни реальности и души, стремящейся постичь эту реальность, которые иным образом просто не могут быть раскрыты. Символ по своей сути экзистенциален: он выражает абсолютно конкретные, личностные проблемы индивида и глубинные основания его души и духа. Самым глубинным основанием существования для индивида является Бог, постигаемый в опыте переживания Священного. В мысли постигаемый как Абсолют, в личностном опыте Бог проявлен как Бог Живой, Живое Слово — Иисус Христос. Мир символов, таким образом, замыкается не на самом человеке, не на культуре, не на истории, а на Боге, обретая тем самым изначальную полноту и неискажённость.

Идея единства религии и культуры, стремление преодолеть их разрыв, губительный для обеих, была одним из сильнейших стимулов всего творчества Тиллиха. В сущности, Тиллих стоял перед той же проблемой “религиозного обоснования культуры” и “создания религиозной культуры”, что и русская религиозно-философская мысль в лице В. С.

²⁰² Зоткина О.Я. «И этому испытанию никогда не приходит конец...» // Тиллих П.

Соловьева, П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, А.Ф. Лосева.²⁰³ Трагедия современной культуры, по его мнению, в том, что сакральное и светское в ней взаимоотчуждены. Ведь все, считает Тиллих, что мы называем культурой, несет в себе отношение человека к Безусловному, его Предельную Заботу, — т. е. религиозный опыт. Но в реальной земной истории либо религия внешним образом подчиняет себе культуру (*гетерономия*), либо культура обособляется, замыкаясь в себе самой и теряя смысловую основу (*автономия*).²⁰⁴ В качестве идеала Тиллих выдвигает принцип гармонии автономии и гетерономии — *теономную* культуру. «Теономия не противостоит автономии, как не противостоит ей гетерономия, - пишет Тиллих. - Теономия есть ответ на вопрос, заключённый в автономии, - вопрос, касающийся религиозной субстанции и предельного смысла жизни и культуры».²⁰⁵

Однако в европейской истории, считает Тиллих, мы видим то господство гетерономии (например, позднее средневековье — XIV-XV вв), то почти полную победу автономии (XVIII и XIX вв). Равновесие между гетерономными и автономными тенденциями существовало в XII и XIII вв; этот период Тиллих называет теономным. Однако теономия никогда не может одержать полной победы точно так же, как и потерпеть полного поражения. Ее победа всегда фрагментарна вследствие того

Систематическая теология. Т.3. М., СПб., 2000. С 384-385.

²⁰³ См. О.Я.Зоткина. «И этому испытанию не приходит конец...» // Тиллих П. Систематическая теология.

Т.3. М., СПб., 2000. С. 386.

²⁰⁴ Тиллих берёт термины «автономия» и «гетерономия» из кантианской традиции. В практической философии Канта это два противоположных в нравственном отношении решающих качества

определения воли к хотению и поступку. Автономной является воля, которая сама даёт закон своего

действия или может мыслиться как сама для себя законодательная. Гетерономной является воля,

экзистенциального отчуждения, которое лежит в основе человеческой истории, и ее поражение всегда ограничено тем фактом, что человек по своей сути — теонимное существо. Религиозная и культурная деятельность, по Тиллиху, взаимно обуславливают друг друга и образуют сущностное единство. Ни одна из них не должна быть подчинена другой.²⁰⁶

Тиллих отрицает, что религия является особой функцией человеческого духа. В «Теологии культуры» он с блестящей иронией прослеживает, как в духовной истории Европы двух последних веков религия переходила от одной духовной функции к другой в поисках своего места и как она либо отрицалась, либо поглощалась ими. О кантовской «практической философии» и либеральной протестантской теологии Тиллих пишет так: «Религия пришла к моральной функции и постучалась в дверь, в надежде, что ее примут. Разве этическое не ближайший родственник религиозного? Может ли религия быть отвергнута в этом случае? И в самом деле, она не была отвергнута; она была принята. Но ее приняли как «бедную родственницу» и потребовали, чтобы она отрабатывала свое место в царстве морали, прислуживая нравственности. Ее держат, пока она помогает воспитывать добрых граждан, хороших мужей, жен и детей, честных работников, служащих и солдат. Но как только религия заявляет о собственных притязаниях, ее либо заставляют замолчать, либо отбрасывают как нечто лишнее и даже опасное для морали».²⁰⁷ Различные школы «либеральной теологии», баденская и марбургская школы неокантианства, а также интуиционист

заимствующая норму своего воления и поведения не из своего разума, но из *иного*.

²⁰⁵ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 230-231.

²⁰⁶ См. Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 264.

Бергсон «адаптировали» религию к познавательной функции человеческого духа. «Кажется, что в качестве особого способа познания, мифологического воображения или мистической интуиции религия должна найти себе пристанище. И опять ее принимают, но как прислугу чистого знания и на короткое время. Чистое знание, окрепшее в результате грандиозных успехов науки, вскоре отказывается от своего не вполне охотного признания религии и заявляет, что не имеет с религией ничего общего. И вновь у религии нет пристанища в духовной жизни человека».²⁰⁸ Затем религия переходит к сфере «чувства» и к эстетической сфере (Шлейермахер, Отто, Джеймс) – и все с тем же плачевным результатом... Текст написан в форме проповеди, а не научного трактата, поэтому Тиллих не называет имен философов и школы. Создаётся впечатление, что религия в хронологической последовательности переходила от одной функции человеческого духа к другой и при этом каждый раз была использована не в ее полноте и не как цель, но лишь частично и как средство. На самом деле почти все происходило одновременно (т.е. религия «стучалась» сразу в несколько «дверей»), но в конце концов осталась без пристанища. Подчёркивая, что религия не является «функцией» человеческого духа, Тиллих настаивает, что ею нельзя *пользоваться* для каких-либо (даже самых

²⁰⁷ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 239.

²⁰⁸ Там же.

лучших!) целей; религия есть «глубина» духа – и, соответственно, «глубина» культуры.

«Вечно» теономных творений не существует, считает Тиллих, поскольку любое культурное творение является единством субстанции, материи и формы; следует признать, что теономное творение всегда актуализируется в конкретной ситуации, в конкретной форме, то есть в профанных элементах. Образ теономии не может быть независим от ситуации, в которой он создан, и от ситуации, в которой оценивается. Творение культуры только тогда выражает своё подлинное предназначение, когда оно через себя свидетельствует о *предельном* смысле. Если определяющей является позиция Духа, выраженная в культурном творении, то, в принципе, любое произведение может стать носителем и выразителем предельного (теономного) смысла. Одновременно с этим любое, прежде бывшее теономным, творение, несёт в себе постоянную возможность деградации в автономное или гетерономное творение. Каждый культурно-исторический период является выражением и удостоверением религиозной жизни данного периода. Наиболее полное и яркое выражение творение культуры обретает в своём стиле как многомерном и целостном свидетельстве о духовной позиции творца и культурно-исторического периода. Когда приходит это понимание, говорит Тиллих, документы и события давних эпох становятся живыми и вечно значимыми для нас. «Теология культуры» в этом случае становится свидетельством о Вечной истине в конкретно-исторических условиях.

Нет абсолютно секулярных областей бытия, говорит Тиллих. В этом смысле даже в полностью автономной культуре сохраняется измерение Безусловного, хотя бы в негативном опыте переживания пустоты и бессмысленности – например, у К.Малевича (знаменитый «Чёрный Квадрат»), Ф. Кафки, А.Камю, С.Беккета, Э.Ионеско, Э.Уорхолла и др. Каждое сущее может стать выражением теонимного синтеза. Наше отношение ко всему рукотворному необходимо должно включать в себя как позитивный, так и негативный момент. Ничто из сотворённого не может претендовать на утверждение себя как сущностно святого – но, с другой стороны, творение культуры, даже то, которое мы вправе назвать разрушающим культуру, в своей глубине основывается на опыте захваченности Силой Бытия (например, некоторые произведения искусства, посвящённые войне, смерти).²⁰⁹ И в этом смысле оно позитивно.

Теоретической установкой, непосредственно связанной с теологией культуры, был и «религиозный социализм» Тиллиха, о котором уже шла речь. Цель была в том, чтобы «религиозно оправдать» социализм, интерпретировать его в терминах «предельной заботы» и осознания «кайроса». Тиллих признавал в то же время, что в социализме присутствуют элементы, несовместимые с религиозной идеей «кайроса». Критика культуры, предпринятая социализмом, должна, по мысли

²⁰⁹ Мне долго казалось ужасающим и бессмысленным направление в кино советского «андаграунда» 80-х

под названием «некрореализм»: там смаковалось изображение разложившихся трупов – в особенности

утопленников. Всё прояснили строки Ахматовой: «Когда погребают эпоху, надгробный псалом не

звучит. // Полыни, чертополоху украсить её предстоит... // А после она выплывает, как труп на весенней

реке. // Но матери сын не узнает, и внук отвернётся в тоске».

Тиллиха, быть направлена на сам социализм, пытаясь обратить последний к его собственной «глубине». При этом «религиозный социализм не должен становиться ни церковно-политическим движением, ни государственно-политической партией, поскольку тем самым он потеряет возможность свободной оценки и церквей, и партий».²¹⁰

При стремлении понять любую культуру, полагает Тиллих, необходимо увидеть те глубинные внутренние, большей частью невысказываемые предпочтения, те «паттерны», которые присутствуют «априори» и на которых базируется само здание культуры.

Предложенный им вариант описания отношения между культурой и религией отличается тем, что данное отношение – открытая система, что временность и историчность не входят в неё не какими-то досадными недоразумениями, которые пока невозможно устранить (как у Карла Барта), но которые являются подлинными и необходимыми составляющими любой науки, касающейся человека, тем более науки о культуре и религии. Факт постоянного возвращения к проблеме отношения между религией и культурой, теологией и философией в истории человеческой мысли для Тиллиха свидетельствует о двух важнейших моментах: о невозможности их сведения воедино, об их неустранимой конфликтности, но также и о невозможности их разведения. Главными побудительными мотивами человеческого творчества всегда является религиозность. Человек – *«неисправимо религиозное существо»*, хотя формы его религиозной самореализации могут быть демоническими и разрушительными.²¹¹

²¹⁰ Тиллих П. Теология культуры. С. 235.

²¹¹ Очень ярко это «повреждённая религиозность» проявилась в квазирелигиях – нацизме и большевизме.

Заключение. «На границе».

Учение Тиллиха оказало огромное влияние на развитие теологии XX века, и прежде всего на «теологию смерти Бога» Т.Альтицера, Х.Кокса, У.Гамильтона, на левокатолическую «теологию освобождения» в Латинской Америке, а также на различные версии «процесс-теологии» и «контекстуальной теологии». Но этим его творческая судьба не ограничивается: он повлиял, в свою очередь, на философию экзистенциализма и персонализма, на развитие глубинной психологии, «экзистенциального анализа», социологии, этики, а также на критику эволюционизма в концепции «научного креационизма» современного

Как мы хорошо знаем из советской хрестоматийной литературы, образы самоотверженных героев-коммунистов очень напоминают христианских святых.

естествознания (например, ученик Тиллиха теолог и физик Генри Моррис). Наследие Тиллиха является объектом постоянной полемики, ему даются порой противоположные оценки: одни считают его апологетом протестантского традиционализма, другие, напротив, уверены в том, что его концепция, подменяя ключевой протестантский принцип «оправдания только верой» (*sola fide*) принципом «только сомнением» (*sola dubio*), тем самым провоцирует внерелигиозные и невероисповедальные толкования Писания и Предания. Тиллиха часто считают либо одним из представителей диалектической теологии, либо основателем неолиберальной теологии, либо продолжателем аристотелевско-томистской традиции в латинской схоластике (что в основном чуждо протестантскому сознанию). В католической теологии XX века его учению давалась очень высокая оценка (Ж.Маритен, Г. Урс фон Балтазар). Противоречивость в оценках мыслителя в значительной мере «подтверждается» широким спектром его влияния на самые разнообразные сферы культуры и направления религиозно-философской мысли. Его нередко обвиняли в эклектичности. Надеюсь, мне удалось показать, что это не эклектичность, а глубочайшая антиномичность. Тиллих исходил из двойственности, наличия в человеке и в мире взаимопротивоположных и неразделимых полюсов – сущностного и экзистенциального, определяющих трагический характер человеческого существования – в религии, культуре истории, морали, повседневной жизни. Антиномичность воззрений Тиллиха свидетельствует о глубине раскрытия основной темы его творчества – осмысления места, занимаемого христианством в экзистенциальном опыте современного человека.

О европейских и американских исследованиях наследия Тиллиха говорилось во Введении. Отечественные серьёзные исследования сравнительно молоды: в советскую эпоху по идеологическим соображениям теолога можно было только критиковать, обличать.²¹² Но даже тогда были исключения: в трудах Ю.А.Кимелева и Т.А.Кузьминой²¹³ глубоко анализировались различные аспекты учения Тиллиха – онтология, антропология, философия культуры. В постсоветскую эпоху труды Тиллиха активно переводились, издавались и комментировались, о нём писали статьи и диссертации – причём не только историки философии, но и богословы. Следует отметить

Тиллих всегда находился «на границе» - между философией и теологией, философией и психологией, между диалектической теологией и неолиберальной, между эпохами и континентами. «Пограничное» бытие неуютно, дискомфортно – всегда нужно «стоять на одной ноге», нет твёрдой почвы под ногами. Такая «пограничность» может привести и к эклектике – всё зависит от личности, от её уровня. Тиллих не эклектичен. «Пограничных» мыслителей другой религиозный философ, иудей Мартин Бубер, назвал «бездомными» - сам Бубер видел себя именно таковым; то же самое можно сказать о Тиллихе. Его духовным «домом» была дорога – несмотря на то, что он строил теологическую «сумму». Философская теология Тиллиха соотносила между собой Откровение и историческую ситуацию («кайрос»), христианскую веру и

²¹² Например, во время защиты дипломной работы о Тиллихе один из оппонентов бросил мне упрёк, назвав мою работу «заигрыванием с религией» и «кокетничаньем с боженькой» (последнее – цитата из В.И.Ленина).

²¹³ В постсоветскую эпоху, соответственно, Ю.А.Кимелев и Т.А.Кузьмина писали уже без оглядки на

секулярную культуру XX века. Это вело к переосмыслению основополагающих понятий самой христианской традиции. Бог становится Основой Бытия, вера – «предельной заботой», грех – «отчуждением от бытия», благодать – «приятием» и т.д. Тиллих – это целая эпоха в теологии и философии. Эпоха, которая не канула в Лету, но живёт в теологических и философских доктринах, в теориях конкретных наук, в душах людей.

Размышляя о личности Тиллиха, тонкий исследователь его творчества О.Я.Зоткина в статье «И этому испытанию никогда не приходит конец...» (фраза из автобиографии Тиллиха) пишет: «Глядя на фотографию Пауля Тиллиха (странным образом очень похожую на известный портрет о. Павла Флоренского работы Ю.Селивёрстова, - того из русских мыслителей, с чьими идеями иногда столь неожиданно перекликаются идеи Тиллиха, которого – так же, как и Флоренского у нас в начале века – называли «апостолом интеллигенции»), думаешь о том, как мало он похож на уверенного в своей «избранности» (а значит, в своём спасении) беззаботно-жизнерадостного протестантского миссионера: как много скорби и думы в его лице...»²¹⁴

²¹⁴ Зоткина О.Я. «И этому испытанию никогда не приходит конец...» // Тиллих П. Систематическая теология. ТТ 1-2, С. 389.

Вечное сейчас (три проповеди из книги)

П. Тиллиха ²¹⁵

Предисловие к публикации

Несколько лет назад в России было издано самое крупное произведение выдающегося протестантского теолога XX столетия Пауля Тиллиха (1886-1965) - его трехтомная "сумма", "Систематическая теология". До этого переводились "Теология культуры", "Мужество быть", "Динамика веры", "Кайрос" и др. Исходя из этих работ, мы представляем себе Тиллиха как философа и богослова-книжника и забываем о том, что он был также вдохновенным пастором, проповедником и публицистом. Между тем в автобиографическом эссе "Кто я такой?" (1964) Тиллих писал: "Большую часть моей литературной работы составляют эссе, а три моих книги - "Религиозное становление", "Истолкование истории" и "Протестантская эра" - это собрания статей,

²¹⁵ Перевод, предисловие и комментарии Лифинцевой Т.П.

которые, в свою очередь, основаны на обращениях, проповедях и речах. И это не случайно. Я говорил или писал тогда, когда меня об этом просили, а ведь говорить просят куда чаще, чем писать книги. Но есть и другая причина: речи и эссе могут быть подобны винту, буравящему нетронутую породу, они стремятся быть на шаг впереди - возможно успешно, возможно нет".

Ниже мы предлагаем перевод трех проповедей из сборника "Вечное сейчас": "Одиночество и уединение", "Забыть и быть забытым" и проповедь "Вечное сейчас", давшая название всему сборнику. Сборник был издан в Лондоне в 1963 г.; вошедшие в него проповеди читались в 1940-е и 1950-е гг. и были обращены главным образом к американской аудитории. (К сожалению, точные даты и даже годы чтения проповедей установить не удалось.) Всего в сборник вошло шестнадцать проповедей. В них выделяются несколько тем: одиночество человека и его смертный удел, забвение, мужество перед лицом неизвестности, спасение в Божественном Присутствии. Тиллих здесь выступает как представитель религиозного экзистенциализма. Читатель, знакомый с его творчеством, сможет увидеть, что по уровню богословской рефлексии проповеди ничуть не уступают крупным произведениям, но их язык более яркий, живой и поэтический. В этом смысле мы открываем для читателя новую грань творчества Тиллиха.

Главная тема (вынесенная в заглавие книги) - тема времени. Время относится к тем реалиям, которые всегда определяли смысловое поле человеческого мироощущения. В отношении проблемы времени Тиллих находится в традиции Отцов Церкви и в особенности Бл. Августина. У Отцов Церкви (в отличие от античных мыслителей) время постепенно отделяется от космической стихии и анализируется сквозь призму внутреннего мира. Бл. Августин писал: "В тебе, душа моя, измеряю я время" (Исповедь, XI, 27, 36). Именно у Августина время окончательно отрывается от

¹ *Тиллих П Кто я такой? Перевод Т.П. Лифинцевой // Вопросы философии. 2002. № 3. С. 168. Аврелий Августин. Исповедь. М., 1997. С. 229.*

движения тел (земных и небесных) и претворяется в психологическую категорию - "растяжение души". Тиллих в духе августицизма принимает парадоксальность времени: оно складывается из того, чего уже нет (прошедшего), того, чего еще нет (будущего), и того, что есть, но не имеет длительности - мгновения настоящего, подвижной границы между прошлым и будущим. Все три модуса времени удерживаются в нашем сознании и существуют благодаря Божественному Присутствию в настоящем (в романских и германских языках "присутствие" и "настоящее время" обозначаются одним и тем же латинским корнем (praesentia и praesens): *presence* и *present* во французском, *die Prasenz* и *das Prasens* в немецком и *presence* и *present* в английском). Настоящее становится коррелятом присутствия. Время, с точки зрения Тиллиха, соотносится с вечностью (которая предстает не как бесконечность во времени, но как не-время) не через жизнь космоса, а через жизнь души. Бог - вечный создатель времени, время же возникает вместе с миром, а человеку даруется как *ego* время. Вечное сейчас, Божественное Присутствие открывает для современного человека, погруженного в тревогу пустоты и бессмысленности, мир трансцендентного и помогает ему обрести мужество перед лицом небытия.

П. ТИЛЛИХ¹

ОДИНОЧЕСТВО И УЕДИНЕНИЕ

И, отпустив народ, Он взошел на гору

помолиться в уединении; и вечером

оставался там один.

Мф 14 : 23

I

"Оставался там один". Как и мы. Человек одинок, потому что он человек! В определенном смысле всякое творение одиноко. В величественной обособленности каждая звезда совершает свой путь во тьме бесконечного космоса. Всякое дерево растет в соответствии со своим законом, реализуя свои собственные уникальные возможности. Животные живут, борются и умирают ради одних себя, заключенные в границы собственного тела. Разумеется, они тоже рождаются как мужские и женские особи, рождаются в семьях и стаях. Некоторые из них являются стадными жи-

¹ Перевод сделан по изданию: *Tillich P. The Eternal Now. Sermons.*
London: SCM Press, 1963.

вотными. Но все они одиноки! Быть живым означает быть телесным - телом, отделенным от всех других тел. А быть отделенным означает быть одиноким.

Это верно в отношении всякого существа, но в отношении человека - в большей степени, чем какого-либо другого существа. Он не просто одинок; он *знает* о своем одиночестве. Осознавая, кто он есть, человек задается вопросом о собственном одиночестве. Он спрашивает, почему он одинок и как может преодолеть свое одиночество - поскольку не может ни выдержать этого одиночества, ни избежать его. Такова судьба человека - быть одиноким и осознавать это. И даже Бог не может избавить его от этой судьбы.

В библейском повествовании о рае мы читаем: "И сказал господь Бог: не хорошо быть человеку одному . И сделал женщину из плоти Адама».² Мы берем этот древний миф, чтобы показать, что изначально не было телесной разделенности мужчины и женщины - вначале они были едины. Но, признавая друг друга плотью от плоти своей, каждый остается в одиночестве. Они взирают друг на друга, и, несмотря на взаимное влечение, чувствуют свою взаимоотноужденность. В библейском повествовании Бог сам заставляет их осознать этот факт, говоря с каждым отдельно, делая каждого ответственным за собственный грех, слушая их оправдания и взаимные обвинения, произнося каждому отдельное проклятие и оставляя их переживать стыд собственной наготы. Каждый из них одинок. Сотворение женщины не преодолело того, что Господь определил как "нехорошее" для человека. Человек остается один. А сотворение женщины, хотя и дало Адаму помощницу, все же поставило рядом с одиноким человеческим существом другое столь же одинокое

человеческое существо, и от их плоти произошли все другие люди, каждый из которых одинок.

Но мы все-таки спрашиваем: а так ли это на самом деле? Разве Господь не сделал чего-то лучшего? Разве наше одиночество не преодолевается полностью во встрече мужчины и женщины? Разумеется, это происходит в часы общения и мгновения любви. Экстаз любви способен поглотить человеческую самость в ее единении с другой самостью, и кажется, что разделенность преодолена. Но после таких мгновений взаимная изоляция людей ощущается еще глубже, чем раньше, вплоть до взаимного отторжения. Мы отдали слишком много самих себя, и теперь стремимся вернуть отданное. Наше стремление защитить собственное одиночество выражается в чувстве стыда. Мы ощущаем стыд, когда открывается наша внутренняя самость, мыслительная или телесная. Мы стараемся прикрыть собственную наготу, как это сделали Адам и Ева, когда осознали самих себя. Таким образом, мужчина и женщина остаются одинокими даже в самом близком единении. Они не могут проникнуть в глубиннейшее средоточие друг друга. А если бы это было не так, то они не могли бы быть друг для друга помощниками, не могли бы создать человеческое общество.

II

Наш язык тонко ощущает эти две стороны человеческого одиночества. Он создал слово "одиночество", чтобы выразить страдание быть одному. И он же создал слово "уединение", чтобы выразить радость быть одному. Хотя в повседневной жизни мы не всегда различаем значения этих слов,

мы все же должны постоянно это делать, углубляя таким образом наше понимание человеческого предназначения.

В 25-м псалме мы читаем: "Призри на меня и помилуй меня, ибо я одинок и угнетен". Псалмопевец чувствует боль одиночества. Мы не знаем, каким именно было его одиночество, но знаем множество образов, которые одиночество может принимать. И все мы переживали некоторые из них.

2. Бт 2: 18. (Здесь и далее - ссылки и примечания переводчика.)

³ В Православной Библии это соответствует Псалму 24 ст. 16.

Чаще всего мы переживаем одиночество, наступающее после смерти тех, кто помогал нам забыть о собственном одиночестве, или после разлуки с ними. Это касается не только самых близких нам людей, но также и тех, кто подарил нам чувство единения - например, коллег, с которыми мы работаем, и с которыми у нас возник социальный контакт и духовное общение. Для многих людей такое одиночество [является] обычным состоянием и постоянным источником глубокой меланхолии. Вздохи бесконечного числа одиноких людей вокруг нас и во всем мире наполняют уши, открытые для любви.

Но давайте также посмотрим на тех, кто окружен друзьями и соседями, коллегами и соотечественниками, кто живет в семейном союзе и наслаждается сексом - т.е. имеет все, чего те, другие, *не* имеют. И давайте спросим, не бывает ли у них чувства боли от одиночества. Скрывает ли общество людей, в котором они пребывают, их одиночество? Если мы можем отнести себя к этой категории людей, то наш ответ будет таков: я никогда не чувствовал себя так одиноко, как в тот час, когда я, окруженный людьми, переживал предельную изоляцию. Я замолчал и удалился от людей, чтобы побыть одному со своим одиночеством. Я хотел, чтобы мое внешнее замешательство соответствовало внутреннему страданию. Давайте не будем преуменьшать эти переживания, говоря, что некоторые люди попросту недостаточно сильны, чтобы занять значимое место в группе, и их удаленность есть не что иное, как выражение слабости, и что помочь этому может дружеский совет или курс психотерапии. Конечно, таких людей много, и они действительно нуждаются в помощи. Но сейчас я говорю о тех сильных людях, которые достигли определенной значимос-

ти в социуме, и тем не менее переживают ужас предельного одиночества. Они видят, как бы через трещину в окружающем их мире, подлинную трагедию человека. Давайте не будем преуменьшать также и эти переживания, подчеркивая тот факт, что некоторые люди чувствуют себя непонятыми вопреки их горячему желанию быть понятыми, а потому и терзаются одиночеством посреди толпы. Никто не отрицает, что такие люди существуют, и что, следовательно, у них своя правда. А кто по-настоящему понят, даже самим собой? Тайна личности не может быть постигнута при помощи точного описания характера. И все же те, кто постоянно чувствуют себя непонятыми, путают тайну личности с воображаемыми "сокровищами", которыми, как им кажется, они обладают, и которые требуют признания со стороны окружающих. И когда такого признания не возникает, они чувствуют себя одинокими и отвергнутыми. Эти люди тоже нуждаются в помощи. И все же есть люди, чьи реальные душевные сокровища достаточно велики, чтобы найти свое выражение и быть воспринятыми и понятыми другими, но и эти люди переживают ужасное чувство абсолютного одиночества. В такие мгновения они прорываются сквозь скорлупу обыденной жизни к глубинам трагического существования человека.

Многие ощущают одиночество из-за того, что вопреки их стремлению любить и быть любимыми, их любовь отвергнута. Но их одиночество создано ими самими. Эти люди склонны считать своим правом то, что может быть отдано им лишь как дар. Они погружаются в это рукотворное одиночество, мстя отвергшим их горечью и враждой, а на самом деле наслаждаясь болью своего одиночества. Таких людей много, и они вносят огромную лепту в невротическое одиночество нашего времени. Они даже

больше других нуждаются в помощи, поскольку легко становятся жертвами демонических сил, полностью замыкающих их в себе.

Но есть также и подлинный опыт отвергнутой любви. Человек ничего не требует как такового, но надежда тоскует о другой надежде и терпит разочарование. Любовный союз подходит к концу или вообще перестает существовать. Такое одиночество обрывает наши связи с миром. Мы действительно абсолютно одиноки, и даже чья-то любовь к нам или сила нашей прежней любви не могут снять с нас это бремя. Тот, кто способен выдержать одиночество любовного разочарования, переживает всю глубину трагизма человеческого существования, причем переживает творчески.

Но в конечном счете остаются две формы одиночества, которых нельзя ни избежать, ни закрыть чем-либо: это одиночество вины и одиночество смерти. Никто не может забрать и избавить нас от того, что мы приняли на себя вопреки нашему подлинному бытию. Мы чувствуем как скрытую, так и явную свою вину именно как *свою* и только свою. Мы не можем сделать никого ответственным за то, что совершили сами. Мы не можем убежать от своей вины и не можем скрыть ее, оставаясь честными. Мы остаемся с ней один на один. И это одиночество пронизывает все другие формы одиночества, преобразовывая их в опыт самоосуждения.

И, наконец, существует предельное одиночество неизбежности смерти. В предчувствии собственной смерти мы остаемся совершенно одни. Общение с другими людьми не может устранить это одиночество, как не может и присутствие других в сам час моего умирания скрыть то, что это *моя* смерть, и только моя. В час смерти мы отрезаны от целого мира и каждого предмета в нем. Мы уже лишены всех этих вещей и живых

существ, помогавших нам забыть собственное одиночество... Кто способен вынести такое одиночество?!

III

Победить одиночество может лишь тот, кто способен вынести уединение. Нам присуще естественное стремление к уединению, потому что мы люди. Мы хотим ощутить, кто мы есть - но не через боль и ужас, а через радость и мужество. Есть много путей, на которых мы можем найти и пережить это уединение. И каждый из этих путей может быть назван "религиозным", если верно, что, как сказал один философ, "религия есть то, что человек делает со своим уединением".

Один из этих путей - стремление к молчанию природы. Мы можем беззвучно разговаривать с деревьями, облаками и морскими волнами. Природа способна отвечать без слов шелестом листьев, движением облаков или шепотом волн. Мы можем обрести уединение, но лишь на короткое время, поскольку понимаем, что голоса природы не могут быть подлинным ответом на вопросы нашего разума. Наше уединение в природе очень легко превращается в одиночество, и мы снова возвращаемся в человеческий мир.

Уединение также можно найти в чтении стихов, в слушании музыки, в созерцании полотен живописцев, в постоянной работе мысли. Возможно, мы одни среди множества других людей, но мы не одиноки. Уединение защищает нас, не изолируя. Но жизнь опять возвращает нас к своей пустой болтовне и неизбежным требованиям повседневной рутины. Она возвращает нас к нашему одиночеству и к тому покрову, который она, в свою очередь, на него набрасывает.

Несомненно, что одиночество повседневности обнаруживает не только трагизм человеческого существования вообще, но в особенности - нашего времени. Теперь гораздо сильнее, чем в прежние времена, человек настолько одинок, что не может вынести этого одиночества. Он страстно стремится стать частью толпы. И весь мир его поддерживает в этом стремлении. Это симптом нашей общей болезни - то, что учителя, родители, владельцы средств коммуникации делают все, для того чтобы лишить нас внешних условий уединения, простейшего стремления к отдельной жизни. Даже наши дома, вместо того чтобы защищать уединение каждого члена семьи или группы, устроены так, чтобы исключить уединение почти полностью. То же самое касается различных форм общественной жизни, школ, колледжей, учреждений и предприятий. Давление, разрушающее само наше стремление к уединению, не прекращается.

Но иногда Господь выбрасывает нас из толпы и погружает в уединение, к которому мы не стремимся, но оно захватывает нас. Как говорит пророк Иеремия: "Благо человеку, когда несет он иго в юности своей; сидит уединенно и молчит, ибо Господь наложил свою длань на него"⁴. Господь иногда накладывает на нас свою длань.

⁴ Псалм 3: 27,

Он хочет, чтобы мы задались тем вопросом об истине, который может изолировать нас от других людей, и задан этот вопрос может быть только в уединении. Господь хочет, чтобы мы задавались вопросом о справедливости, который может заставить нас страдать и умереть и который может возникнуть лишь в уединении. Господь хочет, чтобы мы отошли от обычных человеческих путей, что может навлечь на нас проклятия и ненависть, и этот отход возможен только в уединении. Он хочет, чтобы мы сквозь границы собственного бытия проникли туда, где возникает тайна жизни, и это может происходить только в моменты уединения.

Среди нас есть люди, стремящиеся к творчеству в той или иной сфере жизни. Но невозможно стать творческим человеком и оставаться им вне уединения. Один час осознанного уединения в большей мере творчески обогащает человека, нежели многочасовые усилия осмыслить творческий процесс.

Что же происходит в нашем уединении? Прислушаемся к словам Евангелиста Марка об уединении Иисуса в пустыне: "И был Он там в пустыне сорок дней, искушаемый сатаною, и был со зверями; и ангелы служили ему . Он один, созерцающий всю землю и небо, вокруг Него - дикие звери, и сам Он - поле битвы божественных и демонических сил. Итак, это первое, что происходит в нашем уединении: мы встречаемся с собой, но не как с собой, а как с ареной битвы сил созидания и разрушения, Бога и демонов. Уединение нелегко - кто может его вынести? Оно не было легким даже для Иисуса⁶. Мы читаем: "Он взошел на гору помолиться в уединении; и вечером оставался там один" (Мф 14 : 23). Когда приходит вечер, одиночество становится более одиноким. Мы

ощущаем это, когда день или какой-то период или все дни нашей жизни подходят к концу. Иисус ушел, чтобы молиться. Есть ли это возможность обратить одиночество в уединение и вынести уединение? На этот вопрос нет простого ответа. У многих верующих людей для этого не хватает сил. Большинство молитв представляют Бога собеседником человека; мы используем Его, чтобы избежать единственно верного пути к уединению⁷. Такие молитвы легко исходят из уст как священников, так и мирян. Но они не рождены из встречи наедине с Богом. Это, конечно же, не те молитвы, ради которых Иисус удалялся в пустыню. Для нас лучше оставаться в молчании, следовать за собственной душой, которая ищет уединения и без слов стремится к Богу. И мы можем делать это даже в базарный день или в переполненной комнате, и даже в самых тяжелых внешних условиях. Стремление к Богу дает нам те мгновения уединения, которых никто не в силах у нас отнять.

В такие мгновения уединения с нами что-то происходит. Центр нашего бытия, наша глубиннейшая внутренняя самость, основа нашей уникальности восходит к божественному центру и погружается в него. И тогда мы не рискуем утратить себя.

Теперь, вероятно, можно ответить на вопрос, который вы, скорее всего, уже себе задали: как из уединенности может вырасти сообщество? Мы же поняли, что никогда не сможем проникнуть в глубиннейший центр бытия другого существа. Мы всегда одни, каждый сам с собой. Но мы все-таки можем достичь этого глубиннейшего центра самости другого человека в том случае, если устремляемся к Богу и от него возвращаемся к человеку. В этом случае одиночество не устраняется, но входит в то сообщество, в котором пребывают духовные центры других людей. И

даже любовь рождается заново в уединении, поскольку лишь в уединении те, кто одинок, способны обрести тех, от кого они отделены. Только присутствие вечного может пробить те стены, что отделяют временное от вневременного. Один час уединения может больше приблизить нас к тем, кого мы любим, чем долгие часы общения. Мы можем взять любимых с собой к вершинам вечности.

⁶ Непосредственно из далее цитируемого евангельского текста сказанное не следует.

⁷ Тиллих подразумевает механическую, машинальную молитву, которая является лишь иллюзией молитвы.

И, возможно, когда мы спросим: "А что же представляет собой глубиннейшая внутренняя природа уединения?", то получим ответ: присутствие вечного на проторенных дорогах временного. Именно опыт бытия одним, но не одиноким, с позиции Вечного Присутствия светит ликом Христа и соединяет нас со всеми и всем, от кого и чего мы отделены. В бедности уединения есть все богатства. Позволим себе уединение - чтобы встретиться с вечным, найти других, увидеть себя.

ЗАБЫВАТЬ И БЫТЬ ЗАБЫТЫМ

*А только, забывая прошлое и простираясь
вперед, стремлюсь я к цели.*

Филипп 3: 13

I

Эти очень личные слова Ап. Павла, которые появляются в одном из наиболее личных его Посланий, вызывают у нас вопрос: а что мы хотим забыть? Что мы забываем, а что помним? Какова функция забывания в человеческой жизни и во вселенной? В конечном счете, что мы *должны* помнить и что - забывать?

Но когда задаешь эти вопросы, возникает вопрос еще более волнующий: а что значит для вещи и для живого существа *быть забытым*? Что означает для нас, что мы *забыты*, забыты частично или полностью, забыт некий период нашей жизни или вся жизнь? Как на нас воздействует мысль, что мы можем быть забыты в вечности? Как нам вынести слова Проповедника (Екклесиаста. - *Т.Л.*) о том, что "в грядущие дни все будет забыто", что люди "забыты с их любовью и их

ненавистью"⁸ и, согласно Иову и Псалмопевцу, "место его (человека. - ТЛ.) не будет уже знать его"⁹.

Простое слово "забыть" погружает нас в глубиннейшие тайны жизни и смерти, времени и вечности. Текст Библии изобилует этим словом, поскольку забвение и память - это два самых удивительных качества, через которые образ Божий обнаруживает себя в человеке. Я прошу вас вместе со мной сосредоточиться на тайне забвения, памяти и бытия забытым, осознавая в конечном счете, насколько ограничены наши слова, прозрения и наше мужество перед лицом этой тайны. Давайте рассмотрим забвение и память, а затем - *бытие в забвении* и *бытие в памяти*.

II

Жизнь не могла бы продолжаться, *не* отбрасывая прошлого в прошлое, *не* освобождая будущее от его бремени. Без этой мощи жизнь была бы лишена будущего, она была бы порабощена прошлым. Ничего нового не происходило бы, и даже старого не было бы, поскольку то, что старо теперь, однажды было чем-то новым, что могло возникнуть или не возникнуть. Повторяю, жизнь была бы совершенно невозможна без удаления прошлого в прошлое. Но жизнь обладает мощью, как мы можем видеть на примере роста каждого растения и животного. Ранние стадии развития живого существа остаются позади, чтобы дать место будущему, новой форме жизни. Но не все прошлое уходит в прошлое - кое-что остается жить в настоящем, создавая основу для перехода в будущее. Всякое развитие, всякий рост обнаруживает свое прошлое - часто в форме

отпечатков, следов. Жизнь использует прошлое и сражается с ним
одновременно, чтобы пробиться к собственному обновлению. В этом

⁸ Еккл 1: 11; 2: 16.

⁹ Иов 7 : 10.

отношении человек един со всеми прочими существами. Таков универсальный характер жизни, независимо от того, осознают его живые существа или нет.

Только человек способен полностью это осознать. Он сохраняет прошлое, помня о нем, и отбрасывает его, забывая. Именно это - путь роста каждого ребенка, роста физического или духовного. Человек сохраняет и оставляет позади; он помнит и забывает. В здоровом развитии именно баланс между памятью и забыванием помогает человеку двигаться вперед. Но если человек сохраняет в памяти слишком многое и слишком мало забывает, то в его душевном развитии возникают затруднения: прошлое с его инфантильными стремлениями и эпизодами превалирует над будущим. Мы знаем, что нечто подобное происходит во внутренней жизни каждого из нас. Мы открываем следы инфантильности, которые так и не были отброшены в прошлое, которому они принадлежат. Они ограничивают нашу свободу и нашу дорогу в будущее. Эти следы инфантильности могут даже вызвать искажение развития. Задумаемся о сохранении детских привычек в наших действиях и языке: наш юношеский нигилизм и агрессивность; ранние образы нас самих и нашего мира, весьма далекие от реальности; необоснованные страхи и глупые желания; по-прежнему непререкаемый авторитет властителей нашего детства - отца и матери; а также наши непоколебимые убеждения, не имеющие никакой связи с нашим нынешним состоянием. В нашей жизни были ситуации, когда мы утрачивали способность оставить позади то, ; что принадлежало прошлому; мы забывали, *что* подлежит забвению. Мы забывали (*забыть*, а теперь может оказаться, что это уже слишком поздно сделать.

Существовали нации, не способные отбросить в прошлое что-либо из своего наследия и таким образом закрывавшие для себя путь к прогрессу, пока груз прошлого не сокрушил их настоящее и не привел их к угасанию. Иногда мы должны спрашивать: а не вынесла ли Христианская Церковь, как и другие религии, слишком многое из прошлого и не оставила ли позади слишком мало? Забвение для религиозной традиции, возможно, более сложно, чем для любого другого человеческого наследия. Но Бог - это не только начало, от которого мы все произошли; Бог также и конец, к которому мы стремимся. Он - творец как *нового*, так и старого для наших дней (которое когда-то было новым). Всем творениям Он дарует Настоящее (Присутствие), а Настоящее, хотя и основано на прошлом, движется к будущему. Следовательно, всей жизни дарована возможность забвения. Церковь, которая не принимает этого дара, отрицает собственную сотворенность и впадает в искушение всякой церкви, представляющей себя Богом. Разумеется, ни одна из наций, церквей или личностей не должна забывать собственной идентичности. Нас не просят забывать собственное имя, символ нашей самости. И разумеется, ни от одной из церквей не требуется, чтобы она забыла о своем основании. Но если она не способна оставить позади многое из того, что на ее основании было возведено, то она утратит будущее.

Но всякая жизнь, включая человека, не только остается позади; она также и сохраняется. Она не только забывает, но и помнит. А неспособность помнить столь же разрушительна, как и неспособность забыть. Старое дерево показывает, что жизненная сила его семени и ростка, определивших его окончательную форму, все еще существует.

Животное погибнет, если забудет первичные адаптивные рефлексy, которые получило в первые часы жизни. Это верно и в отношении ребенка, и в отношении последующей душевной и физической жизни человека. Память о прошлом сохраняет самоидентичность человека. Без этого человек попросту утратил бы себя. Это применимо также и к различным социальным группам. Бессмысленное стремление вперед, полный отрыв от корней прошлого в конечном счете вырождается в пустоту, утрату настоящего, а следовательно, и будущего. Существуют церкви, которые в своем стремлении забыть утратили память об истоках. Существуют и нации, которые отсекли себя от собственной традиции.

Возможно, один из самых выдающихся примеров - это наша нация, использовавшая целый океан наркотика забвения об истоках цивилизации, к которой она принадлежит - Иерусалима и Афин. Я говорю не об академических знаниях прошлого, которые не утрачены, но скорее о том будущем, в которое нация воодушевленно стремится и где уже нет места творческим силам прошлого. В большей степени, чем какая-либо другая, наша нация обладает великой мощью забвения. Но эта мощь не уравновешена мощью памяти, что может стать для нас гибелью, как духовной, так и политической¹⁰. Если мы утратим собственную идентичность, то утратим себя.

Мы рассмотрели забывание как способ движения жизни к ее обновлению. Что и как мы забываем? Что забыл Ап. Павел, "простираясь вперед и стремясь к цели"? Очевидно, он стремился забыть свое прошлое фарисея и гонителя христианства. Но каждое слово из его Посланий свидетельствует о том, что он этого никогда не забывал.

Очевидно, что есть разные виды забывания. Существует естественное забывание вчерашнего дня и большинства событий, произошедших в нем. Если вспоминать, то окажется, что некоторые из них мы еще помним; но постепенно и они забываются. Забывается весь день, а в памяти остается лишь то, что было в нем реально значимого. Таким образом, большинство дней нашей жизни исчезают в забытии. Этот естественный процесс забывания происходит без нашего сознательного участия, подобно циркуляции крови. Но есть еще один аспект забывания, знакомый всем. Что-то охраняет нас от воспоминаний, когда воспоминания оказываются слишком тяжелыми или болезненными. Мы забываем благодеяния, потому что бремя благодарности оказывается слишком тяжело для нас. Мы забываем прошедшие любви, поскольку бремя долга, заключенное в них, превосходит наши силы. Мы забываем прошлые обиды, поскольку необходимость лелеять их разрушит наше сознание. Мы забываем о прошедшей боли, потому что нам все еще слишком больно. Забываем о прошлой вине, потому что не можем больше выносить ее жало. Такое забывание -это не естественная, повседневная форма забывания. Она требует нашего участия. Мы подавляем то, чего вынести не в силах. Мы забываем, погребая воспоминания внутри нас. Обычное забывание освобождает нас естественным путем от бесконечного числа мелких событий. Забывание посредством подавления не освобождает нас, но нам кажется, что мы отделены от того, что причиняет нам страдания. Однако это не полное освобождение, поскольку память похоронена внутри нас и воздействует на каждое мгновение нашей жизни. А иногда она вырывается из темницы и наносит нам в упор сокрушительный удар.

Существует забвение, о котором говорит Ап. Павел, которое освобождает нас не от памяти прошлой вины, но от доставляемой ею боли. Великое древнее имя этого забвения - покаяние. Сегодня покаяние ассоциируется с болезненно-сладострастной эмоциональной сосредоточенностью на чувстве вины, но не с освобождающим забвением. Изначально "покаяние" (англ. "repentance") означало "поворот кругом", оставление позади несправедного пути и обращение к праведному. Покаяться означает отбросить боль и муки совести в прошлое, не подавляя, но осознавая их и получая вопреки им слово одобрения. Если мы способны раскаяться, то способны забыть, но не потому, что забываемое для нас неважно, и не потому, что мы подавляем то, чего не в состоянии вынести, но потому, что мы вполне осознали свою вину и теперь можем с этим жить. Теперь это навечно забыто. Именно так Апостол Павел забыл свое прошлое, хотя оно всегда оставалось с ним.

Этот вид забывания является определяющим в наших личностных отношениях. Такие отношения невозможны без молчаливого акта прощения, повторяемого вновь и вновь. Прощение предполагает память, и оно вызывает не то естественное забывание, как мы забываем о вчерашней погоде, но то великое "вопреки", *которое* говорит: я забыл, хотя я помню. Без такого забывания не могли бы с честностью и

¹⁰ Речь идет о немцах, нацистском варварстве и первых послевоенных годах (до образования ФРГ). ¹¹ На деле слово "покаяние" - "метанойя" - означает фундаментальное "изменение ума" и всего духовного состояния человека, его глубинное обновление.

чистотой продолжаться никакие отношения между людьми. Я вовсе не имею в виду формальное действие, когда просят прощения и прощают. Такие ритуальные действия, нередко совершаемые родителями и детьми, или друзьями, или супругами, нередко есть проявление высокомерия с одной стороны и унижения - с другой. Но я говорю о длительном и устойчивом стремлении принять того, кто сделал нам больно. Такое прощение есть высшая форма забывания, это не забытье. Ошибка унижения другого отбрасывается в прошлое, и возникает возможность обновления отношений.

Забывание вопреки памяти есть прощение. Мы можем *жить* лишь постольку, поскольку наша вина прощена и таким образом *вечно* забыта. И мы можем любить лишь потому, что прощаем и бываем прощены.

III

Апостол Павел устремлялся к тому, что лежит впереди него. А что же впереди? Когда мы задаем этот вопрос, то задумываемся еще об одной форме забывания, а именно: что однажды мы будем забыты. Поскольку эта мысль для нас невыносима, мы подавляем ее. Мировая литература полна историй о том, что королям так же, как и нищим, напоминают, что они с неизбежностью умрут. Человек не может выдержать предчувствия смерти, и он подавляет его. Но подавление не уничтожает постоянной тревоги, и в жизни каждого человека бывают моменты, когда даже само подавление не действует. Итак, мы спрашиваем себя: настанет ли время, когда я буду забыт навсегда? Смысл этого страха смерти - в тревоге о том, что человек будет забыт теперь и навсегда. Ни одно живое существо не хочет быть отброшенным в прошлое без надежды на настоящее.

Мощный символ этого состояния - погребение. Погребение означает удаление из сферы сознания, удаление с поверхности земли. Значение воскресения Иисуса Христа подчеркивается словами Символа Веры о том, что он был "погребен".

Поверхностный взгляд на тревогу смерти констатирует, что эта тревога - не страх реального процесса умирания, который может быть агонией, но также может быть и очень легким. Нет, в глубине своей тревога смерти - это тревога вечного забвения.

Человек никогда не мог свыкнуться с этой мыслью. Выражением крайнего сопротивления вечному забвению является то, что греки говорили о славе как о победе над забвением. Сегодня в этом же смысле мы говорим об "исторической значимости". Если человек может, он строит мемориальные здания или создает мемориальные фонды. Утешительно думать, что нас могут помнить определенное время после нашей смерти не только те, кто нас любил, ненавидел или восхищался нами, но и те, кто никогда не знал нас после нашей смерти, кроме как по имени. Некоторые имена запомнились на столетия. Надежда выражена в гордых словах поэта "следы земных его дней не могут исчезнуть в вечности"¹². Но эти следы, которые, безусловно, существуют в физическом мире - это не мы сами, и они не носят нашего имени. Они не защищают нас от забвения.

Но существует ли вообще что-либо, способное защитить нас от забвения? То, что о нас знают в вечности и будут помнить в вечности - только это может спасти нас от ужаса вечного забвения. Мы не можем быть забыты, потому что о нас знают *вечно*, вне прошлого и будущего.

Однако, хотя мы и не можем быть забыты, мы можем забыть себя сами, а именно: забыть наше истинное бытие, забыть, что о части нашего бытия вечно знают и

¹² "The traces of his earthly days cannot vanish in aeons". Источник не указан. Предположительно это Р.М. Рильке (один из любимых поэтов Тиллиха), сборник "Часослов", где данная мысль неоднократно повторяется.

вечно помнят. И в зависимости от того, помним ли мы все это или нет, мы проживаем каждый час нашей жизни либо как предельно значимый, либо как бессмысленный. Бесконечно значимо, чтобы мы не забыли

самих себя, не забыли, что нам даровано наше индивидуальное, неповторимое, вечно ценное бытие. К несчастью, мы можем проглядеть, упустить, заключить в темницу наше уникальное бытие. Но если мы о нем помним и осознаем его бесконечную значимость, мы понимаем, что о нас знали в прошлом и не забудут в будущем. Ведь истина нашего собственного бытия коренится в том основании бытия, из которого мы вышли и в которое возвратимся. Ничто подлинно реальное не забыто в вечности, потому что все реальное исходит из вечности и уходит в вечность. Я говорю сейчас обо всех людях и не только о людях. Ничто во вселенной не является неизвестным, ничто реальное не бывает полностью забыто. Атом, движущийся по неизмеримому пути сегодня, и атом, двигавшийся миллиарды лет назад, укоренены в одном и том же вечном основании. Не существует абсолютно, полностью забытого прошлого, потому что прошлое, как и будущее, укоренено в Божественной Жизни. Ничто полностью не уходит в прошлое. Ничто реальное не бывает абсолютно утрачено и забыто. В Божественной Жизни мы пребываем вместе со всем реальным - что было, есть и будет. Только нереальное внутри нас и вокруг нас уходит в прошлое навсегда. Именно это означает Страшный Суд: отделить в нас, как и во всем сущем, имеющее истинное и окончательное бытие от преходящего и пустого. Мы никогда не будем забыты, но многое из того, что мы любили и к чему стремились, может быть забыто навсегда. Этот суд происходит в каждый момент нашей жизни, но сама жизнь скрывает этот процесс, и он обнаруживает себя лишь в вечности. А значит, давайте отбросим в прошлое и забудем то, что должно быть забыто навсегда, и давайте стремиться к тому, что выражает наше истинное бытие и не может быть утрачено в вечности.

ВЕЧНОЕ СЕЙЧАС

Я есмь Альфа и Омега, начало и конец.

Ап21:6

То, что нас настигнет конец - это наша судьба и судьба всего сущего в мире. Всякий конец, который мы наблюдаем в природе и человечестве, громко оповещает нас: вас тоже настигнет конец. Этот конец может обнаружить себя в расставании с местом, где мы долгое время прожили, в прощании с кругом единомышленников и друзей, в смерти кого-либо из близких. Он также может стать очевидным для нас через фиаско в той деятельности, что придавала смысл нашей жизни, через фактический конец всего периода нашей жизни - приход глубокой старости и даже в печальных пейзажах поздней осени. Все это говорит нам: вас тоже настигнет конец!

И всякий раз, потрясенные голосом, напоминающим нам о конце, мы спрашиваем в тревоге: а что это означает, что у нас есть начало и конец, что мы пришли из тьмы "еще нет" и устремляемся во тьму "уже нет"? Когда Бл. Августин задает этот вопрос, поиск ответа он начинает с молитвы. И это единственно верный путь, поскольку молитва означает устремленность к вечному. Действительно, не существует другой возможности оценить время, кроме как увидеть его в свете вечного. Чтобы оценить нечто, мы должны частично находиться внутри него, частично - вне. Если бы мы полностью находились внутри временного, то не смогли бы возвыситься в молитве, созерцании и размышлении до вечного. Мы были бы порождением времени точно так же, как все другие существа, и не могли бы ставить вопрос о смысле времени. Но как люди

мы осознаем вечное, к которому принадлежим, и от которого отчуждены временем.

Мы говорим о времени в трех его модусах - прошлом, настоящем и будущем. Это знает каждый ребенок, но ни один мудрец не смог проникнуть в их тайну. Мы осознаем их, когда слышим голос, говорящий нам: вас тоже настигнет конец. К постижению тайны времени побуждает нас также будущее. Время движется от начала к концу, но наше осознание времени движется в обратном направлении. Оно начинается с тревожного предчувствия конца. В свете будущего мы видим прошлое и настоящее. Поэтому давайте вначале рассмотрим нашу устремленность в будущее, к концу, который являет собой ту последнюю точку, что мы можем вообразить себе в нашем будущем.

Образ будущего вызывает у человека противоположные чувства. С одной стороны, ожидание будущего дает чувство радости. Это так замечательно - иметь будущее, где человек может реализовать свои возможности, где можно ощутить полноту жизни, где можно создать нечто новое - будь то новая работа, новое живое существо, новый жизненный путь или духовное возрождение. Человек радостно устремляется к новому, особенно в ранний период своей жизни. С другой стороны, чувство радости борется в нем с иными чувствами. Нас тревожит и то, что скрывает будущее, и сомнительность всего того, что оно нам принесет, и краткость того промежутка, который убывает с каждым годом нашей жизни и становится тем короче, чем ближе мы подходим к неизбежному концу. Но главное - сам конец с его непроглядной тьмой и

угрозой, что все твоё существование во времени будет оценено как провал.

И как же воспринимают люди, как *вы* воспринимаете этот образ будущего, с его надеждой и угрозой неизбежного финала? Наверное, большинство из нас вглядывается в ближайшее будущее, предчувствуя его, работая ради него, тревожась о нём, и в то же время отбрасывает мысль о далеком будущем, а в наибольшей степени - мысль о конце, последнем моменте нашего будущего. Возможно, без этого мы не смогли бы прожить большую часть нашей жизни. Но, возможно, мы не смогли бы умереть, осознавая смерть, если бы *всегда* так жили. А если кто-то не способен умереть, способен ли он на самом деле жить?

Как же мы реагируем, когда осознаем тот неизбежный конец, который заключает в себе наше будущее? Способны ли мы вынести его, переплавив тревогу конца в мужество, способное встретить абсолютную тьму? Или мы брошены в полную безнадежность? Надеемся ли мы вопреки безнадежности или подавляем своё осознание конца, поскольку не можем вынести его? Это подавление осознания конечности нашего бытия выражает себя несколькими путями.

Многие люди делают это, представляя себе долгую жизнь между мгновением "теперь" и концом. Они решают, что конец, таким образом, отсрочен. Даже старики, близкие к концу, поступают так, поскольку не могут вынести мысли, что надолго откладывать конец уже невозможно.

Многие люди осознают эту иллюзию и надеются на продолжение *этой* жизни после смерти. Они ожидают бесконечное будущее, где смогут достичь или обрести то, чего им не было дано в этой жизни. Это одна из основных форм отношения к будущему, причем очень простая. Здесь

попросту отрицается, что *есть* конец. Отрицается, что мы тварные существа, что мы вышли из *вечного* основания времени и туда же возвратимся и что мы получили ограниченный промежуток времени как *наше* время. Такая позиция заменяет вечность бесконечным будущим.

Но бесконечное будущее не имеет цели; оно повторяет само себя, и его можно было бы описать как образ ада. Это не христианский образ конца. Христианское вероучение утверждает, что вечное находится вне прошлого и будущего. "Я есмь Альфа и Омега, начало и конец".

Христианская доктрина утверждает, что время движется к концу, и что мы движемся к концу того времени, которое есть *наше* время. Многие люди (но не Библия) свободно говорят о "загробной жизни" или "жизни после смерти". Даже в наших литургических текстах вечность переводится как "мир без конца". Но мир по своей природе - это то, что приходит к концу. Если мы хотим говорить правду, не выдавая желаемое за действительное, мы должны говорить о вечном, которое не является ни безвременностью, ни нескончаемым временем. Тайну будущего мы можем попытаться разгадать в вечном, о котором можем говорить, однако, только в образах, взятых из времени. Но если мы забудем, что образы суть только образы, то впадем в абсурд и самообман. Нет времени *после* времени, но есть вечность *вне* времени.

III

Мы идем к чему-то, чего еще нет, и уходим от того, чего уже нет. Мы являемся сами собой благодаря тому, от чего мы пришли. У нас есть как начало, так и конец. Было такое время, которое не было *нашим* временем. Мы слышали о нем от тех, кто старше нас; мы читали о нем в книгах по

истории; мы пытаемся увидеть невообразимые биллионы лет, когда не существовало ни нас самих, ни кого-либо еще, кто мог бы нам об этом поведать. Нам трудно представить себе наше "больше-не-бы-тие". И равно трудно представить наше "еще-не-бытие". Но обычно нас не волнует наше "еще-не-бытие" - то неопределенное время до нашего рождения, в котором нас не было. Мы думаем: *теперь* мы есть, это *наше* время - и мы не хотим его потерять. Нас не заботит то, что было до нашего начала. Мы спрашиваем о рождении и смерти, однако редко спрашиваем о нашей жизни до рождения. Но разве одно возможно без другого? Евангелие от Иоанна убеждает в том, что это не так. Когда говорится о вечности Христа, то речь идет не только о Его возвращении в вечность, но также и о Его пришествии из вечности. "Истинно, истинно говорю вам: прежде, нежели был Авраам, Я есмь"¹³. Он пришел из другого измерения, нежели то, в котором пребывает прошедшее. Те, к кому Он обращался, не поняли Его, потому что думали об исторически прошедшем. Им показалось, что Он исчисляет свой возраст столетиями, и они "по справедливости" хотели наказать Его за этот абсурд. Однако Иисус не говорит "Я *был*" прежде Авраама; Он говорит "Я *есмь*" прежде, чем был Авраам. Он говорит о своем происхождении от вечности. Но вечность - это не бесчисленные биллионы лет, а конечная точка в нашем прошлом и нашем будущем.

Загадка прошлого, из которого мы пришли, в том, что оно есть и его нет в каждое из мгновений нашей жизни. Оно есть постольку, поскольку мы - то, что из нас сделало наше прошлое. Наше прошлое присутствует в каждой клетке нашего тела, в каждой черте нашего лица, в каждом движении души.

В современную эпоху, возможно, известно больше, чем когда-либо, о непрекращающейся работе прошлого в настоящем. Мы знаем о влиянии психологического опыта детства на характер человека и о тех следах, которые оставляют события раннего детства во всей последующей жизни. Мы заново открыли то, о чем знали авторы греческих трагедий и иудейские пророки - что прошлое присутствует в нас, равно как проклятие и как благословение - поскольку "прошлое" всегда означает и проклятие, и благословение, причем не только для индивидов, но и для народов и даже континентов.

История идет от прошлого, от своего наследия. Слава европейских наций - это их длинная, неисчерпаемо богатая традиция. Но благодать этой традиции перемешана с проклятиями, идущими от ранних расколов на отдельные нации, чьи кровопролитные междоусобицы потрясали Европу из века в век и приводили ее на грань саморазрушения. Велика благодать, которую *этот* народ получил за свою корот-

¹³Ин8:5Н.

¹⁴ В данном случае подразумевается народ США.

кую историю. Но конфликты более раннего периода остаются проклятием и по сей день. Я имею в виду, например, расистское сознание, причем не только внутри самой нации, но и в отношении различных рас за пределами США. "Американский образ жизни" - это благословение, пришедшее из прошлого; но это также и проклятие, угрожающее будущему.

Есть ли способ избавиться от этих проклятий, угрожающих жизни наций и континентов и все больше и больше - человечеству в целом? Можно ли реально отбросить некие элементы нашего прошлого в прошлое так, чтобы они утратили власть над настоящим? В жизни индивида такое, разумеется, возможно. Кто-то верно заметил, что сила характера человека зависит от того множества вещей, которые он отбросил в прошлое. Вопреки власти прошлого над ним человек может отделить себя от него, выбросить его из настоящего туда, где оно уже бездейственно - по крайней мере, на время. Прошлое может вернуться, овладеть личностью и даже разрушить личность, но так происходит не всегда. Мы не с неизбежностью являемся жертвами нашего прошлого. Мы в состоянии сделать прошлое не более чем *прошлым*. Тот акт, в котором мы осуществляем это, называется покаяние. Подлинное покаяние - это не чувство сожаления о неправильных поступках, но действие целостной личности, в котором она отделяет себя от определенных элементов собственного бытия, отбрасывая их в прошлое как то, что не имеет больше власти над настоящим.

Может ли нация сделать то же самое? Способна ли нация или какая-либо другая социальная группа обрести подлинное покаяние? Может ли она отделить себя от проклятий прошлого? На этой возможности

зидается надежда нации. История Израиля и история Церкви показывают, что это возможно, и одновременно - что происходит это редко и очень болезненно. И никто не знает, может ли это произойти с *данной*, конкретной нацией. Но мы знаем, что ее будущее зависит от формы ее отношения к прошлому и от того, сможет ли она отбросить в прошлое моменты своей истории, являющиеся ее проклятием.

Во всякой человеческой жизни идет борьба за прошлое; благословение сражается с проклятием. Часто мы и не осознаем, что именно является проклятием, и что -благословением. Сегодня, в свете открытия бессознательных стремлений, мы уже в большей степени способны различить проклятия и благословения прошлого. Та память наших родителей, что в Ветхом Завете так неразрывно связана с их благословением, сейчас в большей степени связана с проклятием, которое бессознательно и вопреки их воле обращено к нам. Многие люди, страдающие душевными недугами, видят свое прошлое, а особенно свое детство, лишь как источник проклятий. И мы знаем, как часто это бывает верно. Но мы не должны забывать, что просто не смогли бы жить и смотреть в будущее, если бы не было благословений, поддерживающих нас и происходящих из того же источника, что и проклятия. В душах многих людей нашей эпохи напряженная борьба за их прошлое идет постоянно. Ни одно медицинское лечение не может разрешить *этот* конфликт, поскольку ни одно лечение не может изменить прошлого. Лишь то благословение, которое выше конфликта благословений и проклятий, может исцелить. Это благословение, изменяющее то, что кажется неизменным - прошлое. Благословение не может изменить факты; то, что произошло - произошло и таким образом целиком осталось

в вечности! Но *значение* фактов может измениться благодаря вечности, а называется это изменение опытом прощения. Если значение прошлого изменено прощением, то его влияние на будущее тоже изменено. У прошлого отнимаются черты проклятия. Будущее становится благословением через преображающую мощь прощения.

Но прошлое - это не только благословения и проклятия. В нем заключена также пустота. Мы вспоминаем свой жизненный опыт, который, как казалось в свое время, был наполнен богатым содержанием. Теперь же мы вспоминаем свои переживания, и их богатство исчезает, их восторженность уходит, а наполненность обращается в пустоту. Это относится и к удовольствиям, и к успеху, и ко всяческой суете. Мы не ощущаем их как проклятия; мы не ощущаем их и как благословения. Их поглоти-

ло прошлое. Они не вошли в вечное. Давайте спросим себя, а многое ли в нашей жизни избежало этой участи?..

IV

Тайна будущего и тайна прошлого объединены в тайне настоящего (present). Наше время, время, которое есть у нас - именно то, в котором нам дано "присутствие" (presence)¹⁵. Но как может быть у нас "присутствие"? Разве не ускользает от нас момент настоящего, когда мы думаем о нем? Разве настоящее - это не всего лишь подвижная граница между прошлым и будущим? Но подвижную границу нельзя встретить с мужеством. Если нам ничего не дано, кроме "больше не" в прошлом и "еще не" в будущем, то у нас и вообще не должно что-либо быть. Мы не можем говорить о времени, которое есть *наше* время; у нас не должно быть "присутствия"!

Тайна в том, что у нас *есть* настоящее; и даже, более того, у нас есть *наше* будущее, поскольку мы предчувствовали его в настоящем; и у нас есть также *наше* прошлое, поскольку мы помним его в настоящем. Именно в настоящем наше будущее и наше прошлое являются *нашими*. Но "настоящего" как такового попросту не существует, если мы представляем себе нескончаемый поток времени. И не существует иного ответа, кроме как с точки зрения того, что охватывает время и находится вне его - вечного. Когда мы говорим "теперь" или "сегодня", мы останавливаем для себя поток времени. Мы принимаем настоящее и не заботимся о том, что оно ушло в тот момент, когда мы вспомнили его. Мы живем в нем, и оно обновляется для нас в каждом новом "настоящем". Это возможно, потому что каждый момент времени достигает вечности. Именно вечное останавливает поток времени для нас. Именно "вечное сейчас" дает нам "временное сейчас". Мы живем до тех пор, «доколе можно говорить "ныне"» - слова из Послания к Евреям¹⁶. Не все люди могут увидеть "вечное сейчас" во "временном сейчас", и ни один человек не способен видеть этого постоянно. Но иногда "вечное сейчас" мощно врывается

в наше сознание и обнаруживает перед нами очевидность вечного - того измерения, которое "вклинивается" в поток времени и дает нам *наше* время.

Люди, которые никогда не осознают этого измерения, утрачивают возможность быть в настоящем. Как сказано в Послании к Евреям, "они не войдут в покой Мой". Их удерживает прошлое, и они не могут отделить себя от него или же убегают в будущее, не способные быть в настоящем. Они не вошли в покой вечности, который останавливает поток времени и дает нам благословение присутствия. Возможно, это самая яркая характеристика нашего исторического периода, особенно в западном мире и, в частности, в этой стране (США. - *ТЛ*). Наше время утратило мужество принять настоящее, поскольку утратило измерение вечного.

"Я есть начало и конец". Это сказано нам - тем, кто живет на границе времени, кто должен встретить конец, кто не может избежать прошлого, кто нуждается в настоящем. Каждое из измерений времени имеет свою собственную тайну, каждое из них несет собственную тревогу. И каждое ведет нас к конечному вопросу. И на все вопросы существует *один* ответ - Вечное. Есть лишь одна сила, превосходящая всепоглощающую силу времени - Вечное: *Он*, который был, есть и будет, начало и конец. Он дарует нам прощение за то, что прошло. Он дает нам мужество встретить то, что придет. Он дает нам покой в своем Вечном Присутствии.

Предисловие, перевод с английского и комментарии Т.П. Лифинцевой

В английском языке слова "present" (настоящее время) и "presence" (присутствие), как уже было указано в предисловии. - однокоренные.

¹⁶Евр3: 13. ¹⁷Евр 3: 10 (Апостол Павел цитирует Пс 94: 7-11).

Библиография:

1. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 1-3. (Т. 1 – Перевод Лифинцевой Т.П., Т. 2-3 – Перевод Рынкевича В.В., Газизовой О.Р., Зоткиной О.Я.) М.- СПб.: Республика, 2000.
2. *Тиллих П.* Мужество Быть. // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: Юристь, 1995. С. 7-131.
3. *Тиллих П.* Динамика веры. // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: Юристь, 1995. С. 132-215.
4. *Тиллих П.* Кайрос. // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: Юристь, 1995. С. 216-235.
5. *Тиллих П.* Теология культуры. // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: Юристь, 1995. С. 236-395.
6. *Тиллих П.* Христианство и встреча мировых религий. // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: Юристь, 1995. С. 396-441.
7. *Тиллих П.* Значение истории религий для теолога-систематика. // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: Юристь, 1995. С. 442-454.
8. *Тиллих П.* Кьеркегор как экзистенциальный мыслитель. // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: Юристь, 1995. С. 455-460.
9. *Тиллих П.* Кто я такой? (Автобиографическое эссе). // Вопросы философии, 2002, № 3.
10. *Тиллих П.* Вечное сейчас.(3 проповеди из сборника). //Вопросы философии, 2005, № 5.
11. *Тиллих П.* Диалектическая теология (К. Барт) // Путь – сентябрь 1925, № 1.
12. *Тиллих П.* Потрясение оснований. // Культурология. М., 2007. № 1. С. 90-128.
13. *Аврелий Августин.* Исповедь. М.: Renaissance, 1991.
14. Антология средневековой мысли. В 2 тт. СПб.: РХГИ, 2007.
15. *Аристотель.* Соч. в 4 тт. М.: Мысль, 1986.
16. *Ауэрбах Э.* Мимесис. М.: Прогресс, 1976.

17. *Барт К.* Послание к Римлянам. М.: ББИ, 2005.
18. *Барт К.* Введение в евангелическую теологию. М.: ББИ, 2006.
19. *Барт К.* Очерки догматики. СПб.: Алетейя, 2000.
20. *Барт К.* Рудольф Бультман: попытка его понять. // *Бультман Р.* Избранное: вера и понимание. М.: РОСПЭН, 2004.
21. *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990.
22. *Бёме Я.* О тройственной жизни человека. М.: Мирь, 2007.
23. *Блез Паскаль.* Мысли. СПб, 1995.
24. *Больнов О.Ф.* Философия экзистенциализма. СПб.: Лань, 1999.
25. *Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994.
26. *Бросова Н.З.* «Теологические аспекты философии истории М.Хайдеггера». Диссертация на соискание учёной степени Доктора филос. наук. М., 2007.
<http://sigla.rsl.ru/table.isp>
27. *Бровко Л.Н.* Конформизм и конфронтация: Христианские церкви и нацистское государство. // Свободная мысль., 1993, № 12. С. 78 – 92.
28. *Бубер М.* Два образа веры. М.: Республика, 1995.
29. *Бультман Р.* Избранное: вера и понимание. М.: РОСПЭН, 2004.
30. *Бультман Р.* Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия. // *Бультман Р.* Избранное: вера и понимание. М.: РОСПЭН, 2004.
31. *Бультман Р.* Иисус Христос и мифология. // *Бультман Р.* Избранное: вера и понимание. М.: РОСПЭН, 2004.
32. *Бультман Р.* Немецкий народ и Израиль. // *Бультман Р.* Избранное: вера и понимание. М.: РОСПЭН, 2004.
33. *Бультман Р.* Происхождение и смысл типологии как герменевтического метода. // *Бультман Р.* Избранное: вера и понимание. М.: РОСПЭН, 2004.
34. *Визгин В.П.* Философия свободы Габриэля Марсея: темы и вариации. СПб.: Мир,

2008.

35. *Гайденко П. П.* Время, длительность, вечность. М.: Прогресс-Традиция, 2006.
36. *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному. М.: Республика, 1997.
37. *Гайденко П.П.* Трагедия эстетизма. О миросозерцании Сёрена Киркегора. М.: Наука, 1970.
38. *Гараджа В. И.* Пауль Тиллих: Синтез христианства и культуры. // От Лютера до Вайцзеккера: великие протестантские мыслители. (Очерки). М.: Раритет, 1994. С. 236-251.
39. *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения в 6 т. М.: Мысль, 1990.
40. *Громадка Й. Л.* Перелом в протестантской теологии. М.: Изд. группа «Прогресс», «Культура», 1992.
41. *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. Новочеркасск: Сагуна, 1994.
42. *Зиммель Г.* Конфликт современной культуры. // Избранное. Философия культуры. Т. 1. М.: Юристъ, 1996.
43. *Зоткина О. Я.* Тиллих. // Культурология. XX век. Энциклопедия. Т. 2. СПб.: Университетская книга, 1998. С. 256-258.
44. *Зоткина О. Я.* «И этому испытанию никогда не приходит конец...» // Тиллих П. Систематическая теология. Т. 3. М.-СПб.: Университетская книга, 2000. С. 381-397.
45. *Исаев С. А.* Теология смерти: Очерки протестантского модернизма. М.: Политиздат, 1991.
46. *Кант И.* Сочинения в 6 т. М.: Мысль, 1963-1966.
47. *Карсавин Л.П.* Основы средневековой религиозности. Соч., т 2. СПб., 1997.
48. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т 1-3. М., СПб.: Университетская книга, 2001.
49. *Кимелев Ю. А.* Философский теизм. Типология современных форм. М.: Наука, 1993.
50. *Кимелев Ю. А.* Современная западная философия религии. М.: Мысль, 1989.

51. *Кимелев Ю. А.* Философия религии: Систематический очерк. М.: Nota bene, 1998.
52. *Кокс Х.* Град мирской. М.: Восточная литература, 1995.
53. *Кузьмина Т. А.* Проблема онтологии в современной буржуазной философии. Рига: Зинатне, 1989.
54. *Кузьмина Т. А.* Проблема субъекта в современной буржуазной философии. М.: Наука, 1979.
55. *Кузьмина Т.А.* Человек и его бытие как проблема современной философии. М.: Наука, 1978.
56. *Кьеркегор С.* Несчастнейший. М.: ББИ, 2002.
57. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М.: Республика, 1993.
58. *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб.: Изд. С.-Петербургского Ун-та, 2005.
59. *Кьеркегор С.* Несчастнейший. М.: ББИ, 2005.
60. *Лёзов С. В.* История и герменевтика в изучении Нового Завета. М.: Восточная литература, 1996.
61. *Лёзов С. В.* Теология культуры Пауля Тиллиха. // Пауль Тиллих. Избранное. Теология культуры. М.: Юристъ, 1995. С. 461-472.
62. *Лифинцева Т. П.* Проблема онтологии в «Систематической теологии» Пауля Тиллиха. // IX Рождественские Образовательные чтения. Сборник докладов конференции 25.01.2001. С. 174-184.
63. *Лифинцева Т. П.* «Мужество быть» П.Тиллиха: онтология и этика. // X Рождественские Образовательные чтения. Сборник докладов конференции 29.01.2002. С. 210-233.
64. *Лифинцева Т. П.* Пауль Тиллих // Философы XX века. М.: Искусство XXI век, 2004. С. 300-323.
65. *Лифинцева Т. П.* Философия и теология Пауля Тиллиха. М.: Канон+, 2009. 286 с.

66. *Лифинцева Т. П.* Проблема «демифологизации» в протестантской теологии XX века. Бульман и Тиллих: рецепция идей Хайдеггера. // Вопросы философии, № 5, 2009.
67. *Лифинцева Т.П.* Философия диалога Мартина Бубера. М.: ИФ РАН, 1999. 295 с.
68. *Лифинцева Т.П.* «Экзистенциализм» или «экзистенциальная философия»? Нюансы важны. // Эдип. № 4 (7), 2008.
69. *Лифинцева Т.П.* Онтология Пауля Тиллиха. В поисках бытия. // Философские науки, № 7, 2009.
70. *Лифинцева Т.П.* Пауль Тиллих: философия и теология. // Философский журнал, № 3, 2009.
71. *Лифинцева Т.П.* Категория «мужество быть» в онтологии, антропологии и этике Пауля Тиллиха. // Человек, № 4, 2009.
72. *Лютер М.* Избранные произведения. СПб., 1999.
73. *Марсель Г.* Трагическая мудрость философии. М.: Изд. гуманитарной лит-ры, 1995.
74. *Марсель Г.* Быть и иметь. Новочеркасск: Сагуна, 1994.
75. *Михайлов И.А.* Ранний Хайдеггер. М.: Прогресс – Традиция, 1999.
76. Мартин Хайдеггер и теология. Сборник переводов. Институт философии АН СССР. М., 1975.
77. *Мартин Хайдеггер; Карл Ясперс.* Переписка 1920-1963. М.: Ad Marginem, 2001.
78. *Мотрошилова Н.В.* Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера. // Квинтэссенция, 1992.
79. *Мотрошилова Н.В.* Парабола жизни Льва Шестова. // Вопросы философии. 1989, № 1.
80. *Мотрошилова Н.В.* Рождение и развитие философских идей. М.: Политиздат, 1991.
81. *Ницше Ф.* Соч. в 2 тт. М.: Мысль, 1990.
82. Онтологическая проблематика языка в современной западной философии. Сборник переводов. Институт философии АН СССР. М., 1975.
83. *Отто Р.* Священное. СПб.: Изд. С.-Петербургского Ун-та, 2008.

84. *Остроухова А. Ф.* Учение Пауля Тиллиха о вере. // Проблема ценностей общества и личности в философии. Курган, 2002. С. 89-95.
85. *Петякишева Н. И.* Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики. М.: Уникум-Центр, 2000.
86. *Пименов С. С.* Протестантский принцип Пауля Тиллиха (онтологический аспект) // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 2006. С. 265-282.
87. *Пименов С. С.* Философия культуры Пауля Тиллиха. Дисс... канд. филос. наук. МГУ, 2006.
88. *Ранер К.* Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: ББИ, 2006.
89. *Рыклин М.К.* Коммунизм как религия. М.: НЛО, 2009.
90. *Сартр Ж.-П.* Стена. М.: Политиздат, 1992.
91. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. М.: Республика, 2000.
92. *Спиноза Б.* Этика. М. –Л., 1932.
93. *Сиверцев М. А.* Судьбы культуры в религиозной философии П.Тиллиха. // Историко-философский ежегодник''91. М.: Наука, 2003.С.126-146.
94. *Сидорина Т. Ю.* Философия Кризиса. Учебное пособие. М.: Флинта, 2003.
95. *Соловьёв Э.Ю.* Непобеждённый еретик. Мартин Лютер и его время. М.: Молодая гвардия, 1984.
96. *Стец Т. А.* Символ, религия и история у Кассирера и Тиллиха. // Философия культуры. М.: МГУ, 1994. С. 63-76.
97. *Стрельцова Г.Я.* Парадоксы религиозной веры у С.Кьеркегора. // Кьеркегор и Современность. Минск: РИВШИГО, 1996. С. 8 – 21.
98. *Стрельцова Г.Я.* Паскаль и европейская культура. М.: Республика, 1994.
99. Теологический энциклопедический словарь. (Пер. с англ.) Под ред. У. Элвелла. М.: Духовное возрождение, 2003.
100. *Торчинов Е. А.* Религии мира. Опыт запредельного. СПб., 1997.

101. *Торчинов Е. А.* Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2007.
102. *Трёльч Э.* Историзм и его проблемы. М.: Юристъ, 1994.
103. *Уколов К. И.* Пауль Тиллих и диалектическая теология. // XV Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета 20-22 января 2005 г. М., 2005. Т. 1. С. 86-92.
104. *Филиппов Л.И.* Философская антропология Ж.-П. Сартра. М.: Наука, 1977.
105. *Фихте И. Г.* Соч. в 2 тт. СПб.: МИФРИЛ, 1993.
106. *Фома Аквинский* Сумма Теологии. М.: Элькор-МК, 2002.
107. *Фромм Э.* Бегство от свободы. М.: Республика, 1990.
108. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
109. *Хайдеггер М.* Время и бытие. М.: Республика, 1993.
110. *Хайдеггер М.* Разговор на просёлочной дороге. М.: Высшая школа, 1991.
111. *Хегглунд Б.* История теологии. СПб.: Светоч, 2001.
112. *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика Просвещения. М. – СПб.: Ювентае, 1997.
113. Христианство. Энциклопедия в 3 тт. М.: Большая Российская Энциклопедия, 1993-95.
114. Христос и культура. Избранные труды Райнхольда Нибура и Ричарда Нибура. М.: Юристъ, 1996.
115. *Шестов Л.* Киргеггаард и экзистенциальная философия. М.: Прогресс-Гнозис, 1992.
116. *Прот. Александр Шмеман* Дневники. М.: Русский путь, 2005.
117. *Шеллинг Ф. В.* Соч. в 2 тт. М.: Мысль, 1989.
118. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Минск: Литература, 1998.
119. *Экхарт М.* Об отрешённости. М.-СПб.: Университетская книга, 2003.
120. *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: МГУ, 1994.
121. *Юлина Н. С.* Теология и философия в религиозной мысли США XX века. М., 1986.
122. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994.

123. Яворский Д. Р. К вопросу об истоках гностицизма в философской теологии Пауля Тиллиха. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М., 2000. № 3. С. 55-73.
124. Яворский Д. Р. Модернизация христианского теизма в философской теологии Пауля Тиллиха. Дисс...канд филос. наук. РАГС, 2000.
125. *Tillich P. Main Works / Hauptwerke*. 6 vols. Berlin & New York.: Ratschow, 1987-93.
126. *Tillich P. Main works*. N.Y. De Gryuter, 1988.
127. *Tillich P. Systematic Theology*. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, Digswell Place 1951-63.
128. *Tillich P. Morality and beyond*. New York – Evanston, Harper & Row, 1963.
129. *Tillich P. The New Being*. N.Y.: Scribner, 1955.
130. *Tillich P. Perspectives on 19th and 20th century protestant theology*. N.Y.: Harper & Row, 1967.
131. *Tillich P. The Protestant Era*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.
132. *Tillich P. Love, Power and Justice*. New York & London: Oxford University Press, 1954.
133. *Tillich P. The Courage to Be*. New Haeven: Yale University Press, 1952.
134. *Tillich P. Dynamics of Faith*. New York: Harper & Row, 1957.
135. *Tillich P. Theology of Culture*. New York & London: Oxford University Press, 1959.
136. *Tillich P. Christianity and the Encounter of World Religions*. New York: Columbia University Press, 1963.
137. *Tillich P. Biblical Religion and Search for the Ultimate Reality*. Chicago: Chicago University Press, 1947.
138. *Tillich P. The Eternal Now. Sermons*. London: SCM, 1963.
139. *Tillich P. The Essential Tillich: An anthology of the writings of Paul Tillich*. N.Y. : Collier Books, 1987.
140. *Tillich P. Auf der Grenze // Auf der Grenze: Aus dem Lebenswerk Paul Tillich*.

- Evangelistisches Verlagswerk. Stuttgart, 1962. S. 13-68.
141. *Tillich P.* Autobiographical reflections. // The Theology of Paul Tillich. N.Y., 1952.
 142. *Tillich P.* Beyond religious socialism.// Christian Century. June 15, 1949.
 143. *Tillich P.* Das Dämonische: Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte (1926) // HW, 5. N.Y., 1992.
 144. *Tillich P.* Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden (1923) // HW, I, 1987.
 145. *Tillich P.* Der Dämonischen und seine Bedeutung für die systematische Theologie. // Theologische Blätter. V, 1926.
 146. *Tillich P.* Gesammelte Werke. Stuttgart. Band I-XIV. (I – 1959, II – 1962, III – 1966, IV – 1961, V – 1963, VI – 1964, VII – 1965, VIII – 1967, IX – 1969, X – 1970, XI – 1971, XII – 1972, XIII – 1973, XIV – 1975).
 147. *Tillich P.* The Interpretation of History. N.Y./L., 1936.
 148. *Tillich P.* Kirche und Kultur. // HW, 5, 1992.
 149. *Tillich P.* Kritisches und Positives Paradox. // Anfänge, I, 1923.
 150. *Tillich P.* Open Letter to Emmanuel Hirsch (1934) // The thought of Paul Tillich. San Francisco: Harper & Row, 1985. P. 353-388.
 151. *Tillich P.* Religionsphilosophie.// GW, I, 1959.
 152. *Tillich P.* The Religious Situation. N.Y.: Meridian, 1956.
 153. *Tillich P.* The Philosophy of Religion. // What is Religion? N.Y., L.: Harper & Row, 1969.
 154. *Tillich P.* The System of the Sciences According to Objects and Methods. Lewisburg, PA: Bucknell Univ. Press, 1981.
 155. *Tillich P.* Über die Idee einer Theologie der Kultur. (1919). // GW B. 2, 1962.
 156. *Tillich H.* From Time To Time. N.Y.: Harper & Row, 1970.
 157. *Adams J. L.* Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion. New York: Harper And Row, 1965.

158. *Adams J. L., Pauck W.* The Thought of Paul Tillich. San Francisco, CA: Harper & Row, 1985.
159. *Almond Ph. C.* Rudolf Otto, an Introduction to His Philosophical Theology. University of North Carolina Press, 1984.
160. *Amelung E.* Die Gestalt der Liebe. Paul Tillichs Theologie der Kultur. Gütersloh, 1972.
161. Baker Encyclopedia of Christian Apologetics. Baker, 1998-2005.
162. *Barth K.* Das Wort Gottes aus Aufgabe der Theologie (1922) // Anfänge der dialektischen Theologie. München: Kaiser, 1922.
163. *Brown M.* Ultimate Concern: Tillich in Dialogue. New York: Harper & Row, 1985.
164. *Brutt E. A.* Types of religious philosophy. N.Y.; L.: Harper, 1939.
165. *Carey J. J.* Theonomy and Authonomy: Studies in Paul Tillich's Engagement with Modern Culture. Macon: Mercer University Press, 1984.
166. *Clayton J.* Introducing Paul Tillich's Writings in the Philosophy of Religion. // *Tillich P.* Main Works. V. 4. Berlin – N.Y., 1987.
167. *Clayton J.* Is Jesus Necessary for Christology? An Antinomy in Tillich's Theological Method. // Christ, Faith and History. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
168. *Clayton J.P.* The Concept of Correlation. Paul Tillich and the possibility of a Mediating Theology. Berlin – N.Y., 1980.
169. *Collins J.* The emergence of philosophy of religion. New Heaven; L.: Yale Univ. Press, 1967.
170. *Collins R. F.* Models of theological reflection. Lanham: Univ. Press of America, 1984.
171. *Cobb J. B. Jr., Griffin D. R.* Process Theology: An Introductory Explosion. Philadelphia: Westminster Press, 1976.
172. *Cochrane A.C.* Existentialists and God: Being and Being of God in the Thought of Soeren Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Paul Tillich, Etienne Gilson and Karl Barth. Philadelphia: Westminster Press, 1956.

173. *Cox H.* God's Revolution and Man's Responsibility. Valley Forge, PA, 1965.
174. *Cox H.* Fire from Heaven: Pentecostalism, Spirituality, and Reshaping of Religion in The Twenty-first Century. Addison Wesley, 1994.
175. *Creel R. E.* Divine impassibility: An essay in philosophical theology. Cambridge: Cambridge Univ. press, 1986.
176. *Cremer D.J.* Protestant Theology in Weimar Germany. // Journal of History of Ideas. Vol. 56, № 2, 1995.
177. *Christopherson J. R.* The Concept of Nonbeing and its Role in Paul Tillich's Thought. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
178. *Cremer D. J.* Protestant Theology in Western Germany. // Journal of History of Ideas, Vol. 56, № 2 (April, 1995), p. 289-307.
179. *Everitt N.* The non-existence of God. L.– N.Y.: Routledge, 2004.
180. *Eliot T. S.* Notes Towards the Definition of Culture. N.Y.: Harcourt, Brace & Co., 1949.
181. *Emett D.* Epistemology and the Idea of Revelation. // The theology of Paul Tillich. N.Y., 1952.
182. *Ferm D. W.* Contemporary American Theologies: A critical survey. N.Y.: Seabury Press, 1981.
183. *Ferré E.* Basic modern philosophy of religion. N.Y.: Scribner, 1967.
184. *Ferré N.F.S.* Searchlights on Contemporary Theology. N.Y.: Harper & Brothers, 1961.
185. The future of philosophical theology. / Ed. by Evans R.A. Philadelphia: Fortress Press, 1971.
186. *Fiddes P. S.* The Creative Suffering of God. Oxford, 1992.
187. *Gilkey L.* Gilkey on Tillich. New York: Crossroad Publishing, 1990.
188. *Geisler N.* Christ of Faith vs. Jesus of History. // Baker Encyclopedia of Christian Apologetics. Baker, 1999.
189. *Hall J.* Knowledge, belief and transcendence: Philosophical problems of religion.

- Boston: Mufflin, 1975.
190. *Hamilton K.* The System and the Gospel: A Critique of Paul Tillich. N.Y.: Macmillan & Co., 1963.
 191. *Hartshorne Ch.* Tillich's Doctrine of God. // The Theology of Paul Tillich. N.Y., 1952, p. 164-195.
 192. *Hartshorne Ch.* From Aquinas to Whitehead: Seven centuries of metaphysics of religion. Milwaukee: Marquette Univ. press, 1976.
 193. *Halme L.* The Polarity of Dynamics and Form: The Basic Tension in Paul Tillich's Thinking. Helsinki, 1992.
 194. *Horton W. M.* Tillich's Role in Contemporary Theology. // The Theology of Paul Tillich. N.Y., 1952.
 195. *Hopper D.* Tillich: A Theological Portrait. Philadelphia, PA: J.P. Lippincott, 1967.
 196. *Horkheimer M.* The Eclipse of Reason. New York and Oxford: Oxford University Press, 1947.
 197. *Hummel G.* Der Weg zur "Systematischen Theologie". // MW, HW. V. 6, 1992.
 198. *Irwin A. C.* Eros Towards the World: Paul Tillich and the Theology of Erotic. Minneapolis, MN: Fortress, 1991.
 199. Kairos and Logos: Studies in the roots and implications of Tillich's theology. Macon (Ga): Mercer, 1978.
 200. *Keefe D. J.* Thomism and ontological theology of Paul Tillich. N.Y.: Bookman, 1963.
 201. *Kierkegaard S.* Repetitiones.// Kierkegaard's Writings. Princeton, 1983. V.5.
 202. *Kegley C. W.* The Theology of Paul Tillich. New York: Pilgrim, 1952.
 203. *Lewis D.* The Conceptual Structure of Tillich's Method of Correlation. "Encounter", XXVII, 1967.
 204. *May R.* Paulus. New York: Harper & Row, 1989.
 205. *McCann D. P.* Tillich's Religious Socialism: "Creative Synthesis" or Personal Statement? //

- The Thought of Paul Tillich. San Francisco: Harper & Row, 1985, p. 81-101.
206. *Macquarrie J.* Twentieth-century religious thought. L.: SCM press, 1975.
207. *McLean G.* Paul Tillich's Existential Philosophy of Protestantism. // Paul Tillich in Catholic Thought Dubuque (Iowa): The Priority Press, 1964.
208. *Mollegan A. T.* Christology and Biblical Criticism in Tillich. // The Theology of Paul Tillich. N.Y., 1952.
209. *Martin B.* The existentialist theology of Paul Tillich. N.Y.: Bookman, 1963.
210. New Catholic Encyclopedia. Second Edition. Vol 1–16. Project Editors Th. Carson, J. Cerrito. Detroit, etc.: Thomson & Gale. 2000 – 2009/
211. *Niebuhr R.* The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation. N.Y.: Scribner, 1941-1943.
212. *Nicholls W.* Systematic and philosophical theology. Harmondsworth: Penguin books, 1971.
213. *Niebuhr R.* Moral Man and Immoral Society. N.Y., 1960.
214. *Niebuhr R.* Systematic Theology. Chicago: University of Chicago Press. 1955-1959.
215. *Niebuhr R.* Faith and History. London, 1949.
216. *Niebuhr R.* Biblical thought and ontological speculations in Tillich's theology. N.Y.? 1964.
217. *Nuovo V.* On Revising Tillich: An Essay on The Principles of Theology. // Kairos and Logos : Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology. Mercer University Press, 1978. P. 37-62.
218. *O'Connor Ed. P.* Paul Tillich: An Impression. // Paul Tillich in Catholic Thought. Dubuque (Iowa) : The Priory Press, 1964. P. 25-41.
219. *O'Meara T. A.* Paul Tillich in Catholic Thought. Dubuque, IA: Priory, 1964.
220. *Pasewark K. A.* A Theology of Power: Being Beyond Domination. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993.
221. *Patterson R. L.* A philosophy of religion. Durham: Duke univ. press, 1970.

222. *Pan-Chiu Lai* Towards a Trinitarian Theology of Religions: a Study of Paul Tillich's Thought. Kampen – The Netherlands, 1994.
223. *Palmer M.* Paul Tillich's Philosophy of Art. Berlin. N.Y.: De Gryuter, 1983.
224. *Palmer M.* Paul Tillich's Theology of Culture. // Main Works, v.2, 1990.
225. *Pauck W., Pauck M.* Paul Tillich: His Life and Thought. New York: Harper & Row, 1976.
226. *Peterson D. J.* Jacob Böehme and Paul Tillich: a reassessment of the mystical philosopher and systematic theologian. // Religious Studies. Cambridge, 2006. Vol. 42, № 2. P. 225-234.
227. Paul Tillich in Catholic Thought. Dubuque (Iowa): The Priory Press, 1964.
228. Paul Tillich: Theologian on the Boundaries. London, 1987.
229. *Randall J.* The Ontology of Paul Tillich. // The Theology of Paul Tillich. N.Y., 1952. P. 132-163.
230. *Ross R. R. N.* Hegel, Tillich, and the Theology of Culture. // Kairos and Logos. Mercer University Press, 1978.
231. Routledge Encyclopedia of Philosophy. 10 vols. General Editor Edward Craig. L.– N.Y., 1998 – 1992.
232. *Rowe W. L.* Religious Symbols and God: A Philosophical Study of Tillich's Theology. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1968.
233. *Scharlemann R. P.* Reflection and Doubt in the Thought of Paul Tillich. New Haven, CT: Yale University Press, 1978.
234. *Scharlemann R. P.* The No to Nothing and the Nothing to Know: Barth and Tillich and the Possibility of Theological Method. // Journal of the American Academy of Religion. Vol. 55, № 1 (1982), p. 57-72.
235. *Scharlemann R. P.* Tillich on Schelling and the Principle of Identity. // The Journal of Religion. Vol. 56, № 1 (1976), p. 100-112.
236. *Slater P.* Dynamic Religion, Formative Culture and the Demonic in History. // The Harward

- Theological Review. Vol. 92, № 1 (1999), p. 95-100.
237. *Slaate H. A.* Contemporary philosophy of religion. Lanham: Univ. press of America, 1986.
238. *Spranger E.* Berliner Ceist. Tübingen, 1966.
239. *Sprigge T.* Theories of existence. L., 1984.
240. *Stone J. A.* Tillich and Schelling's Later Philosophy. // Kairos and Logos. Mercer University Press, 1978.
241. *Swinburne R.* Faith and reason. Oxford: Claredon press, 1981.
242. Theonomy and autonomy: Studies in Paul Tillich's engagement with modern culture. Macon (Ga): Mercer, 1984.
243. *Thomas J. F.* The Method and Structure of Paul Tillich's Theology. // The Theology of Paul Tillich. N.Y., 1952.
244. *Thomas J. Heywood* Paul Tillich: An Appraisal. Philadelphia: Westminster Press, 1963.
245. *Thomas J. Heywood* Philosophical Influences on Tillich's Development of a Theology of Culture.// Kairos and Logos: Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology. Ed. by John J. Carey. Mercer University Press, 1978.
246. *Thomas J. Heywood* Some Comments on Tillich's Doctrine of Creation. // The Scottish Journal of Theology, XIV, 1961.
247. The Theology of Paul Tillich. N.Y., 1952.
248. The Thought of Paul Tillich. San Francisco: Harper & Row, 1985.
249. *Tracy D.* Tillich and Contemporary Theology. // The Thought of Paul Tillich. S.F.: Harper & Row, 1985. P. 260-277.
250. *Tröeltsch E.* The Christian Faith. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
251. *Wood Fr. Jr.* Whiteheadian Thought as a basis for a Philosophy of Religion. University Press of America Inc., 1986.
252. *Wiernega E. R.* Philosophy of Religion of Paul Tillich. // Philosophy of meaning, knowledge and value in the 20th century. L.; N.Y., 2003.

253. *Zaehner R.* Mysticism, sacred and profane. N.Y.: Schocken books, 1961.