

## Бульман и Тиллих: «демифологизация» рецепция идей

### Хайдеггера

Вопрос о взаимоотношении философии и теологии – очень давняя тема европейской мысли, которая в XX веке встала перед философами и теологами с небывалой остротой. В замечательной 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 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?»<sup>1</sup> В протестантской теологии с конца 30-х годов XX века эта тема получила название «демифологизации» христианства. Проблема эта невероятно сложна – как для философии, так и для теологии. С самого начала христианству приходилось говорить с миром на языке мира, 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. Иринеи 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

---

<sup>1</sup> 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.

жизни и миропонимания. Однажды разбуженный интеллектуальный интерес не мог успокоиться раньше превращения новой религии в метафизику.

Но, рассуждая, скажем, о двух природах Христа – божественной и человеческой, о Святом духе, о Святой Троице, мы не всегда понимаем, что в эпоху Патристики, когда формировалась догматика христианского вероучения, представления о том, что такое «человек», «природа», «дух» и т.д. очень сильно отличались от современных. Стремясь с помощью теологических понятий выразить открывшийся им смысл Боговоплощения и явления Христа как переломного момента в отношениях между Богом и миром, Отцы Церкви с неизбежностью, как уже говорилось, должны были пользоваться тем единственным «понятийным аппаратом», который был в их распоряжении – материалом греческой философии. И уже тогда ощущалась нехватка «языковых средств». Русский философ Л.П. Карсавин, например, писал о том, что на Западе просто не понимали ведущихся на Востоке тринитарных споров только потому, что греческие понятия «ипостась» и «сущность» (в секулярном языке очень близкие по смыслу) переводились на латынь одним и тем же словом «субстанция». Но сегодня, 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 (да и сам мир), не хватает уже и средств греческого языка. Возможно, кризис христианства XX века связан, помимо прочего, и с тем, что о проблемах современного человека и мира трудно говорить на языке античной философии IV в. н.э.

Проблема демифологизации в 1930-е и 40-е годы почти никого из протестантских теологов не оставила равнодушным. В большей или меньшей степени к ней обращались Р.Бульман, П.Тиллих, братья Райнхольд и Ричард Нибуры, Ф.Гогартен, Э.Бруннер, Г.Мерц, Э.Тургейзен, Ф.Делекат, Г.Книттермейстер, Э.Хирш и многие другие. Были сторонники (Бульман, Тиллих) и ярые противники (Барт, Бруннер). Целью данного

исследования является сравнить взгляды двух теологов, которые были сторонниками демифологизации - Рудольфа Бультмана (1884-1976) и Пауля Тиллиха (1886-1965). Это представляется наиболее интересным, поскольку они оба опирались на фундаментальную онтологию Хайдеггера – Тиллих латентно, а Бультман явно.

Хайдеггер выдвинул целый ряд очень важных для теологии XX века положений о специфике человеческого бытия.<sup>2</sup> Приведём их в кратком изложении, чтобы прояснить рецепцию его идей протестантской теологией. В «Бытии и времени» Хайдеггер различает бытие человека (Dasein),<sup>3</sup> 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» (Geworfenheit, иногда переводят как «заброшенность» - здесь присутствует теологическая коннотация богооставленности у Отцов церкви – desolitudo, deseritudo, derilinquo) в мир, который он не выбирал; бытие человека изначально есть «бытие-в-мире». Человек, в отличие от других сущих, 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,

<sup>2</sup> Исследование отношения философии Хайдеггера к религии и теологии в нашу задачу в данном случае не входит. В зарубежной литературе эта тема исследовалась ещё с 20-х годов XX века весьма разносторонне. Изначально внимание было обращено к главным моментам экзистенциальной аналитики Хайдеггера и возможности их восприятия теологией. Здесь сразу же определились противоположные тенденции: положительное истолкование (вплоть до прямой рецепции) – Р.Бультман и его школа и негативное отношение – К.Барт, Э.Бруннер. Онтологический аспект экзистенциальной аналитики Хайдеггера с самого начала обратил на себя внимание католической теологии: его произведения рекомендовались по теме метафизики. Среди католических теологов и философов, обратившихся к идеям Хайдеггера, можно назвать И.Б.Лотца, Г.Зиверта, К.Ранера, М.Мюллера и др. Хайдеггеровский онтологизм инициировал католическую мысль, но всё же влияние Хайдеггера на эту конфессию христианства не было очень значительным, поскольку мощный институт традиции едва ли мог принять установки, направленные на деструкцию самой традиции. В протестантской же теологии наиболее интересной представляется позиция Пауля Тиллиха, поскольку Тиллих строил онтологическую систему, подобную Хайдеггеровской, только на религиозной основе. Тиллих неоднократно отмежевывался от атеистического экзистенциализма, видя в нём как сильную сторону (возможность предельного вопрошания), так и слабую (отказ от выхода на предельные уровни бытия). Именно латентность влияния Хайдеггера на Тиллиха представляет наибольший интерес для исследования. Интересно также сравнить взгляды Тиллиха и Бультмана как двух «непохожих» сторонников «демифологизации».

<sup>3</sup> В русскоязычной литературе существуют различные переводы этого понятия: «присутствие», «вот-бытие», «здесь-бытие», «тут-бытие» и т.д.

которые 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.<sup>4</sup> Неподлинное существование означает для Хайдеггера осуществление возможности потерять себя в мире, погрузиться в него и отождествить себя с ним, жить «как все», «как люди» (*das man*). Это существование можно назвать «всемством» (Достоевский) среднего человека. 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 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.

Структуру человеческого бытия в её целостности Хайдеггер определяет как заботу (*Sorge*). Забота есть единство трёх модусов: 1) «бытия-в-мире», 2) «забегания вперёд» (пректирования) и 3) «бытия-при-внутримировом сущем». Хайдеггер пишет: «Забота как исходная структурная целостность лежит экзистенциально-априорно «до» всякого присутствия (*Dasein*), т.е. уже во всяком фактическом «положении» и «поведении» такового. Её феномен поэтому никоим образом не выражает приоритета «практического» поведения над теоретическим. ... Не удаётся также попытка возвести феномен заботы в его сущностно неразрывной целостности к особым актам или порывам наподобие воли и

---

<sup>4</sup> Иногда переводят как «собственное» и «несобственное» существование.

желания или стремления и влечения ... Забота онтологически «раньше» названных феноменов». <sup>5</sup> Хайдеггер, как мы видим, стремился отличить феномен заботы от таких близких к нему понятий, как воля, стремление, влечение, желание. Забота, считал он, онтологически предшествует и воле, и влечению: воля предполагает некий предмет воления, <sup>6</sup> тогда как забота есть целостность, рассматриваемая безотносительно к какому-либо предмету. То есть забота – это скорее «озабоченность», некая онтологическая «несамодостаточность», «неуравновешенность». <sup>7</sup>

Хайдеггерово 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». <sup>8</sup> 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. <sup>9</sup> Каждый из трёх модусов времени приобретает качественную характеристику (в отличие от «профанного», «обыденного» времени): модус прошлого Хайдеггер рассматривает как «фактичность», или «заброшенность», модус настоящего –

<sup>5</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 7.

<sup>6</sup> Шопенгауэр бы с этим категорически не согласился.

<sup>7</sup> Пожалуй, можно провести аналогию с «непокоем» Паскаля и или «дукхой» (онтологической неустроенностью) в буддизме. Однако о рецепции Хайдеггером взглядов Паскаля или буддийского учения о дукхе мне пока ничего неизвестно.

<sup>8</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 234.

<sup>9</sup> Ахматова писала: «Как в прошедшем грядущее зреет, так в грядущем прошлое тлеет...».

как «падшесть», «падение», «обречённость вещам», сущему; модус будущего – как «проект», «выбрасывание себя вперёд».

Через раскрытие экзистенциальной целостности присутствия Хайдеггер стремится выявить подлинное, исходное понятие времени, которое он называет *временностью*. «Исходное единство структуры заботы лежит во временности». <sup>10</sup> «Если временность образует исходный бытийный смысл присутствия, то забота должна требовать «времени» и значит считаться с «временем». Временность присутствия создаёт «счёт времени». Из неё возникает повседневно-расхожая понятность времени». <sup>11</sup> 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». <sup>12</sup> 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*». <sup>13</sup>

Важнейшей характеристикой временности, по Хайдеггеру, является её конечность: она конечна именно потому, что человеческое присутствие, осмысливаемое Хайдеггером как забота, является смертным. «Забота, - пишет Хайдеггер, - есть бытие-к-смерти». <sup>14</sup> Именно смерть выполняет у Хайдеггера ключевую роль в структуре присутствия как заботы: она довершает до целого неизбежную «нецелостность», «недовершённую»

---

<sup>10</sup> Там же. С. 327.

<sup>11</sup> Там же. С. 235.

<sup>12</sup> Там же. С. 323.

<sup>13</sup> Там же. С. 328.

<sup>14</sup> Там же. С. 329.

человеческого существования. «В присутствии неустранима некая постоянная «нецелостность», которая со смертью обретает свой конец».<sup>15</sup> 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».<sup>16</sup> 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 человек приходит в жизнь, он сразу же достаточно стар, чтобы умереть».<sup>17</sup> 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».<sup>18</sup> 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 («man») смертны. Смысл смерти раскрывается по-настоящему только тогда, когда мы не бежим мысленно от собственной смерти, а принимаем её как свою подлиннейшую

---

<sup>15</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 342.

<sup>16</sup> Там же. С. 234.

<sup>17</sup> Там же. С. 245.

<sup>18</sup> Хайдеггер М. бытие и время. С. 263.

возможность.<sup>19</sup> «Бытие к концу, - резюмирует Хайдеггер, - было определено в экзистенциальной прорисовке как наиболее своя, безотносительная и самая необходимая возможность бытия».<sup>20</sup>

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 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

---

<sup>19</sup> 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».

<sup>20</sup> *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 255.



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»<sup>21</sup>. Утверждение конечности времени для Хайдеггера 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»<sup>22</sup>. Получается, что бытие для Хайдеггера – это трансценденция без Бога. Прочитав 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».<sup>23</sup>

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.

Пауль Тиллих, как уже говорилось, неоднократно отмежёвывался от «традиционного» (атеистического) экзистенциализма (прежде всего от Хайдеггера), 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 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

<sup>21</sup> П.П.Гайденко ссылается на: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 338.

<sup>22</sup> Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. М.: Прогресс-Традиция. С. 406.

<sup>23</sup> Там же. С. 407.

получающим опыт субъектом и тем Предельным, которое является нам в религиозном опыте».<sup>24</sup> 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 хайдеггеровскую категорию заботы, Тиллих, в отличие от Хайдеггера, выстраивает иерархию забот: через обычную заботу<sup>25</sup> просвечивает ещё Предельная забота. Предельная забота, по Тиллиху, есть *религиозная* забота; 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. Эта 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 объективностью. 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

<sup>24</sup> Тиллих П. Систематическая теология. Т.1, С. 17.

<sup>25</sup> Для Тиллиха это забота, которая не связана *непосредственно* с угрозой нашему бытию, но через которую в конечном счёте просматривается забота, обусловленная конечностью нашего бытия. Тиллих приводит пример: любая фобия, с которой имеют дело психиатры, есть в конечном счёте проявление страха смерти, угрозы небытия. От страха смерти избавиться невозможно (он имманентно присущ человеку), поэтому задача для психотерапевтов и психиатров состоит только в том, чтобы вернуть этот страх в «нормальное» русло.

со своим объектом постольку, поскольку он может стать для нас предметом Предельной заботы”.<sup>26</sup>

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».<sup>27</sup>

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, разумеется, не означает существования во времени и в пространстве. Термин “бытие” обозначает всю полноту человеческой реальности — ее структуру, 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.<sup>28</sup> Он предельно озабочен тем, что детерминирует его предельную судьбу помимо всех предваряющих необходимостей и случайностей.

Одна из главных тем творчества Тиллиха, как и Хайдеггера, – тема времени. Время относится к тем реалиям, которые всегда определяли смысловое поле человеческого мироощущения. В отношении проблемы времени Тиллих находится в традиции Отцов

<sup>26</sup> Тиллих П. Систематическая теология. ТТ 1-2, с. 20.

<sup>27</sup> Там же. С. 21.

<sup>28</sup> Этим озабочен *всякий* человек – другое дело, что «скорлупа» обыденности заслоняет от него Предельную заботу: она превращается в заботу о карьере, деньгах, наслаждении, приключениях и т.д.

Церкви и в особенности Бл. Августина. У Отцов Церкви (в отличие от античных мыслителей) время постепенно отделяется от космической стихии и анализируется через призму внутреннего мира человека. Бл. Августин писал: «В тебе, о 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». Тиллих в духе августицизма принимает парадоксальность времени: оно складывается из того, чего уже нет (прошедшего), того, чего ещё нет (будущего) и того, что есть, но не имеет длительности – мгновения настоящего, подвижной границы между прошлым и будущим. Все три модуса времени, по Тиллиху, удерживаются в нашем сознании и существуют благодаря Божественному Присутствию в настоящем.<sup>29</sup> Настоящее становится коррелятом Присутствия. В отличие от Хайдеггера, Тиллих считает, что время соотносится с вечностью (которая предстаёт не как бесконечность во времени, а как не-время) не через жизнь космоса, а через жизнь души. Бог – вечный создатель времени, время же возникает вместе с миром, а человеку даруется *его* время. И *его* время – это «бытие-к-смерти». «Тревога по поводу преходящести, - пишет Тиллих, - тревога по поводу перехода в негативное измерение времени коренится в самой структуре бытия, а не в искажении этой структуры. ... Меланхолическое осознание движения бытия к небытию (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 *придётся* умереть: она-то и выявляет онтологический характер времени. Через тревогу перед тем, что придётся умереть, небытие опытно воспринимается «изнутри». Эта тревога потенциально присутствует всегда, в каждое мгновение. Она пронизывает всё бытие человека в целом, она формирует нашу душевность и телесность и

---

<sup>29</sup> Примечательно, что 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 Präsens* и *das Präsens* в немецком и *presence* и *present* в английском.

определяет духовную жизнь; она присуща самой тварности бытия».<sup>30</sup> «Вечное сейчас», Божественное Присутствие, открывает для человека, погружённого в тревогу пустоты и бессмысленности, мир трансцендентного и помогает ему обрести мужество перед лицом небытия.

Тиллих 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, до начала 1930-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, воплощение Логоса, воскресение умершего и т.д. Поэтому Бультман предпринял попытку истолковать спасение, принесённое Христом, без использования мифологических терминов. Главной задачей

---

<sup>30</sup> Тиллих П. Систематическая теология. ТТ 1-2. М. – СПб.: Университетская книга, 2000. С. 192.

«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, являет собой миф, из оболочки которого нужно освободить подлинную суть Евангельских Посланий.<sup>31</sup> 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. 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, т.е. 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.

---

<sup>31</sup> 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.*

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!»<sup>32</sup>. Собственно говоря, против философского языка в теологии не возражал даже Барт. Он писал: «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!»<sup>33</sup>

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 весты является самым главным и насущным: *событие Христа* как таковое, то событие, которое обосновывает, обуславливает и направляет всё прочее?»<sup>34</sup>

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 (т.е. 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,

<sup>32</sup> Барт К. Рудольф Бультман: попытка его понять. // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. М.: РОСПЭН, 2004, с. 692.

<sup>33</sup> Там же. С.694.

<sup>34</sup> Барт К. Рудольф Бультман: попытка его понять. // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. С.690.

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 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 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 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 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 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 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».<sup>35</sup>

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 философией. При

---

<sup>35</sup> Бульман Р. Новый Завет и мифология. // Бульман Р. Избранное: Вера и понимание. М.: РОСПЭН, 2004. С.25.

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».<sup>36</sup>

Используя терминологию Хайдеггера, Бультман предложил «керигматическое» истолкование новозаветного *мифа* о спасении во Христе. Он стремился раскрыть *экзистенциальное* содержание этого мифа, непосредственно затрагивающее современного человека, т.е. 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 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,

---

<sup>36</sup> Там же. С. 24.

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 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».<sup>37</sup> 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 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 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 «Геология 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 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

---

<sup>37</sup> Тиллих П. Систематическая теология. Т.1, С. 277.

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».<sup>38</sup>

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 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 осмысления всех основных понятий и религиозных символов, таких

---

<sup>38</sup> Тиллих П. Теология культуры. С. 165-168.

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 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 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 сообщаемого, поэтому интерпретация более свободна: она предполагает желание сообщаемого 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). 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, пришедшем через пророков и апостолов, в этих словах заложено новое убеждение в первичном значении Слова и в его непререкаемом 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 Бульмана в данном случае ближе к аллегорическому схоластическому толкованию Писания, а позиция Кьеркегора и Барта - к позиции Лютера.