

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Т.П. Лифинцева*

СУЩЕСТВОВАНИЕ КАК ОТЧУЖДЕНИЕ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ТЕОЛОГИИ ПАУЛЯ ТИЛЛИХА

В статье анализируется один из важнейших аспектов онтологии выдающегося немецко-американского философа и богослова, основателя течения неолиберальной теологии, философа культуры Пауля Тиллиха (1886—1965) — проблема существования как отчуждения. Понятие «отчуждение» равно важно для экзистенциальной философии и христианской антропологии, к которым принадлежал Тиллих. Отчуждение, господствующее в мире, описывается многими течениями современной философии. Большинство религиозных мыслителей XX в. (причем не только христианских мыслителей) восприняли философское понятие отчуждения именно как коррелят богословских представлений о богооставленности, тварности и греховности.

Ключевые слова: отчуждение, конечность, отчаяние, «подлинное» и «неподлинное» существование, забота.

T.P. Lifintseva. The existence as alienation in existential theology of Paul Tillich

In the article one of the major aspects of ontology of Paul Tillich (1886—1965), an outstanding German-American philosopher and theologian, the founder of current neo-liberal theology, philosopher of culture, — the problem of existence as an alienation is analyzed. The concept of alienation, which is dominant in the world, is described by the majority of trends of modern philosophy and Christian anthropology to both of which Tillich belonged. The majority of religious thinkers of XX century (not only Christian thinkers) have apprehended philosophical concept of alienation as a correlate of theological concepts of God-abandonness, creatureness and sinfulness.

Key words: alienation, finitude, despair, “original” and “non-original” existence, concern.

Пауль Йоханнес Тиллих (1886—1965) — выдающийся немецко-американский философ и богослов, основатель течения неолиберальной теологии, философ культуры. Ядро всего учения Тиллиха, как философии, так и теологии, — учение о бытии; вопрос о бытии — главный вопрос его философии и теологии. Он стремился открыть новые пути в онтологии в духе Платона и Августина,

* Лифинцева Татьяна Петровна — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии факультета философии ГУ—ВШЭ, тел.: 8-909-974-81-19; e-mail: tlifintseva@mail.ru

с одной стороны, а также Фихте, позднего Шеллинга и Гегеля — с другой. Нельзя сказать, чтобы в свою эпоху он был очень оригинален в этом стремлении. Крен в сторону гносеологии во второй половине XIX — начале XX в. (неокантианство, эмпириокритицизм, прагматизм) породил всплеск интереса к онтологии в первой половине XX в. — от «царств бытия» Дж. Сантаяны до «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера и «экзистенциальной аналитики» Ж.-П. Сартра. Хайдеггер в начале своей знаменитой книги «Бытие и время» повторял как заклинание: «Вопрос о смысле бытия должен быть поставлен. <...> О смысле бытия вопрос должен быть поставлен» [М. Хайдеггер, 1997, с. 5]. Тиллих, будучи философом и теологом, не мог остаться в стороне от этих вопросов.

В этой статье мы попробуем рассмотреть важнейший аспект онтологии Тиллиха — проблему бытия как *существования* в различных ее аспектах и, главное, существования как отчуждения. Понятие «отчуждение» равно важно для экзистенциальной философии и христианской антропологии, к которым принадлежит Тиллих. Отчуждение, господствующее в мире, описывается большинством течений современной философии. В самом общем виде в современной философии отчуждение определяется как отношение между субъектом и какой-либо его функцией, складывающееся в результате разрыва их изначального единства. Это отношение ведет к обеднению природы субъекта и к изменению, извращению, перерождению природы отчужденной функции. Что касается «секулярной» философии и «секулярного» мышления XX в., то здесь на понимание отчуждения оказали огромное влияние концепции Гегеля и Маркса. Гегель понимал отчуждение как «овнешнение» мирового разума в природе и истории, Маркс — как опредмечивание сущностных сил человека. В философии XX в. говорилось главным образом о тех формах отчуждения, субъектом которых является человек, частично или полностью лишенный своих сущностных характеристик и тем самым утративший свою природу, «обесчеловеченный». Философы антисциентистского (персоналистического) направления усматривают источник отчуждения в самодовлеющей технике, но не только в ней: с техникой неразрывно связана рационалистическая философия. Утверждается, что принятие установок рационализма, концепций объективного времени и объективной истины заставляет человека жить не по субъективным нормам «жизненного мира» (Гуссерль), а по законам «научной картины мира», что и является причиной отчуждения. Вот что писал об отчуждении в современном мире, например, Э. Фромм: «Конкретные связи одного индивида с другим утратили ясный человеческий смысл, приобрели характер манипуляций, где человек используется как средство... Не только экономические, но и личные отношения

между людьми приобрели тот же характер отчуждения: вместо человеческих отношений они стали напоминать отношения вещей. Личность ощущает себя во всех отношениях чуждой, она становится отчужденной от себя самой. Она не чувствует себя центром своего мира, создателем своих собственных действий. В наши дни средства словно превратились в цель, и не только “Бог умер”, как утверждал в XIX веке Ницше, но и человек умер, а живы только организации и машины» [Э. Фромм, 1990, с. 106—107]. В сочинениях многих философов экзистенциального направления в качестве праждебного человеку рассматривается всякое опредмечивание, неизбежно осуществляемое людьми в процессе их деятельности и неизбежно превращающее результаты этой деятельности, а также всех людей в нечто ушербное, чуждое самим себе. Иначе говоря, сам предметный мир человека таков, что он несет отчуждение. Категория «In-Der-Welt-Sein» («бытие-в-мире») Хайдеггера понимается в этом контексте как такое отчуждение личности от общества, которое является другой стороной отвращения человека к самому себе и к предметному миру вообще, Сартровой «тошноты». Хайдеггер, различая «подлинное» и «неподлинное» существование, рассматривал отчуждение как форму существования человека в мире повседневности. В этом смысле отчуждение неустранимо и само является *условием прорыва* к «подлинному» бытию. Хайдеггер наиболее близок религиозным концепциям отчуждения, где отчуждение понимается как сама тварность мира и человека, как грехопадение или богооставленность (*desolitudo, deseritudo, derelinquo*). Не случайно Хайдеггер использует такие понятия, как «брошенность», «падение в мир вещей», «бытие-в-мире» и т.д. Большинство религиозных мыслителей XX в. (причем не только христианских мыслителей) восприняли философское понятие отчуждения именно как коррелят богословских представлений о богооставленности, тварности и греховности. Таким образом, в представлении христианских теологов философия XIX и XX столетий проясняет на секулярном языке то, что христианской теологии давно известно. «Состояние существования, — пишет Тиллих, — это состояние отчуждения. Человек отчужден от основания своего бытия, от других сущих и от самого себя. Переход от сущности к существованию имеет своим результатом личностную вину и универсальную трагедию. <...> Отчуждение указывает на базисную характеристику бедственности человека. Человек, каким он существует, — это не тот человек, каким он является сущностно и каким он должен быть. Он отчужден от своего истинного бытия. Глубина термина “отчуждение” объясняется той его импликацией, согласно которой человек сущностно принадлежит тому, от чего он отчужден» [И. Тиллих, 2000, т. 1, с. 326—327].

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

Отчуждение (в том смысле, в котором его использовали антигегельянцы) указывает на базисную характеристику бедственности человека. «История сотворения мира, изложенная в первой—третьей главах Книги Бытия, — пишет Тиллих, — является глубочайшим и безгранично богатым выражением осознания человеком его экзистенциального отчуждения, а также предлагает схему трактовки перехода от сущности к существованию» [там же, с. 314]. Изю всех аспектов космического учения о Бытии, напоминает Тиллих, именно учение о «первородном грехе» подвергалось самым яростным нападкам еще с конца XVIII в. Понятие «первородного греха» стало первым объектом критики во времена Просвещения, а его отрицание — одним из самых прочных бастионов современного гуманизма. Та ярость, с которой современное сознание борется с идеей «первородного греха», объясняется, по мнению Тиллиха, двумя причинами. Во-первых, мифологическая форма этой идеи воспринималась *буквально* как ее противниками, так и ее защитниками, а потому и была неприемлема для пробуждающегося историко-критического мышления. Во-вторых, учение о «первородном грехе» как бы подразумевало негативную оценку человека, что радикально противоречило тому новому ощущению жизни и мира, которое складывалось в индустриальном обществе. Осознавая и критически оценивая эту традицию, Тиллих все же «покоряется» ее давлению. Он пишет: «Вполне может оказаться, что потребуются окончательное устранение из теологического лексикона таких понятий, как “первородный грех” или “наследственный грех”, которые могут быть заменены описанием взаимопроникно-

вения тех нравственных и трагических элементов, что имеются в человеческой ситуации» [там же, с. 321].

Во втором томе своего главного труда «Систематическая теология» Тиллих со свойственной ему скрупулезностью исследует понятие «существование» в истории философской и теологической мысли (далее мы позволим себе весьма объемную реконструкцию его взглядов). И философская мысль, и теологическая, полагает Тиллих, неизбежно должны установить различие между сущностным (эссенциальным) и экзистенциальным бытием. В любой философской системе существует указание (иногда только имплицитное) на то, что различие это осознается. Всякий раз, когда идеальное противопоставляется реальному, истина — заблуждению, добро — злу, прекрасное — безобразному, искаженность сущностного бытия не только предполагается, но и *судится* сущностным бытием.

С этимологической точки зрения, говорит Тиллих, коренной смысл глагола «to exist», «существовать» (*existere*, по-латыни) — «стоять вне». Сразу же напрашивается вопрос: «Стоять вне чего?»¹ Общим ответом на вопрос о том, вне чего же мы стоим, будет то, что стоим мы вне бытия. «Вещи существуют» означает то, что они обладают бытием и стоят вне ничто. Но от греческих философов, говорит Тиллих, мы научились тому, что небытие может быть понято двояко, т.е. и как «*ouk on*» (абсолютное небытие), и как «*me on*» (относительное небытие). Существование, «стояние вне», относится к небытию в обоих этих смыслах. Если мы говорим, что нечто существует, то тем самым утверждаем, что это нечто можно найти (непосредственно или опосредованно) в совокупном составе реальности. Оно стоит вне пустоты абсолютного небытия. Однако метафора «стоять вне» подразумевает и что-то вроде «стоять в». Только то, что в каком-то отношении «стоит вне», может стоять и «в». Если мы говорим, что все существующее стоит вне абсолютного небытия, то это значит, что оно одновременно находится как и бытии, так и в небытии. Оно еще не целиком выступило из небытия, не стоит вне его полностью. Все существующее *конечно* и является смешением бытия и небытия. А если так, то существовать — значит стоять вне своего собственного небытия. Но «существовать» означает «стоять вне» абсолютного небытия, в то же время в нем оставаясь: оно означает конечность, единство бытия и небытия. «Существовать» означает также и «стоять вне» относительного небытия, в то же время в нем оставаясь: оно означает актуальность, единство актуального бытия и сопротивления ему. Но в каком бы из этих двух смыслов мы ни понимали небытие, говорит Тиллих, существование в любом случае означает стояние вне небытия.

¹ Разумеется, Тиллих не был первым, кто задумался над этой проблемой! Еще в IV в. Марий Викторин исследовал этот аспект слова «экзистенция».

Раскол целостности реальности, выраженный позже термином «существование», является одним из самых ранних открытий человеческой мысли. Попробуем кратко изложить взгляды Тиллиха на эту проблему. Задолго до Платона дофилософский ум и философский опытно познали два уровня реальности. Мы можем назвать их «сущностным» («эссенциальным») и «экзистенциальным» уровнями. Орфики, пифагорейцы, Анаксимандр, Гераклит и Парменид, полагает Тиллих, пришли к своим учениям через осознание того, что мир, который они встретили, лишен предельной реальности. Но только у Платона контраст между сущностным и экзистенциальным становится онтологической и этической проблемой. Существование для Платона, как мы знаем, — это область чистого мнения, заблуждения и зла. Оно лишено подлинной реальности. Истинное бытие — это сущностное бытие, и присутствует оно в области вечных идей, т.е. сущностей. Чтобы достичь сущностного бытия, человек должен подняться над существованием. Он должен вернуться в ту сферу сущностного, откуда «выпал» в существование. Таким образом, существование человека, его «стояние вне» потенциальности, оценивается как его «выпадение» из того, чем он является сущностно. Потенциальное сущностно, а существовать, т.е. стоять вне потенциальности, — значит быть лишенным истинной сущностности. Это не полная утрата, поскольку человек все еще остается в своем потенциальном или сущностном бытии. Он помнит о нем и благодаря этой своей памяти соучаствует в истине и благе. Он «стоит», по Платону, и в сфере сущностей, и вне ее.

Такое отношение к существованию преобладало в позднеантичном мире, несмотря на попытку Аристотеля преодолеть раскол между сущностью и существованием посредством своего учения о динамической взаимосвязанности формы и материи во всем. Однако протест Аристотеля, говорит Тиллих, не мог увенчаться успехом отчасти из-за социальных условий поздней Античности, а отчасти потому, что сам Аристотель в своей «Метафизике» противопоставляет целокупность реальности вечной жизни Бога, т.е. его самопознанию. Соучастие в жизни Бога требует возвышения ума до уровня *actus purus* того Божественного бытия, которое превыше всего, что перемешано с небытием.

Философы-схоласты (включая как находящихся под влиянием Платона францисканцев, так и находящихся под влиянием Аристотеля доминиканцев), говорит Тиллих, признали контраст между сущностью и существованием в отношении мира, но не в отношении Бога. В Боге нет различия между сущностным (эссенциальным) и экзистенциальным бытием. Этим подразумевается, что раскол не имеет предельной действительности и что он не распро-

страняется на основание Самого-Бытия² (Бога). Бог вечно таков, каков он есть. Это было выражено в той Аристотелевой формуле, согласно которой Бог есть *actus purus* без потенциальности. Логическим следствием этого представления стало бы отрицание «Бога живого» в том виде, в каком он отображен в библейской религии. Однако намерение схоластов было совсем не таким. Тот акцент на Божественной воле, который ставился Августином и Скотом Эриугеной, сделал это невозможным. Но если Бог символизирован как воля, то термин *actus purus* очевидно неадекватен. Воля подразумевает потенциальность. Тиллих полагает, что реальный смысл схоластической доктрины можно было бы выразить в том постулате, что сущность, существование и их единство должны прилагаться к Богу символически. (Именно такой смысл Тиллих считает верным, и это соответствует его собственной концепции.) Бог не подвержен конфликту между сущностью и существованием. Он не является сущим наряду с другими сущими, поскольку в таком случае его сущностная природа трансцендировала бы его самого так же, как это происходит со всеми конечными сущими. Но не является он и сущностью всех сущностей, универсальной сущностью, поскольку это лишило бы его силы самоактуализации. Его существование, его «стояние вне» его же сущности и есть выражение его сущности. Он актуализирует себя сущностно; он выше разрыва между сущностью и существованием. А вот универсум этому разрыву подвержен. И только Бог «совершенен» (а «совершенству» было дано точное определение: быть совершенным — значит находиться по ту сторону раскола между сущностным и экзистенциальным бытием). Человек и его мир таким совершенством не обладают. Их существование стоит вне их сущности как «падение». В этом пункте, говорит Тиллих, платоническая и христианская оценки существования совпадают.

Этот подход, по мнению Тиллиха, изменился тогда, когда в эпоху Возрождения и Просвещения возникло новое ощущение существования; разрыв между сущностью и существованием углублялся все больше и больше. Существование стало тем местом, куда человек призван для того, чтобы осуществлять контроль над Вселенной и ее преобразовывать. Сущностные вещи были его материалом. «Стояние вне» своего сущностного бытия было уже не падением, а способом актуализации и осуществления потенциальностей того или иного человека. В своей философской форме, полагает Тиллих, этот подход может быть назван «эссенциалистским». В этом смысле существование поглощается сущностью. Сущностные

² В своей теологической системе Тиллих называет Бога в духе христианской мистики и поздней схоластики Самим-Бытием, Бездной Бытия, Основанием Бытия, Мошью (Силой) Бытия.

вещи и события — это актуализация сущностного бытия в прогрессивном развитии. Есть некие временные недостатки, но нет экзистенциального раскола в том виде, в каком он выражен в мифе о Падении. Человек в существовании таков же, как и в сущности, — это микрокосм, в котором соединены силы Вселенной; это носитель созидательного и критического разума; это строитель своего мира и творец себя как актуализации своей потенциальности. Воспитание и политическая организация преодолеют «отставание» существования от сущности.

Однако вполне осуществлен эссенциализм был, по мнению Тиллиха, лишь в классической немецкой философии (в частности, в системе Гегеля). Причиной тому был не только всеобъемлющий и последовательный характер гегелевской системы, но еще и то, что Гегель осознавал экзистенциальную проблему и пытался включить элементы существования в свою универсальную систему сущностей. Он поместил небытие в самый центр своей философии; он подчеркивал роль страсти и интереса в историческом развитии; он создал такие понятия, как «отчуждение» и «несчастное сознание»; он сделал свободу целью универсального процесса существования; он даже ввел в рамки своей системы христианский парадокс. Однако он не позволял всем этим экзистенциальным элементам подрывать эссенциальную структуру своего мышления. Небытие было побеждено в совокупности системы; история подошла к своему концу; свобода стала актуальной; парадокс Христа утратил свой парадоксальный характер. Существование — это логически необходимая актуальность сущности. Между ними нет разрыва, а переход от одного к другому вовсе не скачкообразен (и это при гегелевской теории «скачков!»). Этот всеобъемлющий характер гегелевской системы, полагает Тиллих, сделал ее поворотным пунктом в долгой борьбе между эссенциализмом и экзистенциализмом. Гегель был классическим представителем эссенциализма потому, что он приложил ко Вселенной учение схоластов о том, что Бог находится по ту сторону сущности и существования. Разрыв преодолевается не только вечно в Боге, но и исторически в человеке. Мир — это процесс Божественной самореализации. Здесь нет ни разрыва, ни предельной неопределенности, ни риска, ни опасности утратить себя тогда, когда сущность актуализируется в существовании. Знаменитое положение Гегеля о том, что все действительно разумно, отнюдь не выражает абсурдный оптимизм по поводу разумности человека. Гегель, разумеется, не верит в то, что люди разумны и счастливы. Нет, в этом положении выражена вера Гегеля в то, что, несмотря на все неразумное, разумная или сущностная структура бытия провиденциально актуализирована во Вселенной. Мир — это самореализация Божественного ума; существование — это выражение сущности, а не выпадение из нее.

Экзистенциализм XIX и XX вв., говорит Тиллих, возник как протест против совершенного эссенциализма Гегеля (понятие «экзистенциализм» Тиллих здесь трактует очень широко: оно включает в себя всю традицию «антиэссенциалистского» мышления соответствующего периода)³. Представители экзистенциализма, по Тиллиху, среди которых были и ученики Гегеля, критиковали не какую-то отдельную особенность его мышления; они не были заинтересованы в исправлении его философии и ополчились на эссенциалистскую идею как таковую, а вместе с ней и на все новейшее представление человека о самом себе. Их наступление было и остается бунтом против самоинтерпретации человека в индустриальном обществе. Непосредственное наступление на Гегеля шло с нескольких сторон. Тиллих выделяет основных бунтарей — Шеллинга, Шопенгауэра, Кьеркегора и Маркса. В «Систематической теологии» он не останавливается подробно на их концепциях. Достаточно сказать, пишет он, что в 1830—1850-е гг. готовились историческая судьба и культурное самовыражение западного мира в XX в. Тиллих стремится показать сам характер экзистенциального переворота и сопоставить выработанный в его ходе смысл существования с теми религиозными символами, которые указывают на человеческую бедственность.

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

³ Следует сказать, что, как ни странно, у Тиллиха не было четкого представления о том, что такое экзистенциальная философия. Например, в книге «Теология культуры» он пишет: «Экзистенциальная философия представляется специфически немецким творением» [Л. Тиллих, 1995. с. 291].

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

Тиллих считает неправомерным разграничение между атеистическим и религиозным экзистенциализмом. Лишь по внешней форме, полагает он, можно выделить таких представителей философии существования, которых можно было бы назвать «атеистами» (по крайней мере, в соответствии с их намерениями); есть и такие, которых можно назвать «теистами». Однако в реальности, полагает Тиллих, нет ни атеистического, ни теистического экзистенциализма. Экзистенциализм⁴ дает анализ того, что, в соответствии с его представлениями, существует. Он показывает контраст между эссенциальным описанием и экзистенциальным анализом. Экзистенциализм, полагает Тиллих, разрабатывает подразумеваемый существованием вопрос, но даже и не пытается дать на него ответ ни в атеистических, ни в теистических терминах. Какие бы философы существования ни давали ответы, они их дают в терминах тех религиозных или квазирелигиозных традиций, которые отнюдь не выводятся из их экзистенциального анализа. Паскаль выводит свои ответы из августиновской традиции, Кьеркегор — из лютеранской, Марсель — из томистской, Достоевский — из православной. Или же ответы, по Тиллиху, выводятся из гуманистических традиций, как это имело место у Маркса, Сартра, Ницше, Хайдеггера, Ясперса и Камю. Ни один из них не мог бы вывести ответы из собственных вопросов. Ответы гуманистов, полагает Тиллих, черпаются из скрыторелигиозных источников. Они имеют отношение к Предельной заботе⁵, или вере, хотя и облечены в секулярные одежды. А если так, полагает Тиллих, то разделение экзистенциализма на атеистический и религиозный несостоятельно. Экзистенциализм — это анализ человеческой бедственности. И ответы на вопросы, подразумеваемые бедственностью человека, — это ответы религиозные независимо от того, явные они или скрытые.

Тиллих вполне «традиционно» разграничивает понятия «экзистенциальный» и «экзистенциалистский». Первое относится к позиции человека⁶, а второе — к философской школе. Противоположностью экзистенциального является отстраненное; противополож-

⁴ То, что Тиллих называет «экзистенциализмом», скорее можно было бы назвать «экзистенциальной философией»: последнее понятие не предполагает четко выверенной школы, кредо, жанра, преемственности.

⁵ Тиллих принимает Хайдеггерову категорию «забота» и называет религиозную веру «Предельной заботой».

⁶ Понятие «экзистенциальный» может относиться и к философской школе — в большинстве случаев это даже более корректно, чем «экзистенциалистский»: последнее с полным основанием можно отнести только к Сартру и его последователям.

ностью экзистенциалистского — эссенциалистское. В экзистенциальном мышлении объект в него вовлечен. В неэкзистенциальном мышлении объект отстранен. По самой своей природе, говорит Тиллих, теология экзистенциальна; наука по своей природе неэкзистенциальна. А философия объединяет элементы их обеих. По своим намерениям философия неэкзистенциальна, но в реальности она представляет собой непрестанно меняющееся сочетание элементов «вовлеченности» и «отстраненности». Но вовлеченность и отстраненность — это полюса, а не противоборствующие альтернативы; экзистенциального анализа без неэкзистенциальной отстраненности не бывает.

Христианство, с точки зрения Тиллиха, посредством четкого контраста указывает на экзистенциальную ситуацию человека, потому что Христос, Мессия, — это тот, кто, как предполагается, должен принести «новый эон», универсальное возрождение, новую реальность. Новая реальность предполагает наличие старой реальности, а эта старая реальность, согласно пророческим и апокалиптическим описаниям, представляет собой состояние отчужденности человека и его мира от Бога. Этим отчужденным миром правят структуры зла, символами которых являются демонические силы. Они властвуют над душами отдельных людей, над народами и даже над природой. Они порождают тревогу во всех ее формах. Задача Мессии — одолеть их и установить ту новую реальность, из которой будут исключены силы деструкции.

Экзистенциализм, полагает Тиллих, дал анализ «старого эона», т.е. бедственности человека и его мира в состоянии отчуждения. Предлагая такой анализ, экзистенциализм выказывает себя естественным союзником христианства. Тиллих пишет: «Иммануил Кант однажды сказал, что математика — это удачное приобретение человеческого разума. Подобным же образом можно сказать и то, что экзистенциализм — это удачное приобретение христианской теологии. Он помог заново открыть классическую христианскую интерпретацию человеческого существования; всякая теологическая попытка сделать это не возымела бы такого же действия» [И. Тиллих, 1995, с. 310]. По мнению Тиллиха, этим положительным качеством обладает не только экзистенциалистская философия, но и глубинная психология, литература, поэзия, драматургия, изобразительное искусство. Во всех этих сферах имеется огромное множество такого материала, который теолог мог бы использовать и организовать для того, чтобы попытаться представить Христа в качестве ответа на вопросы, подразумеваемые существованием. В ранние века христианства подобную миссию брали на себя преимущественно монашествующие теологи, которые изучали самих себя и членов своих небольших общин столь проникновенно, что

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

Но вернемся к сущности и существованию. Как мы уже выяснили, оба термина (сущностное и экзистенциальное) в высшей степени амбивалентны. Сущность может означать природу вещи без какой-либо ее оценки; она может означать и те универсалии, которые характеризуют вещь; она может означать и те идеи, в которых соучаствуют существующие вещи; она может означать и ту норму, в соответствии с которой нужно судить о вещи; она может означать изначальную благодать всего сотворенного; и наконец, она может означать образцы всех вещей в Божественном уме. И все-таки базовая амбивалентность понятия «сущность» заключена в колебании его смысла между эмпирическим и оценочным. Сущность как природа вещи или как то качество, в котором вещь соучаствует, или как универсалия обладает одним характером. Сущность как то, от чего бытие «отпало», сущность как истинная и неискаженная природа вещей обладает другим характером. Во втором случае сущность — это основа оценочных суждений, тогда как в первом случае сущность есть тот логический идеал, который достигается через абстракцию или интуицию без вмешательства оценки.

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

Понятие существования, говорит Тиллих, также амбивалентно: оно также имеет различные значения. Оно может означать возможность обнаружения вещи в целостности бытия; оно может означать и актуальность того, что в сфере сущностей потенциально; оно может означать и «падший мир»; оно может означать и такое мышление, которое осознает собственные экзистенциальные условия или полностью отвергает сущность. Все, что существует, т.е. «выступает» из состояния чистой потенциальности, является чем-то большим, чем оно является в состоянии чистой потенциальности, и чем-то меньшим, чем оно могло бы быть в силу своей сущностной природы. У некоторых философов (особенно у Платона) превалирует негативное суждение о существовании: благо тождественно сущностному, а существование ничего к этому не прибавляет. У других же философов (особенно заметно это у Оккама) превалирует позитивное суждение о существовании. По мнению номиналистов, все реальное существует, а сущностное — не более чем отражение существования в человеческом сознании. Благо — это самовыражение высшего из существующих, т.е. Бога, и оно извне налагается на других существующих. Тиллих выделяет и третью группу философов (самый великий из них — Аристотель): у них превалирует срединный подход. Актуальное реально, но сущностное наделяет его силой бытия, а в высшей сущности потенциальное и актуальное едины.

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

Тиллих понимает, что целостное рассмотрение отношения сущности к существованию тождественно всеобъемлющей теологической системе. То разграничение между сущностью и существованием, которое в религиозном смысле является разграничением между сотворенным и актуальным миром, представляет собой костяк всего корпуса теологического мышления. (Это рассматривается в каждой из частей его теологической «Суммы».)

В христианской теологии переход от сущности к существованию, полагает Тиллих, обозначается символом «падения», который по своему смыслу трансцендирует миф о падении Адама и имеет универсальное антропологическое значение. «Библейский буквализм, — пишет Тиллих, — оказал христианству дурную услугу тем, что отождествил христианское акцентирование символа Падения

с буквалистской интерпретацией истории Бытия. Влияние буквализма осложнило апологетическую задачу христианской церкви. Теология должна ясно и неамбивалентно представлять «Падение» в качестве символа универсальной человеческой ситуации, а не в качестве события, которое случилось «однажды» [П. Тиллих, 2000, т. 1, с. 312].

Для того чтобы сделать такое понимание более определенным, Тиллих использует в своей теологической системе выражение «переход от сущности к существованию». Здесь он, по его мнению, оказывается на «полпути» к демифологизации⁷ мифа о падении: уже устранен элемент «однажды». Однако эта демифологизация, полагает он, еще не полна, поскольку выражение «переход от сущности к существованию» все еще содержит в себе временной элемент. По Тиллиху, если мы говорим о Божественном во временных терминах, то говорим все-таки на языке мифологии. Однако в рассуждении о Божественном (увы! — говорит Тиллих) достичь полной демифологизации невозможно. Когда Платон описывал переход от сущности к существованию, он прибегал к мифологической форме выражения (речь шла о падении души). Он знал, что существование есть не сущностная необходимость, а факт, и поэтому историю «падения души» следует излагать с помощью мифологических символов. Если бы Платон считал, что существование является логической импликацией сущности, то и само существование предстало бы в качестве сущностного. Говоря символически,

⁷ Проблема демифологизации христианства в протестантской теологии XX в. анализируется в других работах автора статьи. Главный идеолог демифологизации Рудольф Бульман [см.: Р. Бульман, 2004] 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 Бульмана, являет собой миф, из оболочки которого нужно освободить подлинную суть евангельских Посланий. 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 Бульман, 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 с собственной смертностью; неаутентичное же существование предполагает, что человек «прячется» от «страха» и «заботы» и потому становится их жертвой. Бульман 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 Бульмана является преобразованием текста, направленным на глубинное его понимание, т.е. на осуществление интенции текста, которая имеет в виду *событие*, а не сам текст. Бульман, по его собственной оценке, углубляясь в текст и снимая одно за другим его мифологические одеяния, обнаруживал *Послание*, являющееся первичным смыслом текста.

грех тогда бы рассматривался в качестве чего-то сотворенного, в качестве необходимого следствия сущностной природы человека.

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

«Переход от сущности к существованию, — пишет Тиллих, — это исходный факт. Это не первый факт во временном смысле и не факт помимо или прежде других фактов, но это именно то, что придает действительность каждому факту. Он актуален в каждом факте. Мы действительно существуем, а с нами существует и наш мир. Это — исходный факт. Он означает, что переход от сущности к существованию — это универсальное качество конечного бытия. Это не какое-то событие прошлого, поскольку этот переход онтологически предшествует всему, что происходит во времени и пространстве. Он *устанавливает* условия пространственного и временного существования» [там же, с. 319]. Трудность, продолжает Тиллих, здесь заключается в том, что состояние сущностного бытия — это не та актуальная стадия человеческого развития, которая может быть познана прямо или опосредованно. Сущностная природа человека присутствует на всех стадиях его развития, хотя и присутствует она в экзистенциальном искажении. В мифах и догмах сущностная природа человека проецировалась в прошлое и представляла в виде «истории прежде истории», символизируемой золотым веком или раем. Тиллих описывает это состояние посредством метафоры «спящая невинность». Оба термина этого словосочетания указывают на нечто такое, что предшествует актуальному существованию. Это «нечто» обладает потенциальностью, но не актуальностью. Оно не имеет места, оно есть *ou topos* (утопия). Оно не имеет времени, предшествует временности; оно супраисторично.

Состояние «спящей невинности» устремлено к выходу за собственные пределы. Если мы зададимся вопросом о том, что именно влечет спящую невинность к выходу за свои пределы, то ответ, говорит Тиллих, будет «свобода». Человек не только конечен (как всякое сущее), он еще и осознает свою конечность. Это осознание

и есть «тревога». В 30—40-е гг. XX столетия «тревога» стала ассоциироваться с немецким и датским словом *Angst*, которое в свою очередь происходит от латинского *angustiae* — теснота, узость, зажатость. Благодаря Сёрену Кьеркегору, говорит Тиллих, слово *Angst* стало центральным понятием философии экзистенциализма. Оно выражает осознание человеком своей конечности — осознание того, что бытие в нем перемешано с небытием, что бытие испытывает угрозу небытия. Все творения движимы тревогой, потому что конечность и тревога — это одно и то же. Но эта тревога, которая человека изолирует, обрекая его на одиночество, есть вместе с тем его свобода. Тревога — онтологический элемент свободы. Можно, говорит Тиллих, назвать свободу человека «свободой в тревоге» или «тревожной свободой». Лейтмотив мифа о трансцендентномпадении — трагически-универсальный характер существования. Смысл мифа заключается в том, что само устройство существования подразумевает переход от сущности к существованию. Индивидуальный акт экзистенциального отчуждения не является изолированным актом изолированного индивида; это акт той свободы, которая тем не менее включена в универсальную судьбу существования. В каждом индивидуальном акте проявляет себя отчужденный или падший характер бытия.

При чтении «Систематической теологии» Тиллиха первое, что удивляет, — ее язык. Это язык современной секулярной культуры — ее философии, психологии, искусства, политики. 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.⁸ На этом языке или языках выражены «предельное вопрошание» или «предельная забота» человека — о смысле бытия. Для того чтобы связать это вопрошание и эту тревогу с христианской Вестью, необходимо, считает Тиллих, дать «символам Вести» такую интерпретацию, которая была бы близка, экзистенциально понятна современному сознанию. Возможность такой интерпретации он находит, как мы уже выяснили, в категориях мысли Платона, Аристотеля и латинских схоластов (по-видимому, говорящих сознанию современных интеллектуалов больше, чем традиционные понятия христианского опыта, такие, как вера, грех, суд, покаяние, спасение и т.д.). О Боге Тиллих, как мы уже видели, говорит как о Самом-Бытии, Силе Бытия, Основании Бытия, как о единстве

⁸ Здесь речь шла именно о философской демифологизации христианства, хотя сам Тиллих (в отличие от Рудольфа Бульмана) большей частью избегал этого термина.

сущности и существования (в духе схоластов); о грехопадении — как об отчуждении существования от сущности; об искуплении — как об осуществлении во Христе Нового Бытия, воссоединяющего существование с сущностью; о спасении — как об «эссенциализации», исполнении в человеке его глубинной сущности. «Теолог, — пишет Тиллих, — должен осознавать тот факт, что такие термины, как “грех” или “суд”, утратили не свою истинность, но, скорее, силу выразительности⁹, которая может быть заново обретаена только в том случае, если эти понятия будут наполнены теми знаниями о человеческой природе, которыми обогатили нас экзистенциализм, глубинная психология, сюрреализм. <...> Например, если кто-то прочтет Екклесиаста или Иова глазами, которые уже были раскрыты экзистенциалистскими исследованиями, то он увидит там куда больше, чем был способен увидеть раньше. То же самое можно сказать и о многих других эпизодах Ветхого и Нового Завета» [П. Тиллих, 2000, т. 1, с. 311]. И далее: «Я не могу считать ценной такую критику, которая направлена лишь на то, чтобы обвинить меня в отказе от сущности христианской Вести на том основании, что я воспользовался терминологией, сознательно отступающей от библейского или церковного языка. Но если бы я от него не отступил, то счел бы, что не стоит разрабатывать теологическую систему для нашего времени» [там же, с. 286].

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

⁹ С этой точкой зрения категорически не соглашался Карл Барт [см.: К. Барт, 2005], резко критиковавший теологические идиомы Тиллиха и Бульмана.

Отчужденный от предельной Силы Бытия человек детерминирован своей конечностью. Он пришел из небытия и в небытие возвращается. Он находится под властью смерти и одержим тревогой перед лицом неизбежной смерти. Это состояние Тиллих называет состоянием экзистенциального отчаяния. Объяснить и описать глубинную природу отчаяния — задача, которую, по его мнению, предстоит исполнить систематической теологии. Отчаяние обычно обсуждалось в качестве психологической или этической проблемы. Оно, несомненно, является и тем и другим, но оно есть и нечто большее: отчаяние — это окончательный показатель бедственности человека и та черта, которую человек не должен переступать. Именно в отчаянии, а не в смерти человек приходит к пределу своих возможностей. Само это слово (от-чаяние) указывает на отсутствие чаяний. Оно обозначает безнадежность и выражает ощущение той ситуации, из которой «нет выхода» (Достоевский, Сартр). Наиболее впечатляющее описание ситуации отчаяния было дано Кьеркегором в его «Болезни к смерти», где «смерть» означает пребывание «по ту сторону» возможного исцеления. Подобным же образом апостол Павел указывает на ту скорбь, что является скорбью этого мира и ведет к смерти.

Отчаяние есть состояние неизбежного конфликта. С одной стороны, это конфликт между тем, каким человек является потенциально и каким он, следовательно, должен быть, и, с другой стороны, между тем, каким он является актуально в сочетании свободы и судьбы. Боль отчаяния — это агония ответственности за утрату смысла существования человеческого Я и за невозможность этот смысл обрести. Человек замкнут в себе и находится в конфликте с самим собой. Он не может от этого убежать, потому что от себя не убежишь. Именно в такой ситуации возникает вопрос о том, может ли самоубийство быть способом избавления от себя. Нет никакого сомнения, говорит Тиллих, что самоубийство имеет куда более широкий смысл, чем тот, который кажется подтвержденным сравнительно небольшим числом актов самоубийства. Во-первых, в жизни вообще существует тяга к самоубийству, жажда покоя без конфликтов¹⁰ (например, человеческая страсть к пьянству — следствие этой жажды). Во-вторых, в каждое мгновение нестерпимой, непреодолимой и бессмысленной боли существует желание от этой боли избавиться, избавившись для этого от себя, и образ самоубийства возникает здесь в самой искусительной форме. В-третьих, бывают такие ситуации, в которых бессознательная воля к жизни оказывается подорванной и происходит психологическое самоубийство в форме непротivления угрозе уничтожения. В-четвер-

¹⁰ Дзен-буддийское речение гласит: «Лучше идти, чем бежать, лучше стоять, чем идти, лучше сидеть, чем стоять, лучше лежать, чем сидеть, а лучше всего — смерть».

тых, целые культуры (Индия, Китай) проповедуют самоотрицание воли, но не в терминах физического или психологического самоубийства, а в форме освобождения жизни от всякого конечного содержания для того, чтобы сделать возможным вступление в предельную тождественность.

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

Решающим и теологически окрашенным является вопрос о том, почему самоубийство нельзя считать бегством от отчаяния. Конечно, пишет Тиллих, здесь не существует проблемы для тех, кто верит, что подобное бегство невозможно потому, что и после смерти жизнь продолжается в таких же, что и раньше, условиях, включая категории конечности (пространство, время, причинность, субстанциальность). Но если воспринимать смерть серьезно, то нельзя отрицать того, что самоубийство устраняет условия отчаяния на уровне *конечности*. Можно, однако, спросить, является ли этот уровень единственным и указывает ли элемент вины в отчаянии на измерение Предельного? Если это утверждается (а христианство, безусловно, должно это утверждать), то самоубийство не является окончательным бегством. Оно не избавляет нас от измерения Предельного и Безусловного. Это можно было бы выразить в несколько мифологизированной форме, сказав, что ни одна личностная проблема не является делом чистой бренности, но уходит корнями в вечность и требует такого решения, которое соотносилось бы с вечным. Самоубийство (внешнее ли, психологическое ли, метафизическое ли) — это удачная попытка вырваться из ситуации отчаяния на временном уровне. Однако в измерении вечного эта попытка неудачна. Проблема спасения трансцендирует временной уровень, и на эту истину указывает опыт самого отчаяния.

Анализируя ситуацию трагической расколотости и отчуждения, в которой оказался человек XX столетия, Тиллих показал, что она *антiлогична* 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.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Барт К.* Послание к Римлянам. М., 2005.
2. *Бульман Р.* Избранное: вера и понимание. М., 2004.
3. *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М., 1995.
4. *Тиллих П.* Систематическая теология: В 3 т. Кн. 1—2. М.; СПб., 2000.
5. *Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 1990.
6. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М., 1997.