



ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

Факультет философии

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ
И
КУЛЬТУРА

К юбилею
ВЛАДИМИРА НАТАНОВИЧА
ПОРУСА

2013

Рекомендовано к печати Ученым советом факультета философии
Национального исследовательского университета «Высшая Школа
Экономики»

Р е ц е н з е н т ы :

Доктор философских наук, профессор *Н.С. Автономова*
Доктор политических наук, профессор *И.И. Мюрберг*

О т в е т с т в е н н ы е р е д а к т о р ы — *Е.Г. Драгалина-Черная,*
В.В. Долгоруков

Рациональность и культура. К юбилею В.Н. Поруса: коллект.
моногр. / отв. ред. Е.Г. Драгалина-Черная, В.В. Долгоруков — СПб.:
Алетейя, 2013 — 326 с.

ISBN 978-5-91419-952-1

Владимиру Никитовичу Порусу, доктору философских наук, ординарному профессору и заведующему кафедрой онтологии, логики и теории познания Национального исследовательского университета «Высшая Школа Экономики», исполняется семьдесят лет. В предлагаемой вниманию читателей коллективной монографии собраны статьи коллег и учеников Владимира Никитовича Поруса, в которых они делятся с юбилем своим размышлениями о рациональности в многомерности и парадоксальности ее культурного бытия.

УДК 101
ББК 87

© Издательство «Алетейя» (СПб), 2013
© Национальный Исследовательский Университет
«Высшая Школа Экономики», 2013
© Отв. ред. Драгалина-Черная Е.Г., Долгоруков В.В., 2013
© Коллектив авторов, 2013

ОГЛАВЛЕНИЕ

В.Н. ПОРУС. Философия в университете (оптимистические надежды старого пессимиста) 5

РАЗДЕЛ I КУЛЬТУРА РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Л.А. МИКЕШИНА. Продуктивность и актуальность понятия «парадоксальная рациональность» 29

И.Т. КАСАВИН. Рациональность: дополнительность и парадоксальность 47

З.А. СОКУЛЕР. Социальный конструктивизм, релятивизм и поиск истины 67

Е.Г. ДРАГАЛИНА-ЧЕРНАЯ. Плодотворные тавтологии и pragматические противоречия: уловка—6.54 83

С.С. ГУСЕВ. Рациональность в условиях неопределенности 99

В.П. ЗИНЧЕНКО. Интригующая неопределенность и/или унылый детерминизм: психологические аспекты 119

Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ. Рациональность и инорациональность ответственности 153

РАЗДЕЛ II РАЦИОНАЛЬНОСТЬ КУЛЬТУРЫ

Б.И. ПРУЖИНИН, Т.Г. ЩЕДРИНА. Антиномизм как принцип культурно-исторической эпистемологии, или об одной линии преемственности в русской философии 175

А.Л. ДОБРОХОТОВ. Фантазия в царстве разума (о модусах фантастического воображения в позднем Тросвещении)	191
Т.П. ЛИФИНЦЕВА. Философия культуры Пауля Тиллиха: автономия и теономия.....	211
В.К. КАНТОР. О необходимости в России бюрократии...237	
Я.С. ЯСКЕВИЧ. Рационализм в политике: принятие решений в условиях риска.....	249
С.Е. КРЮЧКОВА. Об университетской философии, <i>philosophia perennis</i> и профессиональном сообществе.....	271
Д.А. ШАМИС. Беседуя с философом.....	287
М.В. РУМЯНЦЕВА. Воспоминание.....	291
СПИСОК ПУБЛИКАЦИЙ В.Н. ПОРУСА.....	293
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ.....	323

**ФИЛОСОФИЯ В УНИВЕРСИТЕТЕ
(ОПТИМИСТИЧЕСКИЕ НАДЕЖДЫ СТАРОГО
ПЕССИМИСТА)**

Так уж вышло, что спустя полвека, как я связал себя с философией, едва ли не главный вопрос отечественной философии выговорился так: есть ли она вообще, а если есть, то кому нужна? Понятно, почему он вышел на первый план: слишком много бессмысленной болтовни и лжи наверчено вокруг философии. Ворошить сейчас эту кучу нет смысла. Кто «в теме», поймет, а другим рассказывать и объяснять слишком долго. Но ведь эту книгу, затеянную друзьями мне в подарок, скажем так, к семидесятому дню рождения (не люблю слова «юбилей»!) «другие» читать не будут. И это хорошо.

Отвечать можно по-разному. Вот В.А. Куренной недавно ответил так: «Философия — стержень любой состоятельной культуры, а уж нашей тем более, коль скоро мы продолжаем идентифицировать себя с европейской, уходящей корнями в античную философию рациональностью..., не говоря уже о христианской культуре как таковой, которая немыслима без этой самой философской составляющей»¹. Верно. Но уж коли такой вопрос стоит, значит что-то неладно с нашей культурой. То ли она не совсем самостоятельна, то ли оторвалась от своих корней, то ли еще какая беда с ней приключилась... Но то, что необходимость философии сегодня под сомнением, а само ее существование — под угрозой, это факт, который нельзя отрицать, если не выдавать желаемое за действительное, не предаваться фальшивому оптимизму или просто делать вид, будто ничего особенного не происходит.

Здесь надо уточнить. Речь идет не о существовании *философии вообще*, а о *философской профессии* и прочности ее бытия в наше время. Это вещи связанные, но не одинаковые. Когда философы слышат, что «философия больше не нужна», они обоснованно возражают — примерно так, как это сказано

¹ См.: Куренной В.А. Инстанция свободного суждения // Газета.ru.
URL: http://www.gazeta.ru/comments/2013/05/24_x_5334909.shtml

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ ПАУЛЯ ТИЛЛИХА: АВТОНОМИЯ И ТЕОНОМИЯ

З амыслом предлагаемого исследования связан прежде всего с проблемой самопонимания христианства в современном мире. Помимо прочего, хотелось бы показать, что эта проблема имеет не узконефесиональный, а общечеловеческий характер, что обращение к проблемам, связанным с самоосмысливанием современного христианства, может быть вызвано не только религиозными интересами, но и необходимостью философского осмысливания развития западной культуры в целом.

Вряд ли сейчас кто-нибудь станет оспаривать утверждение, что облик современной западной культуры в её основе сформирован христианскими ценностями. Не столь общепринята, но всё же достаточно авторитетна (благодаря трудам таких несхожих между собой мыслителей, как Ф. Ницше, М. Хайдеггер, К. Ясперс, С. Булгаков, П. Флоренский, Н. Бердяев, Л. Шестов, Э. Жильсон, Ж. Марите, М. Бубер, М. де Унамуно и др.) идея о том, что кризис современной западной культуры («конец модерна») имеет в своей основе именно религиозный характер.

Один из важнейших вопросов теологии и религиозной философии XX века можно сформулировать так: может ли философия оказаться секулярным изложением Новозаветной доктрины? Проблема эта невероятно сложна — как для философии, так и для теологии. Отношение между верой и разумом, верой и знанием, философией и теологией как таковое оформилось в момент встречи христианской религии и греческой философии. Именно сложность этого отношения породила проблематику отношения между верой и разумом, Иерусалимом и Афинами, которой суждено было стать ключевой в культурно-исторической судьбе христианства на Западе. Говоря, например, о двух природах Христа — божественной и человеческой, о Святом Духе, о Святой Троице, мы не всегда осознаём, что в эпоху Патристики, когда формировалась догматика христианского вероучения, представ-

ления о том, что такое «человек», «космос», «природа», «душа», «дух» и т.д. очень сильно отличались от современных. Стремясь с помощью богословских понятий выразить открывшийся им смысл Богооплощения и явления Христа как переломного момента в отношениях между Богом и миром, Отцы церкви с неизбежностью должны были пользоваться тем единственным «понятийным аппаратом», который был им доступен — материалом греческой философии. И уже тогда ощущалась нехватка «языковых средств». Русский религиозный мыслитель Л.П. Карсавин, например, писал о том, что на Западе долгое время просто не могли понять ведущихся на Востоке тринитарных споров только потому, что греческие понятия «ипостась» (*ύπόστασις*) и «сущность» (*ούσία*) (в секулярном языке очень близкие по смыслу) переводились на латынь одним и тем же словом «субстанция»²⁰⁴. Но в нашу эпоху, когда опыт истории и опыт самых разных наук (философии, истории религий, психологии, астрономии, биологии, антропологии и т.д.), а также литературы и искусства полностью изменили наше представление о мире и о самих себе (как и сам мир), не хватает уже и средств греческого языка. Возможно, кризис христианства XX и XXI веков связан, помимо прочего, и с тем, что о проблемах современного человека и мира трудно говорить на языке греческой философии IV в. н.э.

Христианский ответ на вызов культурного кризиса, выраженный языком Патристики, едва ли может быть адекватно понят современным человеком, мировоззрение которого сформировано в эпоху секуляризации.²⁰⁵ Понимая это, многие западные христианские теологи XX и XXI столетий (Д. Бонхёffer, Р. Бультман, Т. Альтицер, Х. Кокс, У. Гамильтон, П. Тейяр де Шарден и другие) ставили перед собой задачу «реинтерпретировать» христианскую Весть (керигму) так, чтобы она стала понятна скептически настроенному современному человеку. В рамках этого «модернистского» проекта работал и выдающийся немецко-американский

²⁰⁴ См.: Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности. Соч. Т. 2. СПб., 1997. С. 86–90.

²⁰⁵ Оппонент Тиллиха — Карл Барт (и большинство православных богословов) с этим категорически не согласились бы.

Философия культуры Пауля Тиллиха: автономия и теономия

философ и теолог Пауль Йоханнес Тиллих (1886 — 1965). Он строил всеобъемлющую метафизическую теологическую систему, воплощённую в трёхтомной «Систематической теологии» (по грандиозности замысла с ней можно сравнить только метафизический панэнтеизм (процесс-теизм) Ч. Хартшорна). Тиллих всегда находился «на границе» — между философией и теологией, между диалектической теологией и неолиберальной, между эпохами и континентами. Задача философии и его личная задача заключались для него в том, чтобы сначала определить границы, а потом выйти за их пределы. Философская теология Тиллиха соотносила между собой божественное Откровение и историческую ситуацию («кайрос»), христианскую веру и культуру XX столетия. Это вело к переосмыслению основных понятий самой христианской доктрины: Бог становится Самим-Бытием, вера — «предельной заботой», грех — «отчуждением от Бытия», благодать — «приятием», Иисус Христос — Новым Бытием и т.д. Тиллих создавал свой собственный язык (идиолект)²⁰⁶, внося новые коннотации в понятийные каркасы таких несходных мыслителей, как Аристотель и Бёме, Фома Аквинский и Шеллинг, но более всего — в категории «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера.

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 России²⁰⁷. В данной статье мы вовсе не ставим задачу осуществить фундаментальный анализ такой огромной проблемы. Дело в том, что философия культуры для Тиллиха является метафизикой, открывающей возможность понимания в свете Безусловного любого жизненного явления, которое всегда есть единство временного и вечного, явления и сущности, единичного и универсального. Именно философия культуры даёт возможность для оценки любых конкретно-исторических явлений в свете Безусловного — соответственно, именно через неё уч-

²⁰⁶ За что некоторые исследователи обвиняли его в «ереси» гностичизма.

²⁰⁷ См.: работы О.Я. Зоткиной, С.В. Лёзова, С.С. Пименова, М.А. Сиверцева, Т.Ю. Сидориной и др.

ние Тиллиха оказывается действенным в столь многих областях человеческого знания, будь то изобразительное искусство, архитектура, литература, театр, психология, психиатрия, социология, педагогика, медицина и др.

В германский период творчества Тиллиха (1919 — 1933) эта тема развивалась через скрытую и явную полемику с основателем течения «неоортодоксальная теология» Карлом Бартом (1886 — 1968). Барт говорил о пагубности 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», по Барту, не опосредуется (не выражается и не передается) религией, Церковью или культурой. Тиллих не воспринял ставшее популярным бартианское противопоставление «религия» (плохо) contra «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 XIX века (Ф. Шлейермахер, А. Ричль, Э. Трёльч, А. Гарнак и др.), а с другой — истину неоортодоксии. Он искал возможность синтеза там, где Барт видел лишь «диастаз», разрыв. В трудах «Религиозная ситуация современности», «Оправдание и сомнение», «К идеи теологии культуры», «Истолкование истории», «Динамика веры», «Кайрос», «Демоническое» и др. Тиллих, напротив, стремился сделать все области культуры предметом изучения христианской теологии. Он 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.

К позиции Пауля Тиллиха близка позиция другого представителя неоортодоксальной теологии (ставшего потом «неолиберальным» теологом, как и Тиллих), жившего в США, — Ричарда Нибура (1894 — 1962), который, в отличие от Карла Барта, стремился привести религию и культуру к универсальному синтезу. Согласно определению Нибура, данному в работе «Христос и культура» (1950), культура есть вторичная, искусственная окружающая среда, которую человек накладывает на первичную природу. В неё входят язык, обычаи, идеи, верования, привычки, социальная организация, произведения искусства, системы оценок и т.д. Нибур не был согласен с Бартом, который считал, что Христос и культура соединиться не могут. При этом он приводил два аргумента: во-первых, Писание не может дать всех необходимых установлений, способных регулировать временное бытие, а во-вторых, невозможно быть только христианином, не имеющим никакого отношения к культуре, поскольку вера должна выражаться с помощью языка, слов, идей и образов, приведших из общечеловеческой культуры²⁰⁸.

Нибур прекрасно понимал, что соотнесение двух различных реальностей, обозначенных как «Христос» и «культура», представляет огромную трудность для верующего христианина. В той или иной степени каждый христианин ощущает противоречие между моралью спасения и этикой социального консерватизма или социального прогресса. Нибур выделяет две позиции, отчётливо пропступающие в религиозно-философской традиции. Это «христиане-радикалы», для которых внешний мир есть царство тьмы; им присуще тотальное отрицание культуры как искушения, идолопоклонства и эгоизма. Из современных ему мыслителей к таковым Нибур причисляет, конечно же, Карла Барта. Нибур не принимает этой позиции, но разделяет чувства «христиан-радикалов». Противоположная позиция представлена «культурохристианами», среди которых Нибур выделяет «гностиков» (Василий (II в. н.э.), Валентин (II в. н.э.), П. Абеляр (XI в.) и представителей «культурного» (либерального) протестантаниз-

²⁰⁸ См.: Нибур Р. Христос и культура // Избранные труды Ричарда Нибура и Рейнхольда Нибура. М.: Юристь, 1996. С.71–72.

— Дж. Локка, Ф. Шлейермакера, А. Ричля, Т. Джефферсона и др. В «культурном протестантизме», явленном XVIII—XIX столетий, говорит Нибур, тенденция полной идентификации Христа и культуры достигла апогея во второй половине XIX века. В этот период господствовали понятия «разум», «благоразумие», «прогресс», «совершенствование», «природа» и т. д. Христос отождествлялся с прекраснейшими человеческими идеалами, благороднейшими установлениями, высочайшими достижениями науки и культуры, гениальными философскими идеями. Чтобы заслужить Царство Небесное, христианин может участвовать в экономической, социальной, национальной, политической жизни, если он при этом трудится и повинуется заповеди любви к ближнему. Сохраняя верность общественному призванию, трудясь во имя общих целей, он следует, согласно либеральному протестантизму, примеру Христа. Такие понятия, как «частная собственность», «семья», «личная свобода и независимость», «честь» суть наименования моральных и культурных благ. Согласно этим воззрениям, Христос есть великий культурный герой человеческой истории, он санкционирует всё лучшее в прошлом и указывает цель общественного прогресса.

Нибуру ближе «центристский» подход, главным представителем которого он считает Фому Аквинского. Согласно этому воззрению, Христос принадлежит двум мирам: он находится в культуре, но пребывает над культурой. В свою очередь, культура и божественна и человечна, исполнена и святости и греха, познаётся одновременно и разумом и в Откровении; она есть царство и необходимости, и свободы. Прослеживая историю синтетического направления в христианстве, Нибур говорит об апологетах христианства II в (Юстин Мученик и др.), о Клименте Александрийском (II в. н.э.) и об Александрийской школе в целом, а также об английском епископе Джозефе Батлере (XVIII в.), папе Льве XIII (конец XIX в.) и других мыслителях и деятелях церкви.

Нибур выдвигает идею «ценностного равновесия», которая обозначает единство исторической и культурной относительности познания и мышления, с одной стороны, и признания абсолюта, веры в абсолютную ценность — с другой. Заповеди «Христа-Абсолюта», по Нибуру, помогают понять ис-

Философия культуры Пауля Тиллиха: автономия и теономия

тинность релятивных обязанностей. Абсолютная система ценностей должна быть интегрирована во всякое релятивное ценностное отношение. А «экзистенциальная свобода», то есть осознанный личностный выбор, согласно Нибуру, предстаёт в контексте необходимости. Человек находится в экзистенциальной ситуации ограниченной свободы: выбирает и подчиняется выбору. Нибур соотносит мир культуры и мир благодати, сводя их в экзистенциальном настоящем, пытаясь понять, как «бытие трансценденции» существует с пребыванием в определённой культуре и исторической ситуации.

Развитие мысли Тиллиха показало, что он так же, как и Нибур, в конечном счёте «примиряет» либерализм и неоортодоксию. Он предпринимает попытку рационального обоснования необходимости «пределного 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, от лат. *cultura* — «возделывание», «образование», «развитие»: человеку присуще «культуривать» 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»²⁰⁹.

Интегрирующую роль в культуре играет символ. Пожалуй, кроме П. Тиллиха и Р. Отто, ни один из западных философов XIX и XX веков неставил 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 сим-

²⁰⁹ Даже поведениеaborигенов, которые, как известно, «съели Кука», диктовалось их культурой с её аксиоматикой, табу и ценностной шкалой — просто их культура для нас чужда и непонятна.

волизма — 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 православия²¹⁰. Как и знак, символ замещает, репрезентирует собой *нечто*. Но, в отличие от знака, символ указывает на символизируемое лишь косвенным путем. 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», то есть укоренённость в обществе: индивид всегда принимает символ как представитель определенной общности. Именно посредством символов индивид становится причастным мози 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, по Тиллиху, 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 неискаженность.

Идея единства религии и культуры, стремление преодолеть их разрыв, гибельный для обеих, была одним из сильнейших стимулов всего творчества Тиллиха. В сущности, Тиллих стоял перед той же проблемой «религиозного обос-

²¹⁰ Зоткина О.Я. «И этому испытанию никогда не приходит конец...» // Тиллих П. Систематическая теология. Т.3. М., СПб., 2000. С. 384–385.

нования культуры» и «создания религиозной культуры», что и русская религиозно-философская мысль в лице В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, С. Н. Булгакова, А.Ф. Лосева²¹¹. Трагедия современной культуры, по его мнению, в том, что сакральное и мирское в ней взаимоотчуждены. Ведь все, считает Тиллих, что мы называем культурой, несет в себе отношение человека к Безусловному, его Предельную Заботу, — то есть 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*)²¹². И в том и в другом случае, по Тиллиху, в духовной истории проявляется «демоническое», деструктивное начало. 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».²¹³

Однако в европейской истории, считает Тиллих, мы видим то господство гетерономии (например, позднее средневековье и начало эпохи Ренессанса — XIV — XV века), то почти полную победу автономии (XVIII и XIX века). Равновесие между гетерономными и автономными тенденциями существовало, по его мнению, в XII и XIII веках; этот период он называет *теономным*. Однако *теономия* никогда не может одержать полной победы точно так же, как и потерпеть полного поражения. Ее победа всегда фрагментарна вследствие того экзистенциального отчуждения, которое лежит в основе человеческой истории, и ее поражение всегда ограничено тем

²¹¹ См.: О.Я. Зоткина «И этому испытанию никогда не приходит конец...» // Тиллих П. Систематическая теология. Т.3. С. 386.

²¹² Тиллих берёт термины «автономия» и «гетерономия» из кантинской 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, заимствующая норму своего воления и поведения не из своего разума, но из *иного*.

²¹³ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 230–231.

фактом, что человек по своей сути — теономное существо. Религиозная и культурная деятельность, по Тиллиху, взаимно обусловливают друг друга и образуют сущностное единство. Ни одна из них не должна быть подчинена другой.²¹⁴

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»²¹⁵. Различные школы «либеральной теологии», Баденская и Гарбургская школы неокантианства, а также интуитивист Ергсон, по Тиллиху, «адаптировали» религию к познавательной функции человеческого духа. «Кажется, что в качестве особого способа познания, мифологического воображения или мистической интуиции религия должна была 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»²¹⁶. Затем религия, по Тиллиху, переходит к сфере «чувства» и к эстетиче-

²¹⁴ См.: Там же. С. 264.

²¹⁵ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 239.

²¹⁶ Там же.

Философия культуры Пауля Тиллиха: автономия и теономия ской сфере (Ф. Шлейермахер, Р. Отто, У. 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. Создается 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 (то есть религия «стучалась» сразу в несколько «дверей»), но в конце концов осталась без пристанища. Подчеркивая, что религия не является «функцией» человеческого духа, Тиллих настаивает, что ею нельзя пользоваться для каких-либо (даже самых лучших) целей; религия есть «глубина» духа — и, соответственно, «глубина», субстанция 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 свое 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, несет 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 своем 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

Т.П. Лифинцева

истине в конкретно-исторических условиях.

Нет абсолютно секулярных областей бытия, полагает Тиллих. В этом смысле даже в полностью автономной культуре сохраняется измерение Безусловного, хотя бы в негативном опыте переживания пустоты и бессмыслинности — например, у К. Малевича (знаменитый «Чёрный Квадрат»), Ф. Кафки, А. Камю, С. Беккета, Э. Ионеско, Э. Уорхолла, Е. Колтеса и др. Каждое сущее может стать выражением трансформационного 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)²¹⁷. 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 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»²¹⁸.

²¹⁷ Автору долго казалось ужасающим и бессмыслинным направление в кино советского «андаграунда» 80-х под названием «некрореализм», в котором смашивалось изображение разложившихся трупов — в особенностях утопленников. Всё прояснили строки Ахматовой: «Когда погребают эпоху, надгробный псалом не звучит. // Польни, чертополоху украсить её предстоит... // А после она выплывает, как труп на весенней реке. // Но матери сын не узнает, и внук отвернётся в тоске». См.: Анна Ахматова. Соч. в 2 т. М.: Правда, 1990 Т. 1. С. 204.

²¹⁸ Тиллих П. Теология культуры. С. 235.

Философия культуры Пауля Тиллиха: автономия и теономия

При стремлении понять любую культуру, полагает Тиллих, необходимо увидеть те глубинные внутренние, большей частью неявные преференции, те «паттерны», которые всегда присутствуют «априори» и на которых базируется само здание культуры. Предложенный им вариант описания отношения между культурой и религией отличает то, что данное отношение — открытая система, что временность и историчность входят в неё не какими-то досадными недоразумениями, которые пока невозможно устранить (как, скажем, у Карла Барта), но 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 разделения. Главными побудительными мотивами человеческого творчества всегда является религиозность. Человек — *неисправимо религиозное существо*, считает Тиллих, хотя формы его религиозной самореализации могут быть демоническими и разрушительными²¹⁹.

Вопрос о взаимоотношении культуры и теологии, философии и теологии — очень давняя тема европейской мысли, которая в XX веке встала перед философами и теологами с небывалой остротой. В статье С.А. Коначёвой «Наука о бытии и наука о вере: проблема соотношения философии и теологии в религиозной мысли XX века» мы читаем: «В XX веке этот вопрос был поставлен с новой остротой, заставившей вернуться к началам западной цивилизации, заново помыслить её двойную принадлежность к истинному бытию Парменида и Гераклита и открывающему себя Богу Моисея, пророков и Христа. <...> Может ли философия оказаться секулярным изложением новозаветного понимания мира и чело-

²¹⁹ Очень ярко это «повреждённая религиозность» проявилась в квазирелигиях — нацизме и большевизме; как мы знаем из советской христоматийной литературы, образы самоотверженных героев — коммунистов и большевиков — очень напоминают жития христианских святых и мучеников.

века 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?»²²⁰. В протестантской теологии с конца 30-х годов XX века эта тема получила название «демифологизации» христианства. Проблема эта невероятно сложна — как для философии культуры, так и для теологии. С самого начала христианству приходилось говорить с миром на языке мира, на языке культуры, а для этого требовалось донести всё содержание религии до сознания тогдашнего человечества с помощью привычных для него философских понятий. Это делали уже ранние апологеты — св. Иустин, св. Феофан, Татиан, св. Ириней и многие другие. Для них христианство было не только Откровением, но и философией, потому что христианство давало удовлетворительные и общепонятные ответы на вопросы, над которыми, по их убеждению, работали все настоящие философы. Христианство не могло не испытывать желания стать цельной и законченной системой жизни и миропонимания. Однажды разбуженный интеллектуальный интерес не мог успокоиться раньше превращения новой религии в метафизику.

Тиллих, как уже говорилось, использовал как понятия классической и постклассической европейской философии, так и традиционные христианские термины, придавая им несколько нетрадиционный символический смысл — «забота», «страх», «тревога», «бытие-к-смерти», «Само-Бытие», «Безосновное», «демоническое», «кайрос», «логос», «теономия», «хаос», «хюбрис» и др. Фактически здесь идёт речь именно о философской «демифологизации» христианства, хотя сам Тиллих большей частью избегает этого термина. Главным же идеологом «демифологизации христианства» (и автором самого термина) был Рудольф Бультман (1884 — 1976), до начала 1930-х годов относивший себя к «диалектической теологии» и бывший другом Карла Барта. И по сей день его тео-

²²⁰ Коначёва С.А. Наука о бытии и наука о вере: проблема соотношения философии и теологии в религиозной мысли XX века // Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд. М.: ИФ РАН, 2008. С. 102–123.

Философия культуры Пауля Тиллиха: автономия и теономия

логия считается одной из самых противоречивых: его одновременно считают и отцом современной церкви и еретиком. Бультман был выдающимся историцом; особая сфера его интересов — Новый Завет и, возможно, он самый влиятельный библейист 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, воплощение Логоса, воскресение умершего и т.д. Поэтому Бультман предпринял попытку истолковать спасение, принесённое Христом, без использования мифологических терминов. Главной задачей «демифологизации» теолог считал вопрос к историческому, мифологическому тексту о его «подлинном содержании».

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, является собой миф, из оболочки которого нужно освободить подлинную суть Евангельских Посланий²²¹. Гностическая космология является нам «трехъярусный» мир, средний ярус которого занимает земля и человек на ней, верхний ярус есть царство Божественного, а нижний — темного и инфернального. Таким образом, полагал Бультман, Евангелия «скрывают», что человек

²²¹ 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.

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. Бультман считал, что новозаветные тексты могут быть демифологизированы, ибо их мифологическая форма есть не более чем форма, которая абсолютно необходима исторически, но не является специфически христианской и может быть без труда отделена от Вести как выражения подлинно христианского миропонимания и самопонимания. Демифологизация у Бультмана является преобразованием текста, направленным на более глубинное его понимание, то есть на осуществление интенции текста, которая имеет в виду *событие*, а не сам текст. Бультман, по его собственной оценке, углубляясь в текст и снимая одно за другим его мифологические одеяния, обнаруживал *Послание*, являющееся первичным смыслом текста.

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 языком — ну тогда другое дело!»²²². Собственно говоря, против философского языка в теологии не возражал даже Барт. Он писал: «Августин говорил по-неоплатонически, Фома — по-аристотелевски, Баэр и Бидерман — по-гегелевски, а вот Бультман теперь говорит по-хайдеггеровски. ... Ну, что же, философская крошка неизбежно плавает в общеупотреби-

²²² Барт К. Рудольф Бультман: попытка его понять // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004. С. 692.
226

Философия культуры Пауля Тиллиха: автономия и теономия тельном теологическом языке!»²²³. 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?»²²⁴.

На это Бультман возражал, что выбор между неаутентичным и аутентичным существованием — это не рациональный выбор, а Откровение. Используя терминологию Хайдеггера, Бультман говорит, что подлинное существование, будучи онтологической возможностью для человека (то есть структурным элементом его бытия) не есть его онтическая возможность (та возможность, которую он сам может осуществить). Подлинная жизнь может быть дана человеку только как дар. Опыт ограниченности, характеризующий историчность как конечность, по Бультману, указывает на неизбежность смерти, и тогда Откровение, вводящее новый смысл, «альтернативно» определяется как жизнь. Это обещание жизни перед лицом смерти для Бультмана есть приятие веры во Христа. 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 Бультмана не только оппонент Барт, но даже единомышленники. По крайней мере двое из последователей Бультмана, протестантские теологи В. Камла и С. Огден, полагают, что существует глубочайшее несоответствие в творчестве Бультмана 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 атеисти-

²²³ Барт К. Указ. соч. С.694.

²²⁴ Там же. С. 690.

ческим 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 Бультмана хайдеггеровская «фундаментальная онтология» важна именно потому, что она допускает возможность перехода от неподлинного существования к подлинному. Бультман по-своему определяет «подлинное» и «неподлинное» и вводит представление о Боге как о том, кто делает переход к подлинному существованию возможным. Бультман 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 Бультмана отлично от хайдеггеровского: Бультман «подлинным» считает «эсхатологическое существование», то есть «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 Хайдеггера — решимость принять неизбежность смерти, у Бультмана — призыв к вере и ответная решимость «избрать будущее», то есть экзистенциальный вариант христианской сoteriology. Бультман пишет в книге «Новый Завет и мифология»: «Экзистенциальный анализ человеческого бытия (*Dasein*) у 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 («*das man*») либо обрести своё подлинное существование в отречении от всякой надёжности и в безоглядной открытости для будущего! Когда мои критики берутся оспоривать 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»²²⁵.

Но тогда получается, что философия даёт христианское понимание человека, но только без Христа. Бультман 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 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».²²⁶

Используя терминологию Хайдеггера, Бультман предложил «керигматическое» истолкование новозаветного мифа спасения во Христе. Он стремился раскрыть экзистенциальное содержание этого мифа, непосредственно затрагивающее современного человека, то есть хотел превратить «равную себе догму» в обращённую к слушателю и непосредственно понятную ему Весть. Бультман стремился решить герменевтическую проблему, возникающую в герменевтической ситуации (в современном понимании слова «герменевтика»), 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

²²⁵ Бультман Р. Новый Завет и мифология // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004. С.25.

²²⁶ Там же.

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 существует, Мощью Бытия, но в то же время противостоит ему в качестве повелевающего закона. Такое падение есть отчуждение человека от его сущности или «переход от сущности к существованию». 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

Философия культуры Пауля Тиллиха: автономия и теономия 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, как уже говорилось, 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»²²⁷. 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 *соучастует* в той реальности, которую символизирует. Символ может быть переинтерпретирован только в другой символ, а не в понятие (как у Бультмана). Для Бультмана же миф и символ лишены онтологического измерения, они приближают, не открывают, но скрывают истину, а потому должны быть рационализированы.

По Тиллиху, символ 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 предсторегает как от человеческой самонадеянности, так и от насильтственного навязывания новых символов. Символы не придумываются, но рождаются во встрече божественного и человеческого.

Своё отношение к выдвинутой Бультманом идеи демифологизации христианства Тиллих высказывал неоднократно. Например, в книге «Теология культуры» он пишет: «Каков смысл этого отрицательного по форме и искусственно со-

²²⁷ Тиллих П. Систематическая теология. Т.1. С. 277.

зданного термина (*демифологизация* — Т.Л.)? Этот термин нужно признать и поддержать, если он указывает на необходимость признать символ в качестве символа, а миф в качестве 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 научообразную замену. ... Символы веры невозможны 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».²²⁸

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

Можно сказать, что Сёрен Кьеркегор и неоортодокс Карл Барт творчески использовали новые формы мышления, чтобы выразить истину традиционных христианских догматов, а Рудольф Бультманн и Пауль 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 осмысливания 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.

Проблема интерпретации библейских реалий, как уже говорилось вначале, отнюдь не является достоянием XX века — можно сказать, что она существовала всегда. В средневекование, 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, то есть подчёркивало многосмысленность 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 упрочились пять способов толкования Священного Писания: 1) исторический, или буквальный, исходящий из прямого значения слов; 2) аллегорический, 3) символический, 4) тропологический, исходящие из многозначности слов, их готовности к обретению новых смыслов; 5) аналогический, относящийся к предметам «Вечной Славы» (божественным предметам).

²²⁸ Тиллих П. Теология культуры. С. 165–168.

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 Мартина Лютера, отца протестантской теологии, то его теология — это «теология Слова». «Вера от слышания, а слышание — от слова Божия» (Рим. 10:17) — эти 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, привнесшем через пророков и апостолов, в этих словах заложено новое убеждение в первичном значении Слова и в его непрекаемом авторитете. Лютер отверг сложившееся в средние века разнообразие толкований Священного Писания (историческое, аллегорическое, символическое, тропологическое, аналогическое, о которых мы уже говорили). 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. Мы можем констатировать, что позиция Тиллиха и Бультмана в

данном случае ближе к аллегорическому схоластическому толкованию Писания, а позиция Кьеркегора и Барта — к позиции Лютера.

Анализируя ситуацию трагической расколотости и отчуждения, в которой оказался человек XX столетия, Пауль 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.