Пауль Тилих

Систематическая теология

Paul Tillich
Systematic theology Vol. l.
Vol.2.

Том 1-2

Ф 40 Пауль 'ймлих. Систематическая теология. Т. 1-11. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 463 с. — (Книга света)
ISBN 5-7914-0023-3 (Книга света) ISBN 5-7914-0053-8
Пауль Тиллих (1886-1965) - немецко-американский христианский мыслитель, теолог, философ культуры. Основные проблемы творчества Тиллиха - христианство и культура: место христианства в современной культуре и духовном опыте человека, судьбы европейской культуры и европейского человечества в свете евангельской Благой Вести. Эти проблемы рассматриваются Тиллихом в терминах онтологии и антропологии, культурологии и философии истории, христологии и библейской герме^ невтики. На русский язык переведены «Теология культуры», «Мужество быть», «Динамика веры», «Христианство и встреча мировых религий» и Другие произведения, вошедшие в том «Избранное. Теология культуры». Москва, 1995 (Серия «Лики культуры»). «Систематическая теология» -одно из наиболее фундаментальных произведений Пауля Тиллиха.
Систематическая теология Том1
Разум и откровение Бытие и Бог
Моим прежним студентам — здесь и за границей.

Содержание
Том I
Систематическая теология..... 5
Предисловие 7
Введение..... 9
А. Точка зрения 11
1. Весть и ситуация 11
2. Апологетическая теология и керигма 14
Б. Природа систематической теологии 16
3. Теологический круг 16
4. Два формальных критерия всякой теологии 19
5. Теология и христианство 22
6. Теология и философия: вопрос 25
7. Теология и философия: ответ..... 28
В. Организация теологии..... 34
Г. Метод и структура систематической теологии 39
8. Источники систематической теологии 39
9. Опыт и систематическая теология 45
10. Норма систематической теологии..... 51
11. Рациональный характер систематической теологии..... 56
12. Метод корреляции 63
13. Теологическая система 68

Примечания 71
Комментарии (О.Я. Зоткина)..... 72
Часть I. Разум и откровение..... 77
I. Разум и поиск откровения..... 79
А. Структура разума 79
1. Два понятия разума..... 79
2. Субъективный и объективный разум..... 83
3. Глубина разума. .....·····-· 86
Б. Разум в существовании .....···.···· 88
4. Конечность и амбивалентности актуального разума 88
5. Конфликт внутри актуального разума и поиск откровения 90
В. Когнитивная функция разума и поиск откровения 100
6. Онтологическая структура познания .....· 100
7. Когнитивные отношения .....··.··.····· 102
459

8. Истина и верификация 106
II. Реальность откровения 111
А. Смысл откровения..... 11 i
1. Знаки откровения Ill
2. Проводники откровения 122
3. Динамика откровения: откровение изначальное
и зависимое 129
4. Знание об откровении 131
Б. Актуальное откровение 134
5. Актуальное и окончательное откровение 134
6. Окончательное откровение во Иисусе как во Христе 137
7. История откровения 139
8. Откровение и спасение..... 146
В. Разум в окончательном откровении..... 148
9. Окончательное откровение преодолевает конфликт
между автономией и гетерономией 148
10. Окончательное откровение преодолевает конфликт
между абсолютизмом и релятивизмом..... 151
11. Окончательное откровение преодолевает конфликт
между формализмом и эмоционализмом 154
Г. Основание откровения 156
12. Бог и тайна откровения..... 156
13. Окончательное откровение и Слово Божие 158
Примечания 160
Комментарии (О.Я. Зоткина) 162
Часть II. Бытие и Бог..... 163
I. Бытие и вопрос о Боге 165
Введение: вопрос о бытии 165
А. Базисная онтологическая структура: «я» и мир 169
1. Человек, «я» и мир 169
2. Логический и онтологический объект 173
Б. Онтологические элементы 175
3. Индивидуализация и соучастие 175

4. Динамика и форма .....··· 178
5. Свобода и судьба .....·.···· 182
В. Бытие и конечность.....···· 186
6. Бытие и небытие .....··.··· 186
7. Конечное и бесконечное .....····· 189
8. Конечность и категории .....···· 191
9. Конечность и онтологические элементы .....····· 197
10. Бытие эссенциальное и экзистенциальное .....····· 200
Г. Человеческая конечность и вопрос о Боге .....···· 202
11. Возможность вопроса о Боге и так называемый
онтологический аргумент .....·····2"
460

12. Необходимость вопроса о Боге
и так называемые космологические аргументы 205
II. Реальность Бога..... 208
А. Смысл «Бога» 208
1. Феноменологическое описание 208
2. Типологические соображения..... 215
Б. Актуальность Бога 230
3. Бог как бытие 230
4. Бог как «Бог живой» 236
5. Бог как созидающий 245
5. Бог как соотносимый 261
Примечания 279
Комментарии (О.Я. Зоткина)..... 280
Том II
Существование и Христос..... 283
Предисловие 285
Введение..... 287
А. Соотношение второго тома «Систематической теологии» с первым томом и с системой в
целом 289
Б. Повторение ответов, данных в первом томе 291
1. По ту сторону натурализма и супранатурализма 291
2. Использование в систематической теологии понятия бытия.. 295
3. Независимость и взаимозависимость
экзистенциальных вопросов и теологических ответов..... 297
Часть III. Существование и Христос 301
I. Существование и поискХриста 303
А. Существование (экзистенция) и экзистенциализм..... 303
1. Этимология существования (экзистенции) 303
2. Возникновение проблемы существования 305
3. Экзистенциализм против эссенциализма 308
4. Экзистенциальное и экзистенциалистское мышление 309
5. Экзистенциализм и христианская теология 310
Б. Переход от сущности к существованию
и символ «падения»..... 312
1. Символ «Падения» и западная философия..... 312
2. Конечная свобода как возможность перехода от сущности

к существованию 314
3. «Спящая невинность» и искушение..... 316
4. Нравственный и трагический элемент в переходе
от эссенциального бытия к бытию экзистенциальному 319
5. Творение и Падение 321
461

В. Признаки отчуждения человека и понятие греха..... 326
1. Отчуждение и грех..... 326
2. Отчуждение как «безверие» 328
3. Отчуждение как «hubris» 330
4. Отчуждение как «вожделение» 332
5. Отчуждение как факт и как акт 336
6. Отчуждение: индивидуально и коллективно 338
Г. Экзистенциальное саморазрушение и учение о зле 339
1. Утрата себя и утрата мира в состоянии отчуждения 339
2. Конфликты в онтологических полярностях
в состоянии отчуждения 342
3. Конечность и отчуждение..... 345
4. Смысл отчаяния и его символы..... 352
Д. Поиск нового бытия и смысл «Христа» 356
1. Существование как рок или рабство воли 356
2. Способы самоспасения и их несостоятельность 357
3. Неисторические и исторические ожидания Нового Бытия 363
4. Символ «Христа», его исторический
и его надисторический смысл..... 364
5. Смысл парадокса в христианской теологии 366
6. Бог, человек и символ «Христа» 368
II. Реальность Христа..... 373
А. Иисус как Христос..... 373
1. Имя «Иисус Христос» 373
2. Событие, факт и восприятие 374
3. История и Христос 375
4. Исследования исторического Иисуса
и их несостоятельность 376
5. Исторические исследования и теология 382
6. Вера и исторический скептицизм 387
7. Библейское свидетельство об Иисусе как о Христе..... 390
Б. Новое Бытие в Иисусе как во Христе..... 391
1. Новое Бытие и новый эон..... 391
2. Новое Бытие, проявляющееся в личностной жизни..... 393
3. Выражение Нового Бытия во Иисусе как во Христе 394
4. Новое Бытие во Иисусе как во Христе как победа
над отчуждением 398
5. Историческое измерение Нового Бытия 406
6. Противоборствующие элементы в образе Иисуса
как Христа.....·· 407
В. Оценка христологического догмата .....· 409
1. Природа и функция христологического догмата .....··· 409

2. Опасности и решения в развитии
христологического догмата..... ..••412
3. Христологическая задача настоящей теологии ....••415
Г. Универсальное значение события «Иисус Христос» 420
462

1. Уникальность и универсальность события 420
2. Центральные символы универсального значения Иисуса
как Христа и их соотношение 422
3. Символы, подтверждающие символ «Крест Христов» 426
4. Символы, подтверждающие символ
«Воскресение Христово»..... 427
Д. Новое Бытие во Иисусе как во Христе
как сила спасения..... 432
1. Смысл спасения 432
2. Христос как Спаситель (Посредник, Искупитель) 435
3. Учения об искуплении..... 437
4. Принципы учения об искуплении 440
5. Трисоставный характер спасения 442
Примечания 445
Комментарии (О.Я. Зоткина)..... 446
Указатель имен. Составитель И.А. Осиновская 451
Предметный указатель. Составитель И.А. Осиновская..... 454
Указатель иностранных слов. Составитель И.А. Осиновская 458

Предисловие

В течение целой четверти века мне хотелось написать книгу о систематической теологии. Я никогда не мог мыслить теологически, не мысля при этом систематически. Любая, даже самая незначительная проблема, если она рассматривалась серьезно и полно, выводила меня ко всем прочим проблемам, вызывая предощущение какой-то целостности, внутри которой они могли бы найти разрешение. Однако вопросы всемирной истории, личностное предназначение и другие частные проблемы занимали мое внимание настолько, что я вынужден был воздерживаться от выполнения этой взятой мной на себя, задачи. И все-таки стенограммы тех моих тезисов, которыми я пользовался для чтения лекций, в какой-то мере заменили систему для моих учеников и друзей. В настоящем томе освещены те проблемы, о которых идет речь во вступлении и в первых двух частях этих тезисов. Содержание тезисов было сохранено и представлено в расширенном виде, тогда как сама тезисная форма была упразднена и заменена связным текстом. Перечень проблем, входящих в состав теологической системы, практически неограничен, как это явствует из примеров схоластических и ортодоксально-протестантских «Сумм». Впрочем, как личные, практические соображения, так и опасение, что мой труд может разрастись до невероятных размеров, удержали меня от намерения создать нечто подобное «Сумме». Для меня было невозможным заниматься всеми традиционными проблемами теологической системы. Те из них, которые не имели для структуры моей системы решающего значения, я вынужден был опустить, а те, которые уже обсуждались в других моих работах, я всего лишь упомянул. Кроме того, у меня не было возможности приводить обширные цитаты из Библии или работ классических теологов. Все мои усилия были направлены на выработку направления мышления; ему же посвящена и вся работа. Библейский и экклезиологический подходы к решению представленных в этой книге теологических проблем достаточно очевидны, хотя

очевидность эта касается скорее подтекста, чем самого текста. И, наконец, мне казалось невозможным вступать в открытые дискуссии с различными представителями современной теологии и философии, хотя скрытая дискуссия с ними ведется почти на каждой странице. Моим намерением (а оно кажется мне оправданным) было представить метод и структуру теологической системы, написанной с точки зрения

апологетики и постоянно соотносимой с философией. В основе каждого из разделов моей системы лежит метод корреляции и его систематические следствия, иллюстрируемые в ходе обсуждения важнейших теологических проблем. И если бы мне удалось обосновать апологетическую адекватность и систематическую плодотворность этого метода, то я не стал бы сожалеть о тех ограничениях, которые этой системе присущи.

Этот том вряд ли появился бы на свет, если бы не помощь иных моих младших товарищей, которые делом доказали свое расположение ко мне той самоотверженностью, с которой они читали и критиковали первую и вторую редакции текста как с теологической, так и со стилистической точки зрения. Во-первых, я хотел бы отметить заслуги А.Т. Моллегена профессора христианской этики семинарии города Александрия, штат Вирджиния: именно он предоставил мне ценную информацию и внес существенные критические замечания, касающиеся пространных разделов первой редакции тома. Однако самый тяжелый труд взяли на себя мои бывший ассистент Джон Дилленбергер, нынешний сотрудник кафедры религии Колумбийского университета, и мой теперешний ассистент Корнелиус Лоев, который, постоянно работая с моим текстом, придал ему законченную форму и, кроме того, занимался решением всех технических вопросов, связанных с подготовкой рукописи. Не могу я не упомянуть и о моей бывшей секретарше, ныне покойной миссис Хильде Франкель, которой стоило большого труда перепечатать мою рукопись на машинке и сделать ее доступной для всех тех, кто мне помогал. Я благодарен работникам издательства Чикагского университета, которые в течение нескольких лет терпеливо ждали завершения моей работы.

Эту книгу я посвящаю моим студентам, которые живут здесь и в Германии: именно они годами уговаривали меня ускорить публикацию той теологической системы, с которой они познакомились на моих лекциях Именно их желание увидеть напечатанным то, что они уже слышали в аудиториях, стало для меня тем сильнейшим психологическим стимулом благодаря которому я смог положить конец моим колебаниям, обуздать мое стремление к абсолютному совершенству и, осознав неизбежные ограничения, все-таки поставить точку. Мне очень хочется, чтобы, читая эту книгу, мои ученики не обманулись в своих ожиданиях и чтобы благодаря ей им стало легче отвечать на те вопросы, которые им задают как в церквах, так и за их пределами.

Помогать отвечать на вопросы - именно в этом и заключена цель систематической теологии.

Нью-Йорк, США 20 августа 1950 г.

А. Точка зрения

1. Весть и ситуация

Теология как функция христианской церкви должна служить потребностям церкви. Предполагается, что теологическая система должна удовлетворять двум основным потребностям: утверждать истину христианской Вести и толковать эту истину для каждого нового поколения.

Теология находится в постоянном движении между двумя полюсами — между лежащей в ее основании вечной истиной и той временной ситуацией, в которой эта вечная истина должна восприниматься. Мало существовало таких теологических систем, в которых удавалось достичь совершенного равновесия между этими двумя требованиями. В большинстве случаев приходится либо жертвовать элементами истины, либо выказывать неготовность говорить о

ситуации. Иным же теологическим системам присущи оба этих недостатка. Из опасения упустить вечную истину ее зачастую отождествляют с каким-либо теологическим творением прошлого, с традиционными понятиями и решениями, пытаясь навязать их новой, изменившейся ситуации. Происходит смешение вечной истины с временным выражением этой истины. Это очевидно в случае европейской теологической ортодоксии, которая в Америке известна под названием фундаментализма. Если фундаментализм представлен в сочетании с антитеологическим уклоном (а именно таким он является, например, в его библицисти-чески-евангелической форме), то теологическую истину вчерашнего дня защищают как не подверженную изменениям Весть, которую надлежит защитить от теологической истины дня сегодняшнего и дня завтрашнего. Фундаментализм бессилен установить контакт с современной ситуацией вовсе не потому, что он говорит помимо всякой ситуации, но потому, что он исходит из ситуации прошлого. Нечто конечное и преходящее фундаментализм возводит в ранг бесконечного и вечно действительного. В этом отношении фундаментализму присущи демонические черты. Он разрушает смиренную честность поиска истины; он раскалывает сознание своих мыслящих адептов, что делает их фанатиками, потому что их вынуждают подавлять в себе те элементы истины, о которых они смутно догадываются.
11

Фундаменталисты в Америке и ортодоксальные теологи в Европе могут сослаться на то, что многие их восторженно принимают и поддерживают лишь в силу тех исторических или личных обстоятельств, в которых они сейчас находятся. Факт этот очевиден, но вот истолкован он неверно. «Ситуация» как один из полюсов всякой теологической деятельности имеет отношение не к тому социальному или психологическому положению, в котором оказывается человек или группа людей. Она имеет отношение к тем научным, художественным, экономическим, политическим и этическим формам, в которых люди выражают свою интерпретацию существования. «Ситуация», к которой по преимуществу должна обращаться теология, - это не ситуация индивида как такового или группы как таковой. Теология не проповедует и не советует, а потому и успешность теологии, приспособленной для проповедничества или душе-попечения, вовсе не обязательно является критерием ее истинности. Тот факт, что идеи фундаментализма жадно воспринимаются именно во времена личностной или общественной разобщенности, вовсе не доказывает их теологической действительности, подобно тому как успешность либеральной теологии во времена личностной или общественной сплоченности вовсе не гарантирует ее истинности. «Ситуация», которую должна осмыслять теология, - это творческая интерпретация существования - интерпретация, которая происходит в любой исторический период и при любых общественных и психологических условиях. Разумеется, «ситуация» не может быть независимой от этих факторов. Однако теология имеет дело с проявлениями этих факторов в культуре (как на практике, так и в теории), но не с самими этими обусловливающими факторами как таковыми. Так, например, теология изучает не сам по себе политический раскол между Западом и Востоком, но именно политическую интерпретацию этого раскола. Теология изучает не сам по себе рост душевных болезней или наше возрастающее осмысление этого явления, но именно психиатрическую интерпретацию этих тенденций. «Ситуация», которой должна соответствовать теология, — это вся совокупность творческой самоинтерпретации человека в тот или иной период. Фунда-ментализм и ортодоксия эту задачу отвергают, тем самым упуская из виду смысл теологии.
«Керигматическая» теология соотносится с фундаментализмом и ортодоксией постольку, поскольку она подчеркивает неизменность истины Вести (керигмы) в противовес изменяющимся требованиям ситуации. Она пытается избежать ошибок фундаментализма

посредством подчинения любой теологии (включая и ортодоксальную) критерию христианской Вести. Эта Весть в Библии заключена, но она ей не тождественна. Она выражена в классической традиции христианской теологии, но она не тождественна ни одной из особых форм этой традиции. Теология Реформации и в наши дни неореформаторская теология Барта"и представителей его школы являются выдающимися образцами керигматической теологии2'. В свое время ортодоксальные мыслители нападали на Лютера, а в наши дни Барт и его последователи выдерживают яростные атаки фундаменталистов. А это значит, что было бы не совсем честным называть Лютера «ортодоксом», а Барта — «неортодоксом». Лютеру грозила опасность стать ортодоксом; эта же опасность
12

грозит и Барту, хоть это и не входило в их намерение. И Лютер, и Барт предприняли основательную попытку заново открыть вечную Весть внутри Библии и традиции, выступив против искаженной традиции и бездумно-шаблонного использования Библии. Предпринятая Лютером критика римско-католической -системы посредников и степеней (критика во имя решающих библейских категорий осуждения и благодати), его новое открытие Павловой Вести и одновременно его мужественная оценка духовной ценности библейских книг - все это, вместе взятое, и было подлинной керигматической теологией. Предпринятая Бартом критика того неопротестантского буржуазного синтеза, к которому пришла либеральная теология, его возвращение к христианскому пара-доксализму и одновременно свобода его духовной экзегезы «Послания к Римлянам», его приятие радикального исторического критицизма — все это тоже было подлинной керигматической теологией. В обоих случаях акцентировалась именно вечная истина в противовес человеческой ситуации и ее требованиям. В обоих случаях это акцентирование обладало профетической, потрясающей, преобразующей силой. Если бы не такого рода керигматические реакции, то теология потеряла бы себя в относительностях «ситуации» и сама стала бы «ситуацией» - как это, например, имело место в религиозном национализме так называемых немецких христиан и в религиозном прогрессивизме так называемых
гуманистов Америки.
И все-таки «ситуацию» из теологической деятельности исключить нельзя. Лютер был в достаточной степени лишен предрассудков, чтобы воспользоваться своим собственным номиналистским учением и гуманистической образованностью Меланхтона^для выработки теологических учений. Но и он в достаточной степени не осознавал всю проблему «ситуации» и потому не мог избежать соскальзывания к ортодоксальным позициям, чем и подготовил почву для эпохи протестантской ортодоксии. Величие Барта состоит в том, что он снова и снова исправляет себя с учетом «ситуации» и изо всех сил старается не стать последователем самого себя. И все-таки он не осознает, что тем самым он перестает быть чисто керигматическим теологом. Пытаясь вывести каждый постулат непосредственно из предельной истины (например, обязанность воевать против Гитлера он выводит из воскресения Христа'), он поневоле следует тому методу, который может быть назван «неоортодоксальным» и который усилил все тенденции в направлении теологии «нового старения» Европы. Полюсом, который мы назвали «ситуацией», нельзя пренебречь без опасных последствий для теологии. Только мужественным соучастием в «ситуации», то есть во всех тех разнообразных формах культуры, в которых выражена интерпретация современным человеком его существования, и можно преодолеть нынешнее колебание керигматической теологии между присущей подлинной керигме свободой и ее окостенением в ортодоксии. Другими словами, керигматическая теология, чтобы стать полной, нуждается в теологии апологетической.
13

2. Апологетическая теология и керигма

Апологетическая теология — это «отвечающая теология». Она отвечает на подразумеваемые «ситуацией» вопросы силой вечной Вести, делая это средствами той ситуации, на вопросы которой теология отвечает.

Термин «апологетический», статус которого в первохристианской церкви было столь высоким, пользуется теперь дурной славой. Виной тому — те методы, которые применялись в ходе неудачных попыток защитить христианство от нападок современного гуманизма, натурализма и историзма. Одной из самых неудачных и малопочтенных форм апологетики4'является та, которая прибегала к так называемому «argumentum ex ignorantia»5', состоявшем в стремлении обнаружить пробелы в наших научных и исторических знаниях, с тем чтобы найти место для Бога и его деяний в том мире, который во всех остальных отношениях был бы совершенно вычисляемым и «имманентным». По мере прогресса наших знаний пришлось оставить другую оборонительную позицию, однако пылкие апологеты, хотя они и были вынуждены все время отступать, все равно в новейших физических и исторических открытиях продолжали изыскивать все новые и новые поводы для того, чтобы заполнять божественным творчеством новые пробелы научного знания. Эта недостойная методология привела к дискредитации всего того, что называлось «апологетикой».

Однако существует и более глубокая причина не доверять апологетическим методам (особенно это относится к некоторым керигматическим теологам). Чтобы ответить на тот или иной вопрос, надо иметь что-то общее с тем, кто его задает. Апологетика предполагает наличие общих оснований, пусть даже и самых туманных. Однако теологи-керигматики склонны отрицать существование какого бы то ни было общего основания с теми, кто находится за пределами «теологического круга». Они опасаются, что наличие общего основания разрушит уникальность Вести. Они указывают на тех раннехристианских апологетов, которые общим основанием считали принятие учения о Логосе6'; указывают они и на александрийскую школу, представители которой усматривали общее основание в платонизме7'; ссылаются они и на то, что Фома Аквинский пользовался методикой Аристотеля. И, самое главное, теологи-керигматики указывают на то общее основание, которое, как считают сами апологеты, роднит их с философией Просвещения, с романтизмом, гегельянством, кантианством, гуманизмом и натурализмом. Они пытаются доказать, что в каждом из этих случаев это якобы общее основание было на деле основанием «ситуации» и что теология утратила свое собственное основание тогда, когда она вошла в ситуацию. Апологетическая теология во всех этих формах (то есть практически все проявления нефун-даменталистской теологии с самого начала XVIII века) представляет собой, с точки зрения современных керигматических теологов, отказ от керигмы, от неизменной истины. Если именно это считать верной интерпретацией истории теологии, то единственно реальной теологией является теология керигматическая. В «ситуацию» невозможно войти; невозможно ответить на те вопросы, которые в ней заключены (по крайней мере не в тех терминах, которые кажутся ответами). Весть должна быть

14

«брошена» в ситуацию подобно тому, как бросают камень. Конечно, это может стать действенным методом проповеди при определенных психологических условиях (например, в ситуациях духовного возрождения);

это может быть действенным и тогда, когда это выражено на языке теологической агрессии, хотя теологическая функция церкви при этом не осуществляется. Но, помимо всего этого, это просто невозможно. Даже и керигматическая теология должна пользоваться концептуальными средствами своего времени: она не может просто пересказывать

библейские эпизоды. Но даже и при пересказе она не может обойти стороной те концептуальные ситуации, которые были характерны для различных библейских авторов. Поскольку язык является базовым и всепроникаю-щим выражением каждой ситуации, теология не может обойти стороной проблему «ситуации». Керигматической теологии следует отказаться от своей исключительной трансцендентности и серьезно отнестись к попытке апологетической теологии ответить на те вопросы, которые ставит перед ней современная ситуация.

Но, с другой стороны, апологетическая теология должна внять и тем предостережениям, которые таит в себе существование, и притязаниям теологии Керигматической. Апологетическая теология потеряет себя, если ее основанием не станет керигма как субстанция и критерий каждого из ее постулатов. Более двух столетий теологические исследования определялись апологетической проблематикой. «Христианская Весть и современное мышление» - такой была доминирующая тема со времени заката классической ортодоксии. Вечный вопрос был таким: «Может ли христианская Весть быть приспособлена к современному мышлению так, чтобы не утратить при этом свой сущностный и уникальный характер?» Большинство теологов верили в то, что это возможно; другие же считали, что невозможно. При этом они взывали либо к авторитету христианской Вести, либо к особенностям современного мышления. Не подлежит сомнению, что голоса тех, кто подчеркивал контраст, diastasis, звучали громче и производили более сильное впечатление: ведь люди, как правило, всегда сильнее в своих отрицаниях, чем в утверждениях. Однако постоянные усилия тех, кто пытался объединить одно с другим, достичь «синтеза», все-таки помогли теологии сохранить себя. Без них традиционное христианство стало бы слишком узким и обратилось бы в набор суеверий, а развитие культуры в целом лишилось бы того «жала, данного в плоть»8*, которое ей так нужно, то есть честной и высококультурной теологии. То огульное осуждение теологии, которое на протяжении двух последних веков в традиционных и неортодоксальных кругах считалось таким модным, в корне ошибочно. Это признавал и сам Барт в своей книге «Die protestantische Theologie im neunzehnten Jahrhundert» («Протестантская теология в XIX столетии»). И все-таки в каждом конкретном случае необходимо задаваться вопросом, нанес ли апологетический уклон ущерб христианской Вести или нет. А затем необходимо избрать такой теологический метод, при котором Весть и ситуация соотносились бы между собой так, чтобы было сохранено и то и другое. Если этот метод будет найден, то старый двухсотлетний вопрос о «христианстве и современном мышлении» можно будет решить куда успешней. Наша система являет собой попытку использовать «метод корреля-

15

ции» в качестве такого способа, который объединил бы Весть и ситуацию. Посредством этого метода предполагается соотнести заключенные в ситуации вопросы с заключенными в Вести ответами. Это не означает того, что ответы будут выведены из вопросов, как это свойственно саморазоблачающей апологетической теологии. Но не означает это и того, что ответы будут даваться в отрыве от вопросов (а это свойственно саморазоблачающей керигматической теологии). Нет, вопросы тут соотнесены с ответами, ситуация - с Вестью, а человеческое существование - с божественным проявлением.

Разумеется, методом этим нельзя оперировать произвольно. Это и не трюк, и не механическое приспособление. Он сам по себе является теологическим утверждением и, подобно всем теологическим утверждениям, сопряжен со страстью и риском, а в конечном итоге неотделим от той системы, которая на нем строится. Система и метод принадлежат друг другу; о системе судят по методу и наоборот. Было бы замечательно, если бы и теологи последующих поколений, и нерелигиозные мыслители осознали, что этот метод помог им

воспринять христианскую Весть в качестве ответа на вопросы, заключенные как в их собственной, так и во всякой вообще человеческой ситуации.

Б. Природа систематической теологии

3. Теологический круг

Попытки создать теологию в виде эмпирически-индуктивной или метафизически-дедуктивной «науки» (или в виде их сочетания) со всей очевидностью показали, что ни одна из таких попыток не может быть успешной. В каждой претендующей на научность теологии существует такая точка, в которой должны сойтись индивидуальный опыт, традиционная система ценностей и личная устремленность. Это точка пересечения, о которой авторы такого рода теологии зачастую и не подозревают, в то же время очевидна для тех, кто рассматривает теологию с точки зрения иного опыта и иных целей. Если применяется индуктивный подход, то следует спросить, откуда именно автор черпает для себя данные. И если выяснится, что ищет он их где угодно и для чего угодно, то следует спросить, какие именно параметры реальности или опыта являются эмпирической основой его теологии. Каким бы ни был ответ, априорный опыт и априорная оценка подразумеваются. То же самое можно сказать и о дедуктивном подходе, каким он представлен в классическом идеализме. Предельные принципы идеалистической теологии являются рациональным выражением предельной заботы, которая, как и всякое метафизически предельное, в то же время является и религиозно предельным, а выводимая из нее теология детерминирована скрытой в ней теологией.

В случае как эмпирического, так и метафизического подхода (равно как и в куда более многочисленных случаях их смешения) можно заметить, что то априорное, которое направляет как индукцию, так и дедук-

16

цию, представляет собой разновидность мистического опыта. Будь это «само-бытие» схоластов или «универсальная субстанция» Спинозы, будь то «по ту сторону субъективности и объективности» Джеймса или «тождество духа и природы» Шеллинга, будь то «универсум» Шлейермахера или «космическое целое» Хокинга, будь то «процесс творения ценностей» Уайтхеда или «прогрессивная интеграция» Вимена, будь то «абсолютный дух» Гегеля или «космическая личность» Брайтмена9" — в любом случае каждое из этих понятий основано на опыте непосредственного восприятия чего-то предельного в ценности и бытии, что может быть воспринято интуитивно. Идеализм и натурализм почти не отличаются друг от друга, если иметь в виду тот их исходный пункт, в котором начинается выработка теологических понятий. Обе эти системы зависят от той точки тождества, которая существует между получающим опыт субъектом и тем предельным, которое является или в религиозном опыте, или в опыте восприятия мира как «религиозного». Теологические понятия как идеалистов, так и натуралистов коренятся в «мистической априорности», в сознании чего-то такого, что трансцендирует разрыв между субъектом и объектом. Если в процессе «научного» исследования это «априорное» и обнаруживается, то обнаруживается оно только потому, что присутствовало оно изначально. Таков тот круг, из которого не вырваться ни одному из религиозных философов. Однако круг этот ни в коем случае не является порочным. Любое постижение вещей духовных (Geisteswissenschaft) циклично.

Однако тот круг, в котором действует теолог, гораздо уже того круга, в котором действует религиозный философ. К «мистической априорности» теолог добавляет критерий христианской Вести. Если религиозный философ пытается оставаться в своих понятиях всеобщим и абстрактным (о чем свидетельствует и само понятие «религия»), то теолог сознательно и намеренно специфичен и конкретен. Это различие, разумеется, не абсолютно. Раз уж опытная основа всякой философии религии отчасти детерминирована той культурной

традицией, к которой она относится (даже и мистицизм обусловлен культурой), то она неизбежно включает в себя элементы конкретного и специального. Однако философ как таковой все-таки пытается от этих элементов абстрагироваться и создать такие понятия, которые оставались бы действительными применительно ко всякой религии вообще. Теолог же, со своей стороны, претендует на универсальную действительность христианской Вести вопреки ее конкретному и специальному характеру. Для оправдания этих притязаний он не абстрагируется от конкретности Вести, но подчеркивает ее неповторимую уникальность. В теологический круг'0' он вступает с конкретной целью. Он вступает туда как член христианской церкви, чтобы исполнить одну из сущностных функций церкви — функцию ее теологической
самоинтерпретации.
Действующий «по науке» теолог претендует на то, чтобы быть кем-то большим, чем просто религиозным философом. С помощью своего метода он хочет истолковывать христианскую Весть вообще. Это заставляет его выбирать одно из двух. Он может, например, подчинить христианскую Весть его собственному понятию религии. В этом случае христианство будет рассматриваться в качестве одного наряду с прочи-
17

ми примера религиозной жизни. Оно, конечно, будет считаться высшей формой религии, но все-таки не окончательной и не уникальной. Такая теология не включается в теологический круг. Она находится внутри религиозно-философского круга и его бесконечных горизонтов - тех горизонтов, что устремлены к будущему, которое открыто для новых и, может статься, более высоких типов образцов. Как бы ни хотел действующий «по науке» теолог стать теологом, он все равно останется лишь религиозным философом. Или же он станет настоящим теологом, интерпретатором своей церкви и ее притязаний на уникальность и универсальную действительность. В таком случае он вступит в теологический круг и, приняв этот свой поступок, перестанет говорить о себе как о «научном» теологе (если слово «научный» понимать в его обычном смысле).
Но даже и тот, кто уже вступил в теологический круг сознательно и открыто, столкнется с другой серьезной проблемой. Находясь внутри этого круга, он должен принять экзистенциальное решение — он должен быть в ситуации веры. Однако никто не может сказать о себе, что он находится в ситуации веры. Никто не может назвать себя теологом даже и в том случае, если он призван быть учителем теологии. Каждый теолог одновременно и вовлечен, и отчужден; он всегда и в вере, и в сомнении;
он и внутри, и вне теологического круга. Иногда тут перевешивает одна сторона, а иногда — другая, и никогда нельзя сказать наверняка, какая именно сторона перевешивает реально. Следовательно, тут применим только один критерий: человек может оставаться теологом только до тех пор, пока содержание теологического круга он считает своей предельной заботой. Это не зависит ни от его интеллектуального, ни от нравственного, ни от эмоционального состояния; это не зависит ни от силы, ни от незыблемости веры; это не зависит от степени духовного обновления или освящения. Скорее это зависит от предельности его озабоченности христианской Вестью даже и в том случае, если время от времени он склонен эту Весть осуждать и отвергать.
Такое понимание «теологического существования» разрешает конфликт между ортодоксальными теологами и теологами-пиетистами, полемизировавшими по поводу так называемой «теологии необновленных»'" (theologia irregenitorum). Пиетисты понимали, что нельзя быть теологом, не имея при этом веры, решимости и преданности и не находясь в теологическом круге. Однако они отождествляли теологическое существование с опытом духовного обновления. Ортодоксы против такого понимания возражали, аргументируя это

тем, что никто не может быть уверен в собственном обновлении, не говоря уж о том, что теология имеет дело с теми объективными данными, которыми может оперировать всякий наделенный необходимым интеллектом мыслитель независимо от того, находится ли он в теологическом круге или за его пределами. Ныне же ортодоксальные теологи объединились с пиетистами в их общей борьбе против якобы неверующих критически мыслящих теологов, тогда как наследие ортодоксального объективизма было принято в качестве программы (но не достижения) эмпирической теологии. Имея в виду эту многолетнюю борьбу, необходимо дать новую формулировку: даже если теолог и находится внутри теологического круга, критерием принадлеж-
18

ности к нему должно быть приятие или неприятие им христианской Вести как своей предельной заботы.

Учение о теологическом круге повлекло за собой и методологические последствия, согласно которым ни введение, ни какая-либо иная из частей теологической системы не могут стать логической основой для других ее частей. Каждая из ее частей зависит от каждой другой ее части. Введение предполагает как христологию, так и экклезиологию и наоборот. А порядок изложения — это всего лишь вопрос целесообразности.

4. Два формальных критерия всякой теологии

Последнее замечание в значительной мере применимо к данному введению, которое представляет собой попытку выработать критерии для всякого теологического исследования. Критерии эти формальны, поскольку они абстрагированы от конкретных данных теологической системы. И тем не менее они производны от христианской Вести в целом. Форму и содержание можно различать, но не разделять (именно поэтому даже и формализованная логика не может выйти за пределы философского круга). Форма и содержание не функционируют в качестве основания дедуктивной системы, но являются своего рода методологическими «сторожами», стерегущими границу теологии.

Мы ввели термин «предельная забота», не дав ему разъяснения. «Предельная забота» - это абстрактное переложение великой заповеди: «Господь Бог наш есть Господь единый; возлюби Господа Бога своего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею»2. Религиозная забота — предельна; она лишает все прочие заботы их предельной значимости и делает их лишь предварительными. Предельная забота ничем не обусловлена и не зависит ни от каких условий характера, желаний или обстоятельств. Безусловная забота является всеобъемлющей: никакая часть нашего существа или нашего мира не исключена из нее, и нет такого «места», куда бы можно было от нее убежать3. Всеобъемлющая забота бесконечна: нельзя ни отдохнуть, ни хотя бы на миг расслабиться перед лицом той религиозной заботы, которая предельна, безусловна, всеобъемлюща и бесконечна.

Слово «забота» указывает на «экзистенциальный» характер религиозного опыта. Мы не можем адекватно говорить об «объекте религии» без одновременного упразднения характера объекта. То, что предельно, воспринимается лишь тогда, когда оно является предметом предельной заботы. «Предельная забота» коррелирует с «безусловной заботой», но не с «высшим», именуемым «абсолютом», или «безусловным», — с чем-то таким, о чем можно рассуждать с отстраненной объективностью. «Предельная забота» - это объект всеобъемлющего подчинения, и, покуда мы имеем с ней дело, она требует еще и отказа от нашей субъектности. «Предельная забота» — это предмет бесконечной страсти и интереса (Кьеркегор); она делает нас своим объектом даже и тогда, когда мы пытаемся сделать ее своим объектом. Именно поэтому мы и избегаем таких обобщенно-абстрактных терминов,

как «предельное», «безусловное», «универсальное», «бесконечное» и говорим о предельной, безусловной,
19

всеобъемлющей и бесконечной заботе. Разумеется, во всякой заботе имеется нечто такое, чем именно человек озабочен, хотя это нечто и не могло бы явиться в качестве того обособленного объекта, который можно было бы познавать и которым можно было бы оперировать, не испытывая при этом заботы. Следовательно, первым формальным критерием теологии является следующий: Объектом теологии является то, чем мы предельно озабочены. Лишь те положения являются теологическими, которые имеют дело со своим объектом постольку, поскольку он может стать для нас предметом предельной заботы.
Негативный смысл этого положения очевиден. Теология никогда не сможет существовать вне ситуации предельной заботы и пытаться осуществить себя в кругу забот предваряющих. Теология не может и не должна выносить суждения об эстетической ценности произведений искусства, о научной ценности физической теории или исторической гипотезы, о наилучших методах врачевания или проектах переустройства общества, о разрешении политических или международных конфликтов. Теолог как таковой не является экспертом ни в одной из областей предваряющей заботы. И, наоборот, те, кто является специалистом в этих отдельных областях, не могут как таковые претендовать на то, чтобы считаться специалистами в теологии. Первый формальный принцип теологии, «стерегущий» разграничительную линию между предельной заботой и заботами предваряющими, защищает как теологию, так и те области культуры, которые находятся по ту сторону этой границы.
Но и это еще не все. Хотя этот принцип и не выявляет содержания предельной заботы и ее отношения к заботам предваряющим, однако он имеет свои импликации в обоих аспектах. Возможны три вида отношений предваряющих забот к тому, что заботит нас предельно. Первый тип отношений — это взаимное безразличие; для второго характерно возвышение предваряющей заботы до уровня предельной, а в третьем случае предваряющая забота становится средством осуществления предельной заботы, не претендуя при этом на собственную «предельность». Первый тип отношений преобладает в обыденной жизни, колеблющейся между обусловленными, частными и конечными ситуациями и опытами и теми мгновениями, когда нами овладевает вопрос о предельном смысле существования. Однако такого рода разграничение противоречит безусловному, всеобъемлющему и бесконечному характеру религиозной заботы. В этом случае наша предельная забота оказывается в одном ряду с другими заботами и лишается своей предельности. Эта позиция являет собой отступление как от предельности библейских заповедей, так и от предельности первого критерия теологии. Второй тип отношений по самой своей природе - идолопоклоннический. Идолопоклонство — это возведение предваряющей заботы в ранг предельного. Нечто, по своей сути обусловленное, рассматривается как безусловное; нечто, по сути своей частное, возводится в ранг универсального; нечто, по сути своей конечное, наделяется бесконечным значением (наилучшим примером является современное идолопоклонство религиозного национализма). Конфликт между конечной основой такой заботы и ее бесконечными претензиями ведет к конфликту предельностей;
он радикальным образом противоречит библейским заповедям и первому теологическому критерию. Третье отношение между предельной заботой
20

и предваряющими заботами делает последние носителями и средствами передачи первой. То, что является конечной заботой, не возводится в бесконечное значение и не помещается наряду с бесконечным, но в нем и через него бесконечное становится реальным. Ничто не

исключено из этой функции. Предельная забота может актуализировать себя и в каждой из предваряющих забот, и посредством каждой из них. Всякий раз, когда это происходит, предваряющая забота становится возможным объектом теологии. Однако теология имеет с предваряющей заботой дело лишь постольку, поскольку она является проводником и средством, указывающим на нечто вне себя.

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

В связи с этим 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, поскольку первый критерий теологии должен оставаться формальным и всеобщим. Если о природе нашей предельной заботы и можно сказать что-то еще, то это должно вытекать из анализа понятия «предельная забота». Наша предельная забота — это то, что определяет наше бытие или небытие. Только те положения являются теологическими, которые имеют дело со своим объектом постольку, поскольку он может определять наше бытие или небытие. Таков второй формальный критерий теологии.

Предметом нашей предельной заботы не может быть что-то из того, что не имеет силы или угрожать нашему бытию, или нести ему спасение. Термин «бытие» в этом контексте не означает существования во времени и в пространстве. Существование постоянно находится под угрозой (или, наоборот, может быть спасено), причем как угрозу, так и спасение могут нести те вещи и события, которые не являются нашей предельной заботой. Но термин «бытие» обозначает всю полноту человеческой реальности — ее структуру, ее смысл и цель существования. Все это находится под угрозой;

оно может погибнуть или спастись. Человек предельно озабочен своим бытием и его смыслом. «Быть или не быть» в этом смысле является выражени-

21

ем предельной, безусловной, всеобщей и бесконечной заботы. Человек бесконечно озабочен той бесконечностью, которой он принадлежит, от которой он отделен и к которой он 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 обусловливает его бытие помимо всех условий внутри и вокруг него. Он предельно озабочен тем, что детерминирует его предельную судьбу помимо всех предваряющих необходимостей и случайностей.

Второй формальный критерий теологии не указывает ни на какое особое содержание, ни на какой символ или учение. Он остается формальным и, следовательно, открытым для всякого

содержания, которое способно выразить «то, что определяет наше бытие или небытие». В то же время этот критерий исключает такое содержание, которое, находясь в границах теологического круга, этой силы не имеет. Будь это бог, который является сущим наряду с другими сущими (пусть даже это и высшее сущее); будь то ангел, обитающий в небесной сфере (называемой царством «духов»); будь то человек, обладающий сверхъестественными силами (даже если его и называют богочеловеком), - ни одно из этих сущих не может стать объектом теологии в том случае, если оно не выдерживает критики второго формального критерия теологии, то есть не определяет наше бытие или небытие.

5. Теология и христианство

Теология является методической интерпретацией содержания христианской веры. Это положение имплицитно присутствует в вышеприведенных положениях о теологическом круге и о теологии как о функции христианской церкви. Теперь возникает вопрос о том, существует ли теология вне христианства, и, если да, то раскрывает ли христианская теология саму идею теологии в совершенном и окончательном виде. В самом деле: именно на это и притязает христианская теология. Но является ли это чем-то большим, чем просто притязание, чем естественное выражение того факта, что теолог работает внутри теологического круга? Действительно ли это положение за пределами этого круга? Задачей апологетической теологии является доказать, что притязание христианства сохраняет свою действительность также и с точки зрения тех, кто находится вне теологического круга. Апологетическая теология должна показать, что тенденции, имманентно присущие всем религиям и всем культурам, развиваются в направлении христианского ответа. Это относится как к самим учениям, так и к теологической интерпретации теологии.

В самом широком смысле слова теология как рассуждение (logos) о Боге и божественных сущностях (theos) так же стара, как и сама религия. Мышление пронизывает всякую духовную деятельность человека. Человек не был бы существом духовным, если бы у него не было слов, мыслей, понятий. Особенно это справедливо в отношении религии — этой всеобъемлющей функции духовной жизни человека4. Неверной интерпретацией принадлежащего Шлейермахеру определения религии (религия — это «чувство абсолютной зависимости») и симптомом религиозной

22

слабости стало то, что его последователи отнесли религию к сфере чувств в качестве одной из психологических функций среди прочих. «Задвига-ние религии в иррациональный угол субъективных эмоций» ради создания таких сфер мышления и действия, которые были бы свободны от вмешательства религии, стало слишком легким способом избежать конфликтов между религиозной традицией и современной мыслью. Однако тем самым религии был произнесен смертный приговор, которого религия не приняла и не могла принять.

Каждый миф содержит в себе некую теологическую мысль, которая может быть выражена эксплицитно (что зачастую и происходило). Жреческие гармонизации различных мифов иногда выявляли их глубинно-теологические смыслы. Мистические умозрения (такие, например, как в индуизме Веданты'2') сочетают в себе медитативную возвышенность и теологическую проницательность. Метафизические умозрения (такие, например, как в классической греческой философии) сочетают в себе рациональный анализ и теологическое видение. Этические, правовые и обрядовые интерпретации божественного закона создают иную форму теологии на основе профетического монотеизма. Все это и есть «теология», то есть размышление (logos) о Боге (theos) — рациональная интерпретация религиозной субстанции обрядов, символов и мифов.

Не является исключением и христианская теология. Она делает то же самое, однако делает это таким способом, который подразумевает притязание на то, что именно она и является

теологией. Основанием для этого является христианское учение о том, что Слово (Логос) стало плотью и что принцип божественного самооткровения проявил себя в событии «Иисус как Христос». Если эта весть истинна, то христианская теология обрела такое основание, которое трансцендирует основание всякой другой теологии, но не может быть трансцендировано само. Христианская теология восприняла нечто такое, что абсолютно конкретно и в то же время абсолютно универсально. Ни миф, ни мистическое видение, ни метафизический принцип, ни священный закон не обладают той конкретностью, которая присуща лишь личностной жизни. В сравнении с личностной жизнью все остальное относительно абстрактно. И ни одно из этих относительно абстрактных оснований теологии не обладает универсальностью Логоса, который сам по себе является принципом универсальности. В сравнении с Логосом все остальное является частным. Христианская теология является теологией постольку, поскольку она основана на той напряженности, которая существует между абсолютно конкретным и абсолютно универсальным. Жреческие и профетические теологии могут быть очень конкретными, но при этом им не хватает универсальности. Мистические и метафизические теологии могут быть очень универсальными, но при этом им не хватает конкретности.
Кажется парадоксальным утверждение о том, что только нечто абсолютно конкретное может быть при этом и абсолютно универсальным (и наоборот), хотя подобное утверждение адекватно ситуации. Нечто чисто абстрактное ограничено в своей универсальности потому, что оно ограничено теми реальностями, от которых оно было абстрагировано. Нечто чисто частное ограничено в своей конкретности потому, что оно должно исключать другие частные реальности для того, чтобы сохранять себя как
23

конкретное. И только то, что обладает силой представлять всякое частное, — только оно абсолютно конкретно. И только то, что обладает силой представлять всякое абстрактное, — только оно абсолютно универсально. И это сходится в той точке, где абсолютно конкретное и абсолютно универсальное тождественны. В этой вот точке и возникает христианская теология. И точка эта определяется как «Слово (Логос), ставшее плотью»5. Учение о Логосе как учение об тождестве между абсолютно конкретным и абсолютно универсальным не является одним из теологических учений наряду с прочими. Нет, это единственно возможное основание христианской теологии, которая притязает на то, чтобы быть именно теологией. Нет необходимости называть абсолютно универсальное логосом; его вполне могут заменить и другие понятия, производные от других традиций. То же самое относится и к слову «плоть» с его эллинистическими коннотаци-ями. Однако необходимо принять раннехристианское представление о том, что если Иисус назван Христом, то он должен представлять все частное и быть тем, в ком представлено тождество абсолютно конкретного и абсолютно универсального. В той мере, в какой он абсолютно конкретен, - в той мере и отношение к нему может быть предметом всецело экзистенциальной заботы. В той мере, в какой он абсолютно универсален, — в той мере и отношение к нему потенциально включает в себя все возможные отношения и, следовательно, может быть безусловным и бесконечным. Библия ссылается на одну из сторон этого тождества, когда в посланиях Павла речь идет о тех, кто «пребывает во Христе»6. Мы не можем пребывать в чем-то частном, потому что одно частное замкнуто в себе, отторгнуто от другого. Мы можем пребывать только е чем-то таком, что абсолютно конкретно и в то же время абсолютно универсально. Библия ссылается на другую из сторон этого тождества в писаниях того же Павла, когда он говорит о покорности космических сил Христу7. Только то, что абсолютно универсально и в то же время абсолютно конкретно, и может подчинить себе всю множественность космических сущих.

И вовсе не интерес к космологии (Гарнак)'3', но забота о том, что было для них вопросом жизни и смерти, вынудила ранних христиан воспользоваться стоически-платоническим учением о логосе для того, чтобы с его помощью выразить универсальный смысл события «Иисус Христос». Поступив так, церковь возвестила свою веру в победу Христа над теми демонически-природными силами, которые составляют основу политеизма и препятствуют спасению. Именно поэтому церковь отчаянно боролась против попыток ариан'4'представить Христа в виде одной из космических сил, пусть даже и высшей, что лишало его как абсолютной универсальности (ибо он меньше Бога), так и абсолютной конкретности (ибо он больше человека). Полубог Иисус арианской теологии и недостаточно универсален, и недостаточно конкретен для того, чтобы стать основанием христианской теологии. Очевидно, что все эти аргументы не доказывают того постулата веры, согласно которому во Иисусе Христе Слово (Логос) стало плотью. И все-таки они показывают, что если этот постулат принять, то христианская теология обретет такое основание, которое будет бесконечно трансцен-дировать основания всего того, что в истории религии может именоваться «теологией».
24

6. Теология и философия: вопрос

Теология притязает на то, что она составляет особую область знания, имеет дело с особым объектом и пользуется особым методом. Это обязывает теолога осознать тот способ, посредством которого он соотносит теологию с другими формами знания. Теолог должен ответить на два вопроса: каково отношение теологии к специальным наукам (Wissenschaften) и каково ее отношение к философии? Ответ на первый вопрос имплицитно содержится в приведенном выше положении о формальном критерии теологии. Коль скоро объектом теологии не может быть ничто из того, что не заботит нас предельно, то теологию не заботят научные процедуры и результаты (и наоборот). Теология не имеет ни права, ни обязанности предварять своими суждениями физические или исторические, социологические или психологические исследования. Ни один из результатов таких исследований не может быть для теологии непосредственно плодотворным или, наоборот, губительным. Точкой контакта между научными исследованиями и теологией является тот философский элемент, который присущ как науке, так и теологии. А если так, то вопрос об отношении теологии к специальным наукам переходит в вопрос о взаимоотношениях теологии и философии. Трудность этого вопроса отчасти объясняется тем, что общепринятого определения философии не существует. Всякая философская система предполагает такое определение, которое согласуется с интересами, намерениями и методами того или иного философа. При таких обстоятельствах теолог может лишь предложить такое определение философии, которое было бы достаточно широким для того, чтобы охватить большинство наиболее значительных философских систем, возникших в процессе так называемой «истории философии». В данном случае мы предлагаем назвать философией такой когнитивный подход к реальности, при котором реальность как таковая является объектом. Реальность как таковая, или реальность как целое, не является всей полнотой реальности: это лишь та структура, которая делает реальность целым и, следовательно, потенциальным объектом познания. Исследование природы реальности как таковой означает исследование тех структур, категорий и понятий, наличие которых предполагается при когнитивной встрече с любой из сфер реальности. С этой точки зрения философия критична по определению. Она отделяет разнообразные данные опыта от тех структур, которые делают опыт возможным. И в этом отношении не существует различий между конструктивным идеализмом и эмпирическим реализмом. Вопрос о характере тех общих структур, которые делают опыт возможным, остается всегда одним и тем же. Это философский вопрос.

Критическое определение философии выглядит куда скромнее, чем те философские построения, в которых воплощена попытка представить всеобъемлющую систему реальности, включая как результаты всех специальных наук, так и общие структуры донаучного опыта. Подобная попытка может предприниматься как «сверху», так и «снизу». Гегель действовал «сверху», когда разработанные им в «Логике» категориальные формы он наполнил доступными ему научными данными своего времени и согласовал эти данные с категориями. Вундт же действовал «снизу»,
25

когда общие и метафизические принципы он абстрагировал от доступных ему научных данных своего времени, предполагая, что таким образом можно будет организовать всю совокупность эмпирического знания. Аристотель же действовал как «сверху», так и «снизу», проводя метафизические и научные исследования в их взаимозависимости. Это же было идеалом и для Лейбница, когда он предложил схему такого универсального исчисления, посредством которого всю полноту реальности можно было бы подчинить математическому анализу и синтезу. Однако во всех этих случаях проявлялись как ограниченность человеческого разума, так и та его конечность, которая не давала ему охватить целое. Очередная система еще не была завершена до конца, как научные открытия уже вырывались за ее границы и раскалывали ее во всех направлениях. Оставались только общие принципы, которые всегда обсуждались, подвергались сомнению, изменялись, но все-таки никогда не разрушались, продолжая сиять сквозь века. И хотя каждое новое поколение толковало эти принципы по-своему, они все-таки оставались неиссякаемыми, никогда не устаревая и не забываясь. Эти принципы и являются материалом философии.
Такое понимание философии, с другой стороны, все-таки значительнее попытки свести философию к эпистемологии и этике, что было целью неокантианской и соотносимых с нею школ в девятнадцатом веке. Оно же значительнее и попытки свести философию к логическому исчислению, что было целью логического позитивизма и соотносимых с ним школ в веке двадцатом. Обе эти попытки избежать онтологического вопроса успехом не увенчались. Последние приверженцы неокантианской философии вынуждены были признать, что всякая эпистемология имплицитно содержит в себе онтологию. А иначе это и быть не могло! Поскольку познание — это такой акт, который соучаствует в бытии (или, точнее, в «оптическом отношении»15'), то всякий анализ акта познания должен соотноситься с интерпретацией бытия (об этом см. у Николая Гартмана16'). В то же время и проблема ценностей указывала на онтологическое основание действительности ценностных суждений. Если ценности не имеют fundamentum in re"'(ср. платоновское отождествление блага и сущностных структур, идей бытия), то они или парят в воздухе трансцендентной действительности, или подчинены тем прагматическим проверкам, которые произвольны и случайны (если только тайком не внедрена онтология сущностей). Нет необходимости оспаривать прагматически-натуралистическое направление философской мысли, поскольку вопреки антиметафизическим положениям иных его приверженцев оно все-таки выразило себя в таких определенно онтологических терминах, как жизнь, рост, процесс, опыт, бытие (понимаемое во всеобъемлющем смысле) и т.д. Однако существует необходимость сравнить предложенное выше онтологическое определение философии с радикальными попытками свести философию к научной логике. Вопрос состоит в том, оказалось ли успешным «бегство» от онтологии тогда, когда почти все традиционные философские проблемы были заменены логическим позитивизмом. Прежде всего может возникнуть ощущение, что в этом случае цена оказалась слишком высокой: пришлось заплатить цену самой философии, поступиться ею. Однако, оставив в стороне это
26

впечатление, мы можем выдвинуть следующий аргумент. Если сведение философии к логике наук является всего лишь вопросом вкуса, то тогда и не стоит принимать этого всерьез. Если же оно основано на анализе пределов человеческого познания, то тогда оно, как и всякая эпистемология, основано на онтологических допущениях. Всегда существует по меньшей мере одна проблема, по поводу которой логический позитивизм, как и всякая семантическая философия, должен принять решение. Каким образом знаки, символы или логические операции соотнесены с реальностью? Каким бы ни был ответ на этот вопрос, в нем всегда что-нибудь да говорится о структуре бытия. Ответ этот онтологичен. А та философия, которая столь радикально критична по отношению ко всем другим философиям, должна бы быть и достаточно самокритичной для того, чтобы видеть и открывать в себе свои собственные онтологические допущения.

Философия задает вопрос о реальности как о целом — задает вопрос о структуре бытия. И ответ на этот вопрос она дает в таких терминах, как категории, структурные законы и универсальные понятия. Но она должна давать ответ в онтологических терминах. Онтология — это не умозрительно-фантастическая попытка создать еще один мир помимо мира; онтология - это анализ тех структур бытия, с которыми мы сталкиваемся при каждой нашей встрече с реальностью. И в этом тоже заключен изначальный смысл метафизики, хоть приставка мета - неизбежно имеет теперь коннотацию дублирования этого мира посредством трансцендентного царства сущих. Следовательно, употребление понятия «онтология» вместо понятия «метафизика» чревато уже не такими недоразумениями.

Философия по необходимости задается вопросом о реальности как о целом — вопросом о структуре бытия. Теология по необходимости задается тем же вопросом, поскольку то, что нас заботит предельно, должно принадлежать реальности как целому, должно принадлежать бытию. В противном случае мы не могли бы встретить его, и оно не заботило бы нас предельно. Разумеется, оно не может быть сущим наряду с другими сущими, иначе оно не заботило бы нас бесконечно. Оно должно быть основанием нашего бытия — тем, что определяет наше бытие или небытие; оно должно быть предельной и безусловной силой бытия. Однако сила бытия, его бесконечное основание, или «само-бытие», выражает себя в структуре бытия и через нее. А если так, то мы можем его обнаружить, можем быть им охвачены, можем его познать, можем к нему устремляться. Теология, имея дело с нашей предельной заботой, в каждом своем положении предполагает структуру бытия, его категории, его законы и его понятия. Следовательно, обойти вопрос о бытии теологии будет не легче, чем философии. Попытка библицистов обойтись без небиблейских, онтологических терминов обречена на неудачу так же неизбежно, как и соответствующие попытки философов. Да и в самой Библии всегда употребляются те категории и те понятия, которые описывают структуру опыта. На всякой странице всякого религиозного или теологического текста присутствуют такие понятия, как время, пространство, причина, вещь, субъект, природа, движение, свобода, необходимость, жизнь, ценность, знание, опыт, бытие и небытие. Библицизм может пытаться сохранить расхожее значение этих терминов, но тогда он переста-

27

нет быть теологией. Нужно пренебречь тем фактом, что философское понимание этих категорий в течение многих веков влияло на обыденный язык. Просто поразительно, что теологические библицисты только по чистой случайности употребляют такое понятие, как «история», когда они говорят о христианстве как об исторической религии или о Боге как о «Господине истории». Они забывают о том, что смысл, который они связывают со словом «история», формировался в течение тысячелетий развития историографии и философии

истории. Они забывают о том, что историческое бытие — это всего лишь разновидность бытия наряду с другими его разновидностями и что ради отделения его от, например, «природы» необходимо обладать общим видением структуры бытия. Они забывают о том, что проблема истории неразрывно связана с проблемами времени, свободы, случайности, цели и т.д. и что каждое из этих понятий формировалось примерно так же, как и понятие истории. Теолог должен со всей серьезностью воспринимать значение тех терминов, которые он употребляет. Они должны быть известны ему во всей широте и глубине их значений. А если так, то систематический теолог обязан быть философом, то есть обладать по меньшей мере критическим восприятием (если не творческой силой).

Как структура бытия, так и те категории и понятия, которыми эта структура описывается, имплицитно или эксплицитно заботят всякого философа и всякого теолога. Ни философу, ни теологу не избежать онтологического вопроса. Предпринимавшиеся как философами, так и теологами попытки этот вопрос обойти заканчивались крахом. А если так, то еще более настоятельным становится вопрос об отношении между тем онтологическим вопросом, который задает философ, и тем онтологическим вопросом, который задает теолог.

7. Теология и философия: ответ

Философия и теология задают вопрос о бытии, но задают они его с различных позиций. Философия имеет дело со структурой бытия в себе, а теология имеет дело со смыслом бытия «для нас». Именно это различие и порождает как расхождение теологии и философии, так и их сближение.

Первым моментом их расхождения является различие в когнитивной позиции философа и теолога. Хотя философом и движет философский эрос, однако по отношению к бытию и его структурам он пытается сохранять отстраненную объективность. Он пытается исключить все те личностные, социальные и исторические условия, которые могли бы исказить объективную картину реальности. Его страсть — это страсть к той истине, которая доступна для общего рассмотрения, подлежит общей критике и подвержена изменениям в соответствии с каждым новым открытием -к той истине, которая открыта и может быть передана другим. Во всех этих отношениях философ не ощущает себя отличным от ученого, историка, психолога и т.д. Он с ними сотрудничает. Данные для его критического анализа в значительной степени добываются в ходе эмпирических исследований. Коль скоро все науки имеют свое начало в философии,

28

они, в свою очередь, способствуют и ее развитию тем, что дают философу новые и строго определенные данные, значительно превосходящие все то, что он мог бы извлечь из донаучного исследования реальности. Разумеется, философ как таковой не подвергает критике и не дополняет тех знаний, которые поставляют ему науки. Эти знания ложатся в основу его описания категорий, структурных законов и тех понятий, которые составляют структуру бытия. В этом отношении философ так же зависим от ученого, как он зависим от собственного донаучного наблюдения над реальностью (а зачастую зависим даже и в большей степени). Эта связь с науками (в широком смысле Wissenschaften) только укрепляет отстраненность, объективность философа. Даже и в интуитивно-синтетических аспектах своей деятельности он старается исключить те влияния, которые полностью не детерминированы объектом его исследования8.

А вот с теологом все происходит с точностью до наоборот: он не только не отстранен от объекта своего исследования, но и вовлечен в него. Он взирает на свой объект (который трансцендирует свой характер как объекта) со страстью, со страхом и с любовью. Это не то, что эрос философа или его страсть к объективной истине; это именно та любовь, которая приемлет спасающую, и, следовательно, личностную истину. Прежде всего теолог предан

тому содержанию, которое он излагает. Его беспристрастность стала бы отрицанием самой природы этого содержания. Подход теолога - это подход «экзистенциальный»: он вовлечен в свое исследование и всем своим существованием, и своем конечностью, и своей тревогой, и своей самопротиворечивостью, и своим отчаянием, и теми целительными силами, которые действуют и в нем, и в его социальной ситуации. Серьезность всякого теологического постулата произ-водна именно от этих элементов существования. Короче говоря, теолог детерминирован собственной верой. Всякая теология предполагает, что теолог находится внутри теологического круга. А это противоречит открытости, бесконечности и изменчивости философской истины. Это отлично также и от того способа, посредством которого философ зависит от научного поиска. Теолог напрямую не связан с ученым (в том числе с историком, социологом, психологом). Теолог имеет с ними дело лишь постольку, поскольку его интересует философское содержание этих наук. Если же он отрекается от экзистенциальной позиции (как это и делали иные «эмпирические» теологи), то это заставляет его принимать такие положения, реальность которых не признает никто, - за исключением тех, кто разделяет экзистенциальные предпосылки якобы эмпирического теолога. Теология — это по необходимости экзистенциальная теология;
нет такой теологии, которая могла бы вырваться за пределы теологического круга.
Вторым пунктом расхождений между теологом и философом является различие их источников. Философ рассматривает реальность в целом для того, чтобы обнаружить в ней структуру реальности как целого. Он пытается проникнуть в структуры бытия посредством силы своей когнитивной функции и составляющих ее структур. Он допускает - и допущение это постоянно подтверждается наукой, — что существует тождество (или по крайней мере аналогия) между объективным и субъективным разу-
29

мом, между логосом реальности как целого и тем логосом, который действует в нем самом. Следовательно, этот логос — общий; всякое разумное сущее соучаствует в нем и пользуется им, когда задает вопросы и критически оценивает полученные ответы. Не существует такого отдельного места, где можно было бы обнаружить структуру бытия; не существует такого отдельного места, в котором можно было бы обнаружить категории опыта. Место для наблюдения — это всякое место; место, которое нужно занять, — это отсутствие всякого места: это чистый разум.
Теолог же, с другой стороны, должен смотреть именно туда, где проявляется то, что заботит его предельно, и должен находиться именно в том месте, где эти проявления его настигают и им овладевают. Источником его знаний является не универсальный логос, но тот Логос, который «стал плотью», то есть тот самый логос, который проявил себя в частном историческом событии. А тем проводником, посредством которого теолог воспринимает проявление логоса, является не общая рациональность, но церковь с ее традициями и с ее нынешней реальностью. В церкви он говорит об основании церкви. И говорит он потому, что охвачен силой ее основания и построенного на нем сообщества. Тот конкретный логос, который видит теолог, он воспринимает через веру и самоотдачу, а не через ту рациональную отстраненность, посредством которой философ рассматривает универсальный логос.
Третьим пунктом расхождения между философией и теологией является разница их содержания. Даже и говоря об одном и том же объекте, они говорят о разном. Философ имеет дело с категориями бытия в соотнесении со структурированным ими материалом. Он имеет дело с той причинностью, которая обнаруживает себя в физике или в психологии;
он анализирует биологическое или историческое время; он изучает как макро космическое (астрономическое), так и микрокосмическое пространство. Философ описывает эпистемологический субъект и взаимоотношения между личностью и обществом. Он

представляет характеристики жизни и духа в их взаимной зависимости или, наоборот, в их независимости друг от друга. Он определяет природу и историю в их взаимных ограничениях и пытается постичь онтологию и логику бытия и небытия. Можно привести бесконечное множество и других примеров. Все они отражают космологическую структуру философских утверждений. Теолог, со своей стороны, соотносит те же категории и понятия с поисками «нового бытия». Его утверждения носят сотериологический характер. Он рассматривает причинность в ее отношении к первопричине (prima causa'*') как основанию целой череды причин и следствий; он изучает время в его отношении к вечности, а пространство — в его отношении к экзистенциальной бездомности человека. Теолог говорит о самоотчуждении субъекта, о духовном центре личностной жизни и о сообществе как о возможном воплощении «Нового Бытия». Он соотносит структуры жизни с ее творческим основанием, а структуры духа — с божественным Духом. Он говорит о соучастии природы в «истории спасения» и о победе бытия над небытием. И в этом случае можно было бы привести бесконечное множество других примеров, причем все они выявят самое решительное расхождение между философией и теологией в отношении их содержания.
30

Расхождение между философией и теологией уравновешено столь же очевидным их сближением; пути к сближению идут с обеих сторон. Философ, подобно теологу, тоже «существует» и не может «перепрыгнуть» через конкретность своего существования и свою имплицитную теологию. Он обусловлен своей психологической, социальной и исторической ситуацией. И, подобно всякому человеческому сущему, он существует во власти предельной заботы независимо от того, осознает ли он ее в полной мере или нет, принимает он ее для себя и для других или нет. Нет такой причины, по которой даже и самый «научный» философ мог бы ее не принять, поскольку без предельной заботы его философии не хватало бы страстности, серьезности и творческого духа. Если посмотреть на историю философии, то в ней повсюду будут обнаруживаться такие идеи и такие системы, которые притязают на свою предельную значимость для человеческого существования. Время от времени философия религии открыто выражает стоящую за системой предельную заботу. Но гораздо чаще именно характер онтологических принципов или особые разделы системы (такие, например, как эпистемология, натурфилософия, политика, этика, философия истории и т.д.) гораздо больше способствуют раскрытию предельной заботы и таящейся в ней теологии. Каждый творческий философ является тайным (а иногда даже и явным) теологом. Он является теологом в той степени, в какой его экзистенциальная ситуация и его предельная забота формируют его философское видение. Он является теологом в той степени, в какой его интуиция универсального логоса структуры реальности как целого сформирована тем частным логосом, который открывается ему в его отдельном месте, обнаруживая ему смысл целого. Он является теологом в той степени, в какой частный логос активно воспринимается в пределах особого сообщества. Нет, пожалуй, ни одного исторически значимого философа, который не выказывал бы этих признаков теолога. Однако философ не посягает на то, чтобы стать теологом. Он хочет служить универсальному логосу. Он пытается отвернуться от своей собственной экзистенциальной ситуации (включая и свою предельную заботу) и занять такую позицию, которая была бы выше всех частных позиций, — позицию чистой реальности. Конфликт между стремлением стать универсальным и судьбой, обрекающей его на отдельность, характеризует существование всякого философа. Это и его бремя, и его величие. Подобное бремя несет и теолог. Вместо того чтобы отворачиваться от своей экзистенциальной ситуации (включая и свою предельную заботу), он поворачивается к ней лицом. И поворачивается он к ней не для того, чтобы ее признать, но для того, чтобы прояснить универсальную действительность, логосную структуру того, что заботит его

предельно. А это он может сделать лишь отстранившись от своей экзистенциальной ситуации и покоряясь универсальному логосу. Это обязывает его быть критичным по отношению к любому частному выражению его предельной заботы. Теолог не может утверждать какую-либо традицию и какой-либо авторитет иначе, как через «нет» и «да». И всегда остается вероятность того, что ему будет не по силам пройти весь путь от «нет» к «да». Он не может присоединить свой голос к стройному хору тех, кто живет в мире незыблемых истин. Теолог должен рисковать, зная, что он может ока-
31

заться и за пределами теологического круга. Именно поэтому благочестивые и влиятельные люди церкви относятся к нему с подозрением, хотя они и сами живут в зависимости от трудов тех теологов прошлого, которые были в такой же ситуации. Теология, коль скоро она служит не только конкретному, но и универсальному логосу, может стать камнем преткновения для церкви и демоническим искушением для теолога. Та отстраненность, которая потребна для честного теологического исследования, может нанести ущерб необходимой одержимости верой. Такая напряженность — это и бремя, и величие любого теологического исследования.

Присущий отношениям между философией и теологией дуализм расхождений и схождений приводит к двойному вопросу: неизбежен ли между ними конфликт и возможен ли их синтез? На оба этих вопроса следует ответить отрицательно: и конфликт между ними не неизбежен, и их синтез невозможен.

Конфликт предполагает наличие того общего основания, на котором ведется борьба. Но у философии и теологии никакого общего основания нет. Если теолог и философ вступают в борьбу, то борются они либо на философском, либо на теологическом основании. Философское основание - это онтологический анализ структуры бытия. Если теологу этот анализ необходим, то он должен либо позаимствовать его у философа, либо стать философом сам. Обычно он и делает и то, и другое. Если он вступает в сферу философии, то ему не избежать как конфликтов, так и альянсов с другими философами. Однако все это происходит на философском уровне. Теолог не имеет права выступать с какими-либо аргументами по поводу того или иного философского мнения во имя своей предельной заботы или на основании своего теологического круга. Он обязан аргументировать философское решение во имя универсального логоса и с той позиции, которая не является позицией, - с позиции чистого разума. Было бы несчастьем для теолога и мучением для философа, если бы в философской дискуссии теолог вдруг воззвал к какому-либо иному авторитету помимо чистого разума. Конфликты на философском уровне — это конфликты между двумя философами, одному из которых случилось быть теологом, но не конфликты между теологией и философией.

И тем не менее зачастую конфликты происходят на теологическом уровне. Теолог, таящийся в философе, сражается с теологом-профессионалом. И такое случается гораздо чаще, чем это представляется большинству философов. Коль скоро они вырабатывали свои понятия с честным намерением покориться универсальному логосу, то они неохотно признают те элементы своих систем, которые обусловлены существованием. Философы чувствуют, что такого рода элементы, даже если они и придают их творчеству колорит и направление, все-таки снижают его истинную ценность. В такой ситуации теолог должен сломить сопротивление философа, противящегося теологическому анализу своих идей. Для этого он может сослаться на историю философии, которая свидетельствует о том, что в каждом значительном философе экзистенциальная страсть (предельная забота) и рациональная сила (покорность универсальному логосу) едины и что истинная ценность философии зависит от слияния этих двух элементов в каждом понятии. Осмысление этой

ситуации является одновременно и осмыслением того факта, что два философа, одному из которых выпало быть теологом, могут друг с другом спорить и что два теолога, одному из которых выпало быть философом, тоже могут друг с другом спорить. Однако тут не может быть места конфликту между теологией и философией, поскольку общей основы для подобного конфликта нет. Философ может убедить, а может и не убедить философа-теолога. А теолог может обратить, а может и не обратить теолога-философа к вере. Однако ни в одном из этих случаев теолог как таковой не противостоит философу как таковому и наоборот. Следовательно, тут нет ни конфликта между теологией и философией, ни их синтеза — по той же самой причине, по которой тут не будет конфликта. Для этого нет общего основания.
Идея синтеза теологии и философии привела к мечте о «христианской философии». Термин этот амбивалентен. Им может обозначаться такая философия, экзистенциальным основанием которой является историческое христианство. В этом смысле всякая современная философия является христианской - даже и тогда, когда она гуманистическая, атеистическая и намеренно антихристианская. Ни один из философов, живущих внутри западнохристианс-кой культуры, не посмеет отрицать своей зависимости от этой культуры аналогично тому, как ни один греческий философ не мог бы скрыть своей зависимости от аполлоновско-дионисийской культуры — даже и в том случае, если он напрочь отвергал богов Гомера. Современное видение реальности и ее философский анализ отличны от тех, какими они были в дохристианские времена независимо от того, детерминированы ли они в своем существовании Богом горы Сион и Христом горы Голгофа. С реальностью встречаются по-иному; иным (в отличие от культурной ситуации Греции) становится и опыт— как по своей направленности, так и по своему наполнению. И никому не дано выпрыгнуть из этого «заколдованного» круга. Ницше, когда он попытался было это сделать, предвозвестил пришествие Антихриста. Но ведь и Антихрист зависит от Христа, против которого он восстает. Древним грекам, культурой которых так восторгался Ницше, не приходилось бороться с Христом; более того, сами того не сознавая, они готовили его пришествие посредством разработки как тех вопросов, на которые он дал ответ, так и тех категорий, в которых ответ этот мог быть выражен. Современная философия — это не языческая философия. Атеизм и антихристианство тоже нельзя считать языческими. Они являются антихристианскими в христианских терминах. Следы христианской традиции неизгладимы; им присущ character indelebilis19'. Даже и язычество нацистов не представляло собой реального возврата к язычеству (равно как и зверство — это не возврат к звериному состоянию).
Однако термин «христианская философия» зачастую употребляется и в другом смысле. Им пользуются для обозначения такой философии, которая рассматривает не универсальный логос, но предполагаемые или актуальные запросы христианской теологии. Делается это двумя способами: либо авторитеты церкви или их теологические интерпретататоры назначают одного из философов прошлого своим «философским святым», либо они требуют, чтобы современные философы занимались философией при особых условиях и с особой целью. В ебойх-случаях.фи-і СПЯ ' """".
2 Зак 35.40 Т!

лософский эрос убивается. Если Фома Аквинский официально объявляется философом Римской католической церкви, то в итоге для католических философов он перестает быть подлинным партнером в том философском диалоге, который продолжается веками. И если современных протестантских философов попросить принять идею личностности в качестве их наивысшего онтологического принципа только потому, что принцип этот наиболее

соответствует духу Реформации, то труд этих философов окажется ущербным. Ни на небе, ни на земле, ни за их пределами нет ничего такого, чему должен подчинить себя философ, - ничего, кроме универсального логоса бытия в том виде, в каком он являет себя ему в опыте. А если так, то идея «христианской философии» (в узком смысле преднамеренно христианской философии) должна быть отвергнута. Тот факт, что всякая современная философия выросла на христианской почве и несет в себе черты той христианской культуры, в которой она существует, не имеет ничего общего с самопротиворечивым идеалом «христианской философии».

Христианству не нужна «христианская философия» в узком смысле этого слова. Христианское утверждение о том, что логос, ставший конкретным в Иисусе как во Христе, является одновременно и универсальным логосом, включает в себя утверждение о том, что, где бы логос ни действовал, он действует в согласии с христианской Вестью. Никакая послушная универсальному логосу философия не может противоречить конкретному логосу — тому Логосу, который «стал плотью».

В. Организация теологии

Теология — это методическое изложение содержания христианской веры. Определение это действительно в отношении всех теологических дисциплин. А если так, то будет неразумным сохранять наименование «теология» за теологией систематической. Экзегетика и гомилетика столь же теологичны, как и систематика. А систематика может утратить свою теологичность так же легко, как и всякая другая дисциплина. Критерием всякой теологической дисциплины является то, каково ее отношение к христианской Вести - как к предмету предельной заботы или нет.

Напряженность между присущими христианской вере полюсами универсального и конкретного приводит к разделению теологического исследования на две группы дисциплин — на историческую и конструктивную. Предпосылкой этого было разделение Нового Завета на Евангелия (включая Деяния Апостолов) и Послания. И тем не менее примечательно, что в Четвертом Евангелии представлен полный сплав исторического и конструктивного элементов. Это свидетельствует о том, что в христианской Вести история теологична, а теология исторична. И все-таки соображения целесообразности делают разделение дисциплин на исторические и конструктивные неизбежным, поскольку в каждой из них присутствует своя, отличная от других, нетеологическая сторона. Историческая теология включает в себя историческое исследование, а систематическая теология - философскую дискуссию. Историк и философ

34

как сотрудники факультета теологии должны вместе выполнять теологическую задачу интерпретации христианской Вести, причем каждый должен действовать своими собственными познавательными средствами. Однако их сотрудничество одним этим не ограничивается. В каждый миг своей работы исторический теолог предполагает наличие систематической точки зрения; в противном случае он был бы историком религии, а не историческим теологом. Эта взаимная имманентность исторического и конструктивного элементов является одним из самых решительных отличий христианской теологии.

Историческая теология может быть подразделена на библейские дисциплины, на историю церкви и на историю религии и культуры. Те-ологи-библицисты склонны признавать вполне теологической лишь первую группу дисциплин, целиком исключая при этом дисциплины третьей группы. Даже Барт считает историю церкви всего лишь Hilfswissenschaft (вспомогательной наукой). Разумеется, это всего лишь систематически-теологическое утверждение и, если рассмотреть его в свете критических принципов, то оно окажется неверным, поскольку в каждой из этих трех групп теологический элемент сочетается с

нетеологическим. В библейские дисциплины включены многие нетеологические изыскания; может быть радикально теологичной интерпретация истории религии и культуры с точки зрения нашей предельной заботы. Оба эти утверждения истинны по отношению к истории церкви. Несмотря на базовое значение библейских дисциплин, было бы неоправданным исключать две остальные группы дисциплин из полного состава теологического цикла. Это подтверждается тем фактом, что все эти три группы тесно взаимозависимы. В некоторых своих аспектах библейская литература является разделом не одной только истории церкви, но еще и истории религии и культуры. Влияние небиблейских религий и культур на Библию и на церковную историю также слишком очевидно для того, чтобы его можно было отрицать (свидетельством чему служит, например, период между двумя Заветами). Критерием того, является ли дисциплина теологической или нет, служит не ее предполагаемое сверхприродное происхождение, но ее значимость для интерпретации нашей предельной заботы.

Придать систематической теологии организованный вид гораздо сложнее, чем теологии исторической. На вопрос об истине и на вопрос о целесообразности стоит ответить прежде, чем возникнет возможность адекватной организации. Первая проблема возникла из-за того, что присутствовавший в классической традиции раздел «естественной теологии»20" был заменен (окончательно это произошло во времена Шлейермахера) на общую и автономную философию религии. Но если «естественная теология» была, так сказать, преамбулой к теологии откровения, поскольку развивалась в свете последней и под ее контролем, то философия религии является независимой философской дисциплиной. Или, точнее сказать, философия религии является зависимой частью философского целого, но ни в коем случае не теологической дисциплиной. Шлейермахер эту ситуацию осознавал и потому говорил о положениях, которые теология заимствовала из «этики»9 (а этикой для него была философия культуры). Однако Шлейермахер не ответил на вопрос об отношении этой «заим-

35

ствованной» философской истины к истине теологической. Если философская истина находится вне теологического круга, то как она может детерминировать теологический метод? А если она находится внутри теологического круга, то она уже не автономна и у теологии нет необходимости ее заимствовать. Эта проблема волновала всех тех современных теологов, которые и не разделяли постулатов традиционно-докритической естественной теологии (как, например, католики и протестантские ортодоксы), но при этом и не отвергали ни естественную теологию, ни философию религии ради того, чтобы установить безраздельный авторитет теологии откровения (как, например, это делали неоортодоксальные теологи).

Решение этого вопроса, лежащее в основании настоящей системы и вполне объяснимое лишь средствами всей системы в целом, допускает философскую и теологическую критику естественной теологии в ее традиционном смысле. Допускает оно и неоортодоксальную критику общей философии религии как основы систематической теологии. В то же время делается попытка отдать должное и тем теологическим мотивам, которые стоят за естественной теологией и философией религии. В результате философский элемент вводится в структуру самой системы, где им пользуются как тем материалом, на основании которого можно ставить вопросы. А ответы на вопросы даются в теологических понятиях. Дилемма «естественная теология или философия религии» разрешается посредством выбора третьего — «метода корреляции» (см. ниже с. 63). Для организации систематической теологии это означает, что к сфере систематической теологии не принадлежит ни одна из специальных дисциплин, называемых «философией религии». Это, однако, не означает того, будто

проблемы, обычно включаемые в состав так называемой «философии религии», должны быть исключены из поля зрения теологии.
Вторая проблема, связанная с организацией систематической теологии, относится к положению апологетики. Современные теологи обычно отождествляют ее с философией религии, тогда как в традиционной теологии раздел естественной теологии включал в себя немало апологетического материала. Исключение этих двух методов приводит нас к необходимости принять другое решение. Один из вариантов решения представлен во втором разделе этой системы под названием «Апологетическая теология и керигма». Это свидетельствует о том, что систематическая теология — это «теология отвечающая». Она обязана отвечать на вопросы, имплицитно содержащиеся как в человеческой ситуации в целом, так и в особых исторических ситуациях. А если так, то апологетика является всеприсутствующим элементом, а не особым разделом систематической теологии. Применяемый в настоящей системе «метод корреляции» со всей очевидностью выражает решающее значение апологетического элемента в составе систематической теологии.
Это решение действительно и в отношении этического элемента систематической теологии. Этика была отделена от догматики сравнительно недавно — в период поздней ортодоксии, — и произошло это под влиянием современной философии. Положительным результатом этого стало значительное совершенствование теологической этики, а результатом отрицательным - неразрешимый конфликт с философской этикой.
36

Хотя в настоящее время при некоторых теологических факультетах и существуют высокопрофессиональные отделения христианской этики, уже наметилась тенденция к возвращению теологической этики в единство системы. Эта тенденция только усилилась после того, как представители неоортодоксального движения отвергли независимую теологическую этику. Всякая теология, в которой, как и в настоящей системе, подчеркивается экзистенциальный характер теологии, должна все время следовать этой тенденции до самого конца. Этический элемент является необходимым (а зачастую и доминирующим) элементом всякого теологического постулата. Даже и такие формальные постулаты, как критические принципы, указывают на принятое этическим индивидом решение относительно его «бытия или небытия». Учения о конечности и существовании или о тревоге и вине по своему характеру в равной степени и онтологич-ны, и этичны, а в таких разделах, как «Церковь» и «Христианин», этический элемент (социальный и личностный) является доминирующим. Это всего лишь примеры, которые показывают, что «экзистенциальная» теология предполагает наличие этики, которая существует в таком виде, что нет необходимости в создании особого раздела для этической теологии. И тем не менее соображения целесообразности могут и оправдывать сохранение кафедр христианской этики.
Третьим и самым важным элементом систематической теологии является элемент догматический. Долгое время догматикой называлась вся систематическая теология в целом. Догматика — это утверждение веро-учительной традиции для нашей нынешней ситуации. Слово «догматика» подчеркивает всю ту важность, которую для систематического теолога имеет сформулированный и официально признанный догмат. И в этом смысле такая терминология оправдана, поскольку теолог выполняет функцию церкви внутри церкви и для церкви. А церковь основана на таком фундаменте, охранительные постулаты которого даны в символах веры. Выражением этой функции изначально и служило само по себе слово «догмат». В позднеантичных греческих философских сообществах этим словом обозначались особые учения, принимавшиеся в качестве традиции той или иной особой школы. Догматами (dogmata) назывались характерные философские учения. В этом смысле у христианского сообщества тоже есть свои догматы. Однако в истории христианской мысли слово «догмат»

обрело другой смысл. Охранительная функция символов веры, служивших защитой от разрушительных ересей, сделала их принятие вопросом жизни и смерти христианства. Еретика считали демоническим врагом Христовой Вести. После того как при Константине Великом установилось полное единство церкви и государства, вероучительные законы церкви стали еще и гражданскими законами государства, а еретиков начали считать преступниками. Губительные последствия этой ситуации и демоническая деятельность государств и церквей (как католической, так и протестантской) против богословской честности и научной автономности дискредитировали слова «догмат» и «догматика» до такой степени, что теперь едва ли возможно восстановить их изначальный смысл. Это, конечно, не отменяет всей значимости сформулированных догматов для систематической теологии, однако делает невозможным употребление самого термина «догматика». «Систематическая
37

теология», включающая в себя апологетику, догматику и этику, кажется нам наиболее адекватным термином.

Организация теологической работы будет неполной, если в ее состав не будет включено то, что обычно именуется «практической теологией». Хотя Шлейермахер и превозносил ее, считая венцом теологии, однако практическая теология вовсе не является той третьей частью, которая существует в дополнение к исторической и систематической частям. Практическая теология - это та техническая теория, посредством которой две эти части применяются к жизни церкви. Техническая теория описывает те средства, которые адекватны для достижения заданной цели. А заданной целью практической теологии является жизнь церкви. И если учение церкви о ее природе и функциях является предметом систематической теологии, то практическая теология имеет дело с теми институтами, посредством которых актуализуется природа церкви и осуществляются ее функции. Практическая теология не рассматривает их с исторической точки зрения и не рассуждает о том, что происходило и продолжает происходить сейчас в церкви, но смотрит на них с утилитарно-технической точки зрения, задаваясь вопросом о наиболее эффективных способах действия. Если практический теолог изучает историю протестантского псалма, то он работает в области исторической теологии. И если он пишет очерк об эстетической функции церкви, то работает он в области систематической теологии. Но вот если он использует те материалы и принципы, которые были получены в результате его исторических или систематических исследований ради выработки предложений по поводу исполнения псалмов или оформления церковных зданий, то в этом случае он работает в области практической теологии. Именно утилитарно-техническая точка зрения и отличает практическую теологию от теоретической. Как это имеет место при всяком когнитивном подходе к реальности, и в теологии тоже возникает разделение знания на чистое и прикладное. Коль скоро современное мироощущение в противовес античному не наделяет чистое знание более высоким достоинством, чем техническим наукам, то и практическая теология в теологическом смысле не менее значима, чем теология теоретическая. И наконец, коль скоро происходит непрерывный взаимообмен знанием между чистой и утилитарно-технической его сферами во всех областях науки, то практическая и теоретическая теология тоже взаимозависимы. Это также вытекает из экзистенциального характера теологии, поскольку в состоянии предельной заботы различие между теорией и практикой стирается.

Организация практической теологии имплицитно содержится в учении о функциях церкви. Всякая функция является необходимым следствием природы церкви и, следовательно, той целью, ради которой существуют церковные институты как средства (какими бы неразвитыми они ни были). Каждая функция требует той практической дисциплины, которая бы интерпретировала, подвергала критике, преобразовывала существующие институты и

предлагала бы в случае необходимости установить новые. Сама по себе теология и является подобной функцией, а ее реальное воплощение в церковных институтах является одной из множества забот практической теологии.
38

Как у исторической и систематической теологии, так и у практической теологии тоже есть своя нетеологическая сторона. Для обсуждения тех церковных институтов, которые служат выражением жизни церкви, практический теолог должен обладать: 1) современным знанием об общих психологических и социологических структурах человека и общества; 2) практическим и теоретическим пониманием психологической и социологической ситуации отдельных групп и 3) знанием о культурных достижениях и проблемах в тех сферах, которые представляют для него особый интерес (образование, искусство, музыка, медицина, политика, экономика, общественная деятельность, массовая информация и т.д.). Таким образом, практическая теология может стать связующим звеном между христианской Вестью и человеческой ситуацией - как в целом, так и в частностях. Практическая теология может ставить перед систематическим теологом новые вопросы — вопросы, выдвигаемые культурной ситуацией того или иного времени. Практическая теология может подвигнуть исторического теолога к новым изысканиям с тех позиций, которые порождены актуальными потребностями его современников. Практическая теология может оградить церковь от традиционализма и догматизма, подвигнуть общество к серьезному восприятию церкви. Однако сделать все это можно будет лишь в том случае, если, объединившись с исторической и систематической теологией, практическая теология будет движима той предельной заботой, которая одновременно и конкретна, и универсальна.

Г. Метод и структура систематической теологии

8. Источники систематической теологии

Всякое методологическое размышление абстрагировано от того когнитивного процесса, в который актуально вовлечен человек. Методологическое осознание всегда следует за применением метода и никогда ему не предшествует. Об этом часто забывали во время нынешних дискуссий по поводу использования эмпирического метода в теологии. Приверженцы этого метода делают его чем-то вроде фетиша, надеясь, что он будет «работать» при любом когнитивном приближении к любому субъекту. В действительности же они обрели базовую структуру своей теологии прежде, чем подумали о том методе, который им предстоит использовать. А описанный ими метод может быть назван «эмпирическим» лишь искусственно и с большими натяжками. Нижеследующие методологические соображения служат для описания того метода, который мы актуально используем в настоящей системе. Поскольку метод произведен от проведенного прежде осмысления предмета теологии (то есть христианской Вести), то он и предваряет особо значимые положения системы. И за пределы этого круга нам не выйти. И неважно, каким именно является «метод корреляции» (предлагая этот термин, я его особо не акцентирую) - эмпирическим, конструктивным или ка-
39

ким-то другим: главное, чтобы он был действительно адекватен своему предмету.

Если задачей систематической теологии является объяснение содержания христианской веры, то сразу же возникают три вопроса: каковы источники систематической теологии; каков проводник их восприятия;

какова норма, детерминирующая использование этих источников? Самым первым ответом на эти вопросы должно быть — Библия. Библия — это изначальный документ о тех событиях, на которых основано христианство. И хотя это несомненно, ответ все-таки неполон.

Рассматривая вопрос об источниках систематической теологии, мы вынуждены отвергнуть утверждение неоортодоксальных библицистов о том, что Библия является единственным источником. Библейская Весть не поддавалась бы ни осмыслению, ни восприятию, если бы для этого уже не существовало предпосылок в культуре и религии человечества. Библейская Весть так и не стала бы Вестью для кого бы то ни было (включая и самих теологов), если бы не существовало опыта соучастия всей церкви и каждого христианина в отдельности. Если источником систематической теологии назвать «Слово Божие» (или «акт откровения»), то тогда следует подчеркнуть, что «Слово Божие» не ограничивается запечатленными в книге словами и что акт откровения — это не то «вдохновение», которое черпается из «книги откровений» (даже если книга эта и является документом окончательного «Слова Божия», осуществлением и критерием всех откровений). Библейская Весть охватывает собой нечто большее (и одновременно меньшее), чем библейские книги. А если так, то у систематической теологии есть и дополнительные источники помимо Библии.

И тем не менее Библия является базовым источником систематической теологии потому, что она представляет собой изначальный документ о тех событиях, которые легли в основание христианской церкви. Употребляя слово «документ» применительно к Библии, мы должны исключить из него юридические коннотации. Библия — это не юридически воспринятое, сформулированное и скрепленное печатью свидетельство о божественных «деяниях», на основе которого можно заявлять те или иные «претензии». Документальность Библии тождественна тому факту, что она содержит в себе изначальные свидетельства тех, кто соучаствовал в событиях откровения. Их соучастие было их откликом на те события, которые именно через этот отклик стали событиями откровения. Вдохновением авторов Библии был их восприемлющий и творческий отклик на те факты, которые потенциально могли стать фактами откровения. Вдохновением авторов Нового Завета было их приятие Иисуса как Христа, а вместе с ним — и того Нового Бытия, свидетелями которого они стали. Поскольку не существует откровения помимо того человека, который воспринимает его именно как откровение, то и акт восприятия является частью самого по себе события. Библия является одновременно и изначальным событием, и изначальным документом; она свидетельствует о том, частью чего она является.

Библейские данные как источник систематической теологии историческим теологом представлены методологически. Библейская теология во взаимодействии с другими дисциплинами исторической теологии рассматривает Библию в качестве базового источника систематической те-

40

ологии. Но совершенно неясно, каким именно образом это происходит. Библейский теолог (в той степени, в какой он является теологом, что предполагает наличие у него систематического взгляда) преподносит нам не сами по себе чистые факты: он преподносит нам теологически интерпретированные факты. Его экзегеза пневматологична (Духовна) или, как бы мы сказали сейчас, «экзистенциальна». О результатах своей философской и отстраненной интерпретации он говорит как о том, что заботит его предельно. Его подход к библейским текстам и филологичен, и благоговеен одновременно. При этом довольно трудно сохранять верность сразу двум этим подходам. Сравнение любого современного научного комментария «Послания к Римлянам» (такого, например, как у Додда, Сандея и Хедлама) с тем духовно-экзистенциальным толкованием, который дал ему Барт, наводит на мысль о непреодолимом расхождении между этими двумя методами. Все теологи (а особенно те, кто изучает систематическую теологию) этой ситуацией тяготятся. Систематической теологии потребна такая библейская теология, которая была бы истори-ко-критической безо всяких ограничений, но в то же время была бы и благоговейно-истолковывающей - с учетом того,

что она касается вопросов, которые являются делом предельной заботы. Это требование выполнимо, поскольку то, что заботит нас предельно, не связано ни с каким особым выводом исторических и филологических изысканий. Теология, которая зависит от предопределенных результатов исторического рассмотрения, привязана к чему-то обусловленному, но притязающему на безусловность, то есть к чему-то демоническому. А демонический характер любого требования, которое навязывается историку ради определенных результатов, обнаруживает себя в том, что его исследование перестает быть честным. Только предельная озабоченность тем, что реально предельно, и избавляет теолога от какой бы то ни было «освященной бесчестности». Именно это и открывает для него тот исторический критицизм, который и консервативен, и революционен. Только такое свободное историческое исследование в сочетании с предельной заботой и может открыть для систематического теолога Библию как его базовый источник.

Возникновение Библии является событием церковной истории - событием, которое принадлежит сравнительно поздней стадии ранней церковной истории. А если так, то систематический теолог, пользуясь Библией как источником, имплицитно пользуется и церковной историей как источником. Однако он должен это делать эксплицитно. Систематическая теология напрямую и определенно соотнесена с церковной историей. С этой точки зрения существует реальное различие между католической и протестантской позициями, и ни один систематический теолог не может отмахнуться от того решения, которое ему предстоит по этому поводу принять. Это решение легко принимать тем, кто связан авторитетом римско-католической церкви. Легко принять его и тем, кто верит в то, что протестантизм равнозначен радикальному библицизму и что этот радикальный библицизм является возможной теоретической позицией. Однако большинство теологов некатолических церквей не желают делать этого выбора. Для них очевидно, что радикально-библицистическая позиция - это позиция самообмана. Никому не по силам одним махом

41

преодолеть всю двухтысячелетнюю церковную историю и стать современником авторов Нового Завета (разве что в духовном смысле принятия Иисуса как Христа). Всякий, кто соприкасается с библейским текстом, в своем религиозном понимании его руководствуется тем пониманием, которое складывалось на протяжении всех предшествующих поколений. Даже и деятели Реформации зависели от той самой римско-католической традиции, против которой они протестовали. Они сталкивали одни элементы экклезиологической традиции с другими в надежде устранить те искажения, которые затронули всю традицию в целом, но они так и не «выскочили» (да и не могли «выскочить») из своей традиции, чтобы очутиться в той ситуации, которая была ситуацией Матфея и Павла. Реформаторы эту ситуацию осознавали. Осознавали ее еще и ортодоксальные систематизаторы их учения. А вот как прежние, так и настоящие представители евангелистического библицизма этого уже не осознавали, создав такую «библейскую» теологию, которая на деле зависит от определенных догматических процессов постреформаторской эпохи. При помощи исторических исследований можно легко продемонстрировать разницу между догматическими учениями большинства американских евангелистических церквей и изначальным смыслом библейских текстов. Церковную историю обойти невозможно, а если так, то как религия, так и наука ставят нас перед необходимостью честно и четко указать на связь между систематической теологией и экклезиологической традицией.

Для большинства некатолических теологов неприемлемо и подчинение систематической теологии решениям соборов и пап. Римско-католическая догматика пользуется лишь теми вероучительными традициями, которые обрели законную силу (defide) в качестве реальных источников систематической теологии. Тем самым догматически предполагается (с

последующей проверкой или без оной), что те учения, действительность которых гарантирована каноническим правом, сущностно согласуются с библейской Вестью. Задача систематического теолога - дать точную и вместе с тем полемическую интерпретацию постулатов defide. В этом-то и заключена причина догматической бесплодности римско-католической теологии в противовес как творческой силе ее литургики и этики, так и той огромной учености, которая была накоплена в сферах церковной истории, оставшихся свободными от догматических запретов. Для вселенского характера систематической теологии необычайно важно и то, что греко-православные богословы, хотя они и признают авторитет традиции, отказываются легализовать традицию папского авторитета. Это дает греко-православным богословам такие творческие возможности, которых лишены теологи католические. Протестантская теология во имя протестантского принципа (см. часть V, разд. II) протестует против отождествления нашей предельной заботы с каким-либо из созданий церкви, включая даже и библейские писания в той мере, в какой их свидетельство о том, что реально является предельной заботой, является еще и обусловленным выражением их собственной духовности. А если так, то протестантская теология способна использовать все данные церковной истории. Для интерпретации библейской Вести она может прибегать и к греко-православным, и римско-католическим, и к немецким, и к современным понятиям; она может пользоваться и теми решениями сектан-
42

тов, которые принимались в качестве протеста против официальной теологии, но это не связывает ее ни с одним из этих понятий и решений.
Особая проблема возникает в связи с тем, что актуально никому не по силам все эти данные осмыслить, поскольку принадлежность к той или иной деноминационной структуре действует в качестве осознанного или бессознательного принципа отбора. Это неизбежно, но это имеет и созидательную сторону. Тот экклезиологический и теологический климат, в котором воспитывался теолог (или в пользу которого он сделал потом свой личный выбор), порождает понимание через ощущение родственности. Без такого ощущения родственности невозможно экзистенциальное использование церковно-исторических данных. В конкретной жизни своей деноминации, в ее литургике и песнопениях, в ее проповедях и таинствах систематический теолог находит то, что заботит его предельно, то есть Новое Бытие во Иисусе как во Христе. А если так, то деноми-национная традиция является для систематического теолога важнейшим источником даже и в том случае, если он будет использовать ее в экуменическом духе.
Библия как источник становится доступной для систематического теолога посредством критической библейской теологии, сосредоточенной на предельной заботе. Аналогично этому и церковная история становится для систематического теолога доступной посредством историко-кри-тической истории христианской мысли, сосредоточенной на предельной заботе (раньше она именовалась «историей догмата»). Традиционный термин «догматика» подразумевает ту заботу, которую более современный термин не выражает. «История христианской мысли» может представлять собой и отстраненное описание тех идей, которые вырабатывались мыслителями-теологами на протяжении веков. Некоторые критические исследования по истории христианской мысли носят на себе следы именно такого подхода. Исторический теолог должен показать, что во все времена христианское мышление имело дело с вопросами предельной заботы и что именно потому оно и само является предметом предельной заботы. Систематической теологии потребна такая история христианской мысли, которая была бы написана с радикально-критической точки зрения, но в то же время была бы проникнута экзистенциальной заботой.

Более существенным по сравнению с вышеупомянутыми источником систематической теологии являются те данные, которые предлагаются историями религии и культуры. Их влияние на систематического теолога сказывается прежде всего и в том языке, которым он пользуется, и в том культурном воспитании, которое он получил. На формирование его духовной жизни влияет его личностная и социальная встреча с реальностью. Это находит свое выражение в языке, в поэзии, в философии, в религии и т.д. той культурной традиции, в которой теолог воспитывался и из которой он в каждый момент своей жизни черпает определенное содержание - как для своих теологических исследований, так и для всего прочего. Помимо этого неизбежного и непосредственного контакта с собственной культурой и религией систематический теолог связан с ними напрямую и многообразно. Он намеренно пользуется культурой и религией как средствами выражения; он обращается к ним для подтвер-
43

ждения собственных постулатов; он борется с ними как с противоречащими христианской Вести и, самое главное, он формулирует имплицитно содержащиеся в них те экзистенциальные вопросы, ответом на которые предполагает стать его теология.

Это непрерывное и никогда не прекращающееся использование содержания культуры и религии в качестве источника систематической теологии порождает следующий вопрос: «Каким образом это содержание стало доступным для использования параллельно тому методу, которым библейский теолог делает доступными данные библеистики, а историк христианской мысли - данные вероучения?» На этот вопрос не существует определенного ответа потому, что ни теологическая история религии, ни теологическая история культуры не получили теоретического осмысления и не были применены на практике.

Теологическая история религии должна была бы давать теологическую интерпретацию тех данных, которые возникли в результате исследования и анализа дорелигиозной и религиозной жизни человечества. Она должна была бы разработать мотивы и типы проявлений религиозности, показав, каким образом они вытекают из самой природы религиозной заботы и, следовательно, по необходимости дают о себе знать в любой религии, включая и христианство в той мере, в какой оно является религией. Теологическая история религии должна была бы указать и на демонические искажения и новые тенденции в мировых религиях, указав на предлагаемое христианством решение и подготовив путь для приятия христианской Вести приверженцами нехристианских религий. Кое-кто мог бы сказать, что теологическая история религии должна была бы развиваться в свете того миссионерского принципа, согласно которому Новое Бытие во Иисусе как во Христе является ответом на вопрос, имплицитно и эксплицитно задаваемый религиями человечества. Некоторые из тех данных, которые мы позаимствовали из теологической истории религии, присутствуют и в настоящей теологической системе.

Теологическая история культуры не может существовать в виде непрерывной исторической летописи (это же относится и к теологической истории религии). Она может быть лишь тем, что я бы называл «теологией культуры»'0, которая представляет собой попытку дать анализ теологии, стоящей за всеми выражениями культуры, — попытку обнаружить предельную заботу в основании философии, политической системы, художественного стиля или свода этических либо социальных принципов. Эта задача скорее аналитична, нежели синтетична, и скорее исторична, нежели систематична. Она представляет собой подготовку к работе систематического теолога. В настоящее время теология культуры постоянно формируется как нетеологами, так и (хотя и менее энергично) теологами. Она стала важной частью многих критических исследований современной ситуации в мире, культурного упадка Запада и достижений в отдельных отраслях. Теологический анализ неразрывно связан с историей

современной мысли, искусства, науки, общественных движений (в Германии это называется Geistesgeschichte, то есть «история духовной жизни»). Однако теологи могли бы выполнить эту задачу куда организованней. Под названием «теологии культуры» эту дисциплину можно было бы преподавать во всех теологических учебных заведениях (в виде,
44

например, теологической истории философии, искусства и т.д.). Относительно же метода такого теологического анализа культуры можно сказать следующее. Ключом к теологическому пониманию творения культуры является его стиль. Слово «стиль» заимствовано из сферы искусства, но оно применимо ко всем сферам культуры. Существует стиль мышления, стиль политики, стиль общественной жизни и т.д. Стиль эпохи выражает себя в культурных формах, в выборе объектов культуры, в позиции, которую занимает та или икая творческая личность, в присущих этой эпохе установлениях и обычаях. Умение «читать стили» является в той же мере искусством, как и наукой, и требует той религиозной интуиции, основой которой является предельная забота. Только тогда можно проникнуть в глубины стиля - на тот его уровень, где предельная забота осуществляет себя как движущая сила. Именно это и требуется от теологического историка культуры, который, осуществляя эту функцию, открывает для систематический теологии источник творчества.
Представленный обзор источников систематической теологии показал нам их практически неисчерпаемое богатство. Это и Библия, и история церкви, и история религии и культуры. Далее было показано, что это необозримое богатство источников неоднородно, и они отличаются друг от друга той степенью важности, которая соответствует более или менее опосредованному отношению к тому центральному событию, на котором основана христианская вера, то есть к появлению Нового Бытия во Иисусе как во Христе. Однако при этом мы и не задавали двух решающих вопросов, и не давали на них ответов - вопроса о том проводнике, посредством которого эти данные воспринимаются систематическим теологом, и вопроса о той норме, которой ему нужно руководствоваться для оценки этих источников.
9. Опыт и систематическая теология
Источники систематической теологии могут стать таковыми только для того, кто в них соучаствуют, то есть через опыт. Именно опыт и является тем проводником, посредством которого источники начинают «говорить» с нами и посредством которого мы можем их воспринимать. А если так, то вопрос об опыте становился центральным всегда, когда речь заходила о природе и методе теологии. Теологи ранней францисканской школы прекрасно осознавали то, что называется теперь «экзистенциальным» отношением к истине. Для них теология была практическим знанием, основанном на соучастии познающего субъекта в духовных реалиях: человек должен осязать и вкушать (haptus- прикосновение и gustus— вкус) то, с чем он имеет дело. Александр из Гэльса и Бонавентура21'были теологами строго «экспериментального» направления. Много труда они посвятили анализу природы специфически религиозного опыта как отличной от других формы опыта. В основе этих трудов лежал мистический августинианский принцип - принцип непосредственного осознания само-бытия, которое в то же время является и «само-истиной» (esse ipsum - verum ipsum). И хотя возобладало возглавляемое Фомой Аквинс-ким и Дунсом Скотом22'то доминирующее теологическое направление,
45

которое мистическую непосредственность ранних францисканцев заменило аналитической отстраненностью, однако августинианско-францис-канская традиция никогда не утрачивала своей силы. Принцип опытного познания был сохранен и действовавшими накануне и в период Реформации сектантскими движениями, во многом зависевшими от энтузиазма

францисканских радикалов. Такой евангелический энтузиаст, как Томас Мюнцер, обладал почти всеми характерными чертами того, что мы называем теперь «экзистенциальным опытом», включая и элементы тревоги и отчаяния, опыт «пограничных ситуаций» и опыт «бессмысленности». Но, с другой стороны, он обладал и экстатическим опытом Духовной силы, которая и подталкивала его к практическим решениям в личной и общественной жизни, и им руководила. Хотя победа экклези-ологического, или библейского, авторитета во всех континентальных церквах и подъем классической ортодоксии и подавили принцип опыта, но искоренить его они не могли никогда. Принцип опыта во всей своей силе был возрожден в континентальном пиетизме23', в англо-американском индепендентстве24', в методизме и в евангелизме. В этих своих формах он пережил эпоху Просвещения и нашел классическое теологическое выражение в теологическом методе Шлейермахера.
Ни одна современная теология не может избежать обсуждения опытного метода Шлейермахера (независимо от того, будет ли этот метод приниматься или отвергаться). Одной из причин настораживающих неудач неоортодоксальной теологии было полное неприятие ею метода Шлейермахера, что и привело к отрицанию достижений теологической мысли на протяжении двух последних столетий (одного столетия до Шлейермахера и одного — после). Ключевой вопрос современной теологии состоит в том, оправдано ли подобное отрицание (а если да, то до какой степени). Конечно, его нельзя было бы оправдать, если бы оно основывалось лишь на ошибочной интерпретации Шлейермахера. Однако суждения неоортодоксов имеют под собой нечто большее. Психологическая интерпретация знаменитого Шлейермахерова определения религии ошибочна и даже нечестна, хотя ее можно было бы с легкостью избежать. Когда Шлейермахер определяет религию как «чувство абсолютной зависимости», то под словом «чувство» он понимает непосредственное осознание чего-то безусловного в смысле августинианско-францисканской традиции. Эту традицию в ее религиозном аспекте он воспринял через полученное у «моравских братьев»25' воспитание, а в ее философском аспекте - через Спинозу и Шеллинга. Согласно этой традиции, «чувство» соотносилось не с психологической функцией, а с осознанием того, что трансцендентно интеллекту и воле, субъекту и объекту. Та «зависимость», о которой в своем определении говорил Шлейермахер, на христианском уровне была «телеологической» зависимостью — той зависимостью нравственного порядка, которая включает в себя свободу и исключает пантеистическую и детерминистскую интерпретацию опыта безусловного. Шлейермахерово «чувство абсолютной зависимости» было скорее ближе к тому, что в настоящей системе названо «предельной заботой об основании и смысле нашего бытия». Понимаемое именно так, это понятие становится недоступным для той критики, объектом которой оно обычно является".
46

Но, с другой стороны, критике должен быть подвергнут и тот метод, который использовал Шлейермахер в его Glaubenslehre («Христианская вера»). Все содержание христианской веры он пытался вывести из того, что он назвал «религиозным сознанием» христианина. Аналогичным образом и его последователи (а особенно представители лютеранской эр-лангенской школы, куда входили теологи Гофман и Франк) пытались создать целостную теологическую систему, содержание которой выводилось из опыта возрожденного христианина. Это оказалось иллюзией, что было отчетливо продемонстрировано системой Франка. Событие, на котором основано христианство (Франк назвал его «Иисус из Назарета»), не выводится из опыта; оно дано в истории. Опыт является не источником, из которого берется содержание систематической теологии, но тем проводником, посредством которого оно экзистенциально воспринимается.

Другая форма опытной теологии, не уязвимой для подобной критики, выросла из евангедистической американской христианской традиции. От континентальной теологии опыта она отличается своим альянсом с философским эмпиризмом и прагматизмом, представляя собой попытку создать «эмпирическую теологию» на основе чистого опыта в русле философских эмпириков. Что же касается метода систематической теологии, то тут все зависит от того смысла, в котором употребляется термин «опыт». Тщательный анализ современной философской и теологической полемики показывает, что употребляется он в трех смыслах: в онтологическом, в научном и в мистическом. Онтологический смысл понятия «опыт» является следствием философского позитивизма. В соответствии с этой теорией только позитивно данное является той единственной реальностью, о которой можно говорить осмысленно. А позитивно данное значит данное в опыте. Реальность тождественна опыту. Прагматизм Уильяма Джемса и отчасти Джона Дьюи26' выявляет тот философский мотив, который стоит за возвышением опыта до наивысшего онтологического уровня. Мотивом этим является отрицание раскола между онтологическим субъектом и онтологическими объектами, ибо, однажды возникнув, этот раскол уже не может быть преодолен; возможность познания не может быть объяснена, а единство жизни и ее процессов останется тайной. Динамический натурализм новейшей философии включает в себя и онтологическое понятие опыта, независимо от того, каким именно по своему акценту является этот натурализм - более реалистическим, более идеалистическим или более мистическим.

Если понимаемый в таком смысле опыт используется в качестве источника систематической теологии, то в теологической системе не может появиться ничего такого, что было бы трансцендентно опыту в целом. Божественное бытие в традиционном смысле из такой теологии исключается. Но поскольку, с другой стороны, опыт в целом не может быть предметом предельной заботы, то источником систематической теологии должен стать особый опыт или особое качество опыта в целом. Например, «процессы творения ценностей» (Уайтхед), «процессы единения» (Вимен), или «характер целостности» (Хокинг) могут быть названы особым религиозным опытом. И если это происходит, то можно получить представление о том, что представляет собой религиозный опыт. В противном случае никто бы и не распознал его в общем объеме опыта. А это

47

значит, что должен существовать и иной вид опыта, представляющий собой непосредственное соучастие в религиозной реальности и предшествующий всякому теологическому анализу реальности как целого. Именно такова актуальная ситуация. Те эмпирические теологи, которые пользуются онтологическим понятием опыта, свою теологию из этого опыта не выводят. Они выводят ее из их же соучастия в конкретной религиозной реальности, из их собственного религиозного опыта (если понимать опыт в мистическом смысле). А еще они пытаются обнаружить соответствующие элементы в совокупности опыта и ищут космологическое подтверждение их личностной религиозной жизни.

Такого рода эмпирическая теология, несмотря на присущий ее аргументации круговой характер, определенно способствовала развитию систематической теологии. Она продемонстрировала, что религиозные объекты не являются объектами среди других объектов, но представляют собой выражения тех или иных качеств или измерений нашего общего опыта. В этом пункте американская эмпирическая теология смыкается с континентальной феноменологической теологией (например, у Рудольфа Отто и Макса Шелера27'). Если вопрос «Что такое священное?» занимает людей больше, чем вопрос «Существует ли Бог?», то это значит, что мы имеем дело с таким направлением мысли, в котором прагматизм и феноменология смыкаются12.

Второе значение, в котором употребляется понятие «опыт», произ-водно от экспериментально подтвержденного опыта науки. Опыт (в этом смысле слова) составляет отчетливо выраженный мир. Такой опыт обозначает не данное как таковое, но то, что дано в его распознаваемой структуре. Этот опыт сочетает рациональные и перцептивные элементы и является результатом нескончаемого процесса экспериментирования и проверки. Некоторые эмпирические теологи пытались применить метод научного опыта к теологии, однако попытки эти не приводили и не могли привести к положительным результатам. Этому есть две причины. Во-первых, объект теологии (то есть наша предельная забота и ее конкретные выражения) не является объектом в рамках научного опыта в целом. Его не обнаружить ни посредством отстраненного наблюдения, ни посредством производных от такого наблюдения выводов. Он может быть обнаружен лишь в актах самоотдачи и соучастия. Во-вторых, он не может быть проверен научными методами верификации. Во время применения этих методов проверяющий субъект находится вне проверяемой ситуации. А если это отчасти невозможно (как это, например, имеет место в ядерной физике), то следствия этого факта включаются экспериментатором в расчеты. Объект теологии может быть верифицирован только через то соучастие, в котором производящий проверку теолог рискует собой в предельном смысле «быть или не быть». И это испытание никогда не кончается (даже если этой проверке и посвящена вся жизнь). Элемент риска будет оставаться всегда, делая невозможной экспериментальную верификацию во времени и в пространстве.
Это подтверждено результатами научно-экспериментальной теологии. Если эпистемологический анализ опыта приводит к возникновению таких всеобъемлющих понятий, как «космическая личность» (Брайтмен), «космический разум» (Будин) или «творческий процесс»
48

(Вимен),то эти понятия и не научны, и не теологичны. Они не научны, но онтологичны. Ими не описывается сущее помимо других сущих; они указывают на качество само-бытия. Это происходит не посредством научного эксперимента, но посредством того рассмотрения, в котором объединены научные и ненаучные элементы. С другой стороны, понятия эти нетеологичны. Разумеется, систематическая теология может и даже должна ими пользоваться. Но «космическая личность» и «творческий процесс» сами по себе предметами предельной заботы не являются. Они представляют собой лишь философские возможности экспериментального характера, но не религиозные необходимости. Они относятся к теории, а не к существованию. Если же они все-таки претендуют на религиозную значимость (а такова изначальная возможность любого онтологического понятия), то это ослабляет их научную функцию, и тогда их следует обсуждать в теологических терминах, считая их символическим выражением нашей предельной заботы. Научный опыт как таковой ни в коем случае не может служить основанием и источником систематической теологии.
Реальной проблемой опытной теологии является мистический опыт, или опыт соучастия. Это втайне подразумевается как онтологическим, так и научным понятием опыта. Без опыта соучастия ни опыт в целом, ни какой-либо определенный опыт не могут выявить ничего того, что имело бы отношение к нашей предельной заботе. Однако вопрос состоит в том, что именно выявляет опыт соучастия. Для деятелей Реформации опыт не был источником откровения. Божественный Дух, согласно Евангелию, сам о себе свидетельствует в нас. Никакие новые откровения Духом не даются. Ничто новое не опосредовано опытом действующей в нас Духовной силы. Но, с другой стороны, евангелический энтузиазм выводил из присутствия Духа новые откровения. Опыт человека, имеющего Дух, является источником религиозной истины, и, следовательно, систематической теологии. Буква Библии и учения церкви останутся всего лишь буквой и законом, если Дух не истолкует их

индивидуальному христианину. Предельным источником теологии является опыт в качестве вдохновляющего присутствия Духа.
Энтузиасты периода Реформации не принимали в расчет те Духовные опыты, которые трансцендировали христианскую Весть. Даже и тогда, когда вслед за Иоахимом Флорским28' они надеялись на наступление «третьего периода» в истории откровения, периода Духа, они все-таки не описывали его в качестве постхристианского периода. Дух — это Дух Сына, царствующего в течение второго периода, и Дух Отца, царствующего в течение первого периода. Третий период представляет собой трансформацию второго, который, однако, не претерпевал никаких сущностных изменений. Шлейермахер еще придерживался этой позиции, однако представители новейшей опытной теологии от нее уже отошли. Встреча с великими нехристианскими религиями, эволюционность мышления и характерная для прагматического метода открытость всему новому привели к тому, что опыт стал не только главным источником систематической теологии, но и тем неиссякаемым источником, откуда можно постоянно черпать новые истины. Открытость новому опыту, даже если он и протекает за пределами христианского опыта, — такова
49

теперь адекватная позиция теолога. Он больше уже не привязан к тому кругу, центром которого является событие «Иисус как Христос». Разумеется, в качестве теолога он по-прежнему действует внутри этого круга, хотя окружность его и растяжима, а центр может перемещаться. «Открытый опыт» является источником систематической теологии.
Восстав против такой концепции, неоортодоксы отступили на позиции Реформации, а представители евангелического библицизма - на позиции сектантов Реформации. И те и другие не согласны с тем, что религиозный опыт, выходящий за пределы христианского круга, может быть источником систематической теологии, причем неоортодоксы не согласны с тем, что этот опыт вообще может стать источником систематической теологии.
Если считать опыт тем проводником, посредством которого воспринимаются объективные источники, то это не дает теологу полагаться на возможный постхристианский опыт. Но это приводит и к отрицанию опыта как теологического источника. И, наконец, это подрывает доверие к тем опытам, которые, хотя и оставаясь внутри христианского круга, добавляют некоторые новые данные другим источникам. Христианская теология основана на том уникальном событии, которое именуется Иисусом Христом и которое, несмотря на присущую ему бесконечность смысла, остается этим событием и в качестве такового — критерием всякого религиозного опыта. Это событие дается в опыте, а не выводится из него. Следовательно, опыт воспринимает, а не созидает. Его созидательная сила сводится к преобразованию того, что ему дано. Однако преобразование это совершается непреднамеренно. Акт восприятия направлен на то, чтобы воспринимать и только воспринимать. Если преобразование совершается преднамеренно, то и восприятие оборачивается фальсификацией. Систематический теолог связан с христианской Вестью, которую он должен выводить из иных источников помимо его собственного опыта, соответствующего критерию нормы (см. следующий раздел). Это исключает всякую преднамеренную субъективность, но зато придает субъективности теолога такое же влияние, какое проводник оказывает на то, что им опосредуется. Проводник придает представляемому особый колорит и детерминирует интерпретацию того, что он воспринимает. В этой процедуре следует избегать двух крайностей: с одной стороны, влияние проводника (то есть опыта теолога) не должно быть столь малым, чтобы результатом стало не преобразование, а всего лишь повторение. Но, с другой стороны, оно не должно быть и столь значительным, чтобы результатом стало новое творение, а не преобразование. Если первая крайность преобладала в иные из прежних периодов истории христианской мысли, то вторая более

характерна для нашего времени. Предельной причиной этого изменения стало изменение теологического учения о человеке. Религиозный опыт человека может стать независимым источником систематической теологии только в том случае, если человек обретет единство с источником всякого религиозного опыта, то есть с Духовной силой в нем. Только в том случае, если его собственный дух и божественный Дух в нем станут одним целым, его опыт и сможет обрести характер откровения. Это единство имплицитно присуще современному учению о человеке. Однако, как реалистично подчеркивали деяте-
50

ли Реформации в их полемике с «энтузиастами», единство это не является фактом. Даже и святой должен прислушиваться к тому, что божественный Дух говорит его духу, поскольку и святой грешен. И через него тоже может произойти откровение, как происходило оно через пророков и апостолов. Однако откровение идет от него и к нему, но от него не исходит. Подлинное понимание человеческой ситуации разрушает всякую теологию, которая делает опыт независимым источником вместо того, чтобы считать его зависимым проводником систематической теологии.

10. Норма систематической теологии

Пока мы обсуждали вопрос об источниках и проводнике систематической теологии, оставался без ответа первостепенной важности вопрос -вопрос о том критерии, которому должны соответствовать как источники теологии, так и опосредующий опыт. Необходимость такого критерия сверхочевидна ввиду как разнообразия и обширности материала, так и неопределенности опосредующей функции опыта. Источники и проводник могут дать начало теологической системе только в том случае, если их использование определено нормой. Вопрос о норме христианского учения возник в истории церкви очень рано, и на него был дан как материальный, так и формальный ответ. Если говорить о материальной стороне, то церковь создала тот символ веры, который вместе с крещальной формулой исповедания Иисуса Христом (а это средоточие Символа веры)29'должен был содержать в себе и вероучительную норму. Если же говорить о формальной стороне, то церковь установила иерархию авторитетов (епископы, соборы. Папа), которым полагалось охранять норму от еретических искажений. Во вселенских церквах (римской, греческой30', англиканской) формальная сторона стала преобладать настолько, что потребность в материальной норме попросту отпала. А потому христианским учением считается то, которое провозгласила таковым церковь посредством ее официальных авторитетов. Именно поэтому организующий принцип отсутствует даже и в превосходно (но в иных аспектах) организованных схоластических системах. Именно поэтому традиция в конце концов была отождествлена с решениями пап (Тридентский собор31"). Именно поэтому Библия оказала столь незначительное влияние на последующее развитие догматики греческой и римской церквей. Вопрос о норме вновь стал в протестантизме ключевым тогда, когда церковные авторитеты утратили свое положение. Формальная и материальная нормы устанавливались не через преднамеренный выбор, но, как это бывало и в первохристианские времена, исходя из потребностей ситуации. Лютер прорвался через римско-католическую систему силой той материальной нормы, которую вслед за Павлом он назвал «оправданием верой», а также благодаря авторитету евангельской (и, особенно, Павловой) Вести. «Оправдание верой» и Библия в их взаимозависимости стали нормами лютеранской Реформации. В кальвинизме же оправдание все больше и больше заменялось предопределением, а взаимозависимость материальной и формальной норм все ослаблялась более буквали-
51

стским пониманием библейского авторитета. Однако и сама проблема, и способ ее разрешения оставались теми же.

Если посмотреть на церковную историю в целом с точки зрения выдвинутого реформаторами эксплицитного постулата о материальной норме, то аналогичные имплицитные нормы мы обнаружим во всех эпохах церковной истории. Если нормой ранней греческой церкви было избавление конечного человека от смерти и греха через воплощение бессмертной жизни и вечной истины, то для римской церкви нормой было спасение от вины и распада через актуальное и сакраментальное жертвоприношение Богочеловека. Для протестантизма Нового времени нормой был образ «синоптического» Иисуса, представляющего личностный и общественный идеал человеческого существования, а для современного протестантизма ей была пророческая весть о Царстве Божием в Ветхом и Новом Заветах. Эти символы были неосознанными или осознанными критериями того способа, которым систематическая теология обращалась со своими источниками и судила об опосредующем опыте теолога. Развитие этих норм представляет собой исторический процесс, который, несмотря на наличие множества сознательных решений, был в целом все-таки неосознанным. Он происходит во встрече и через встречу церкви с христианской Вестью. В каждом поколении встреча эта происходит по-разному, а в последующие периоды церковной истории различия становятся очевидными. Так и происходит становление нормы. Происходит это непреднамеренно, и ее возникновение является не результатом теологической рефлексии, но Духовной жизни церкви, коль скоро церковь — это «дом» систематической теологии: здесь и только здесь источники и нормы теологии существуют актуально. Здесь и только здесь опыт может стать проводником систематической теологии. Даже и тот, кто читает Библию в одиночестве, ни в коей мере не отделен от церкви. Он воспринимает ту Библию, которая собиралась и сохранялась церковью на протяжении столетий; он воспринимает ее через деятельность церкви или некоторых ее членов; он воспринимает ее в том виде, в каком она была интерпретирована церковью даже и в том случае, если интерпретация эта пришла к нему просто в качестве принятого перевода на его родной язык. Опыт систематического теолога формируется теми источниками, которые через него опосредованы. А самым конкретным и ближайшим из этих формирующих источников являются как та церковь, к которой принадлежит теолог, так и ее коллективный опыт. Таково его «рабочее место» как систематического теолога. Таковым оно, конечно, остается даже и в том случае, если он будет жить и действовать вопреки церкви, против нее протестуя. Протест — это тоже форма общения.

Норма, которую в настоящей системе мы принимаем в качестве критерия, может быть определена лишь с оговорками. Чтобы стать подлинной нормой, она должна быть не частным мнением теолога, но выражением встречи церкви с христианской Вестью. Пока трудно сказать, произошло ли это в данном случае.

Норма систематической теологии не тождественна тому «критическому принципу всякой теологии», который является отрицательным и охранительным, тогда как норма должна быть положительной и конст-

52

руктивной. Критический принцип абстрактен, а норма должна быть конкретной.

Критический принцип был сформулирован под давлением апологетической ситуации - ради предотвращения взаимного вмешательства теологии и других форм знания. Норма же должна быть сформулирована под давлением догматической ситуации современного протестантизма, для которого характерны отсутствие формального авторитета и поиск материального принципа. <

Те нормы систематической теологии, которые оказывались действенными в церковной истории, в содержательном плане друг друга не исключают, исключая друг друга лишь в акцентах. Норма, о которой будет говориться ниже, своими акцентами отлична и от той нормы, которая была установлена Реформацией, и от нормы современной либеральной теологии, хотя и она тоже претендует на то, что сохраняет ту же сущность и выражает ее в той форме, которая более адекватна как современной ситуации, так и библейскому источнику.

Не будет преувеличением сказать, что современный человек воспринимает нынешнюю ситуацию как ситуацию распада, вражды, саморазрушения, бессмысленности и всеобъемлющего отчаяния. Этот опыт выражен в искусстве и в литературе, воплощен в понятиях философии экзистенциализма, актуализирован в разного рода политических расколах и проанализирован в психологии бессознательного. Этот же опыт дал теологии новое понимание демонически-трагических структур личностной и общественной жизни. Порождаемый этим опытом вопрос уже не является, как во времена Реформации, вопросом о милосердном Боге и о прощении грехов. Не является он, как в ранней греческой церкви, и вопросом о конечности, о смерти и о грехе. Не является он и вопросом о личной религиозной жизни или о христианизации культуры и общества. Это вопрос о той реальности, в которой преодолевается самоотчуждение нашего существования, — о реальности примирения и воссоединения, о реальности творчества, осмысленности и надежды. Мы назовем такую реальность «Новым Бытием» - термином, предпосылки и импликации которого могут быть объяснены только исходя из системы в целом. Он основан на том, что Павел назвал «новым творением»32', имея в виду его силу преодолевать демонические расколы того «прежнего», что было в душе, в обществе и во Вселенной. Если христианскую Весть понимают как весть о «Новом Бытии», то тем самым дают ответ на вопрос, подразумеваемый как нашей нынешней ситуацией, так и всякой человеческой ситуацией.

Однако ответ этот недостаточен, поскольку он непосредственно приводит к следующему вопросу: «Где же проявляет себя это Новое Бытие?» Систематическая теология отвечает на этот вопрос так: «Во Иисусе Христе». Ответ это также содержит в себе те предпосылки и импликации, исследование которых и является главной целью системы в целом. Здесь можно сказать только одно — то, что эта формула вобрала в себя раннехристианскую крещальную формулу исповедания Иисуса Христом. Тот, кто является Христом, — это тот, кто несет с собой новый зон, новую реальность. Это — тот человек по имени Иисус, который в парадоксальном утверждении был назван Христом. Если бы не этот парадокс, то Новое Бытие было бы идеалом, а не реальностью, и, следовательно, так и не

53

стало бы ответом на вопрос, подразумеваемый нашей человеческой ситуацией.

Той материальной нормой систематической теологии, которой мы пользуемся в настоящей системе и которую мы считаем наиболее адекватной современной апологетической ситуации, является «Новое Бытие во Иисусе как во Христе». Если соединить эту норму с критическим принципом всякой теологии, то можно сказать, что материальной нормой сегодняшней систематической теологии является Новое Бытие во Иисусе в качестве нашей предельной заботы. Эта норма и является критерием для пользования всеми источниками систематической теологии.

Самый важный вопрос — это вопрос о том, каким образом эта норма соотнесена с базовым источником, с Библией. Если саму по себе Библию назвать нормой систематической теологии, то тем самым не будет сказано ничего конкретного, поскольку Библия представляет собой сумму религиозных текстов, которые писались, собирались и издавались в течение многих столетий. Лютер осознавал эту ситуацию таким образом, что это поставило

его выше большинства протестантских теологов. Он предложил такую материальную норму, в соответствии с которой можно было бы толковать и оценивать библейские тексты. Нормой этой стала Весть Христова, или «оправдание верой». В свете именно этой нормы он истолковал и оценил все библейские книги. Их нормативная ценность тождественна той степени, в которой они эту норму выражают, хотя, с другой стороны, сама эта норма от них производна. Библия может быть названа нормой систематической теологии только потому, что норма производна от Библии. Но производится она от Библии лишь во встрече церкви с библейской Вестью. Норма, выводимая из Библии, в то же время является и критерием использования Библии систематической теологией. Практически такой и была всегда позиция теологии. Ветхий Завет никогда не был непосредственно нормативным. Его мерили Новым Заветом, а влияние различных частей Нового Завета никогда не было одинаковым. Влияние Павла практически сошло на нет в после-апостольский период. Его место занял Иоанн. Чем в большей степени Евангелие понималось как «новый закон», тем большее значение обретали вселенские послания и соответствующие им синоптические эпизоды. Однако влияние Павла возвращалось вновь и вновь, причем его учение воспринималось или в консервативном духе (как у Августина), или в духе революционном (как у деятелей Реформации). Для протестантизма Нового времени характерно преобладание синоптических Евангелий над посланиями Павла и Иоанна; в наше время Ветхий Завет в его про-фетической интерпретации затмил даже и Новый Завет13. Библия как таковая никогда не была нормой систематической теологии. Нормой был принцип, выводимый из Библии во встрече между Библией и церковью.

Таким образом мы и получаем точку зрения на вопрос о каноничности библейских книг. Церковь завершила создание канона довольно поздно, и между христианскими церквами не существует согласия относительно числа книг, принадлежащих к библейскому канону. Если римская церковь приняла, а протестантские церкви отвергли апокрифические писания Ветхого Завета в качестве канонических книг, то в обоих случаях основой для этого послужили соответствующие нормы систематичес-

54

кой теологии. Лютер даже хотел исключить и другие тексты помимо апокрифов. На примере этой ситуации очевидно, что составу библейского канона присущ элемент неопределенности. Этим неоспоримо подтверждается различие, существующее между теологической нормой и Библией как тем базовым источником, от которого производна норма. Норма определяет каноничность книг, помещая некоторые из них в пограничную область (в ранней церкви это antilegomena33'). Именно Дух создал канон, и, подобно всем Духовным творениям, канон не может быть юридически и определенно зафиксирован. Частичная открытость канона является гарантией Духовности христианской церкви.

Отношение между Библией как базовым источником систематической теологии и выводимой из нее нормой предполагает новый подход к вопросу о нормативном характере церковной истории. Надо найти такой путь, который пролегал бы между римско-католическим обыкновением делать церковные постановления не только источником, но и актуальной нормой систематической теологии и, с другой стороны, между радикально-протестантским обыкновением лишать церковную историю не только ее нормативного характера, но даже и ее функции как источника (последнее уже обсуждалось). Нормативный характер церковной истории имплицитно заключен в том факте, что норма, хотя она и выводится из Библии, возникает во встрече церкви и библейской Вести. Подразумевается, что каждый период церковной истории, сознают это люди или нет, посредством его особой ситуации способствует установлению теологической нормы. Однако помимо этого церковные решения непосредственно нормативного характера не имеют. Систематический теолог не может

обосновывать действительность используемой им нормы ссылками на отцов церкви, на соборы, на символы веры и т.д. Возможность того, что все эти авторитеты заблуждались, должна отстаиваться протестантской теологией столь же радикально, как Рим отстаивает противоположное посредством своего учения о папской непогрешимости. Опосредованно нормативный характер церковных постановлений состоит в их функции сигнальных знаков, указывающих на те опасности для христианской Вести, которые однажды уже были преодолены с помощью подобных постановлений. Содержа в себе чрезвычайно серьезные предостережения, они предлагают теологу конструктивную помощь, хотя авторитарно и не определяют направление его работы. Он применяет свою норму к данным церковной истории независимо от того, кем именно была утверждена эта норма - более или менее значительными авторитетами.

Еще более опосредованным является то влияние, которое на формирование нормы систематической теологии оказывает истории религии и культуры. Влияние религии и культуры на норму систематической теологии заметно лишь постольку, поскольку встреча церкви с библейской Вестью отчасти обусловлена той религиозной и культурной ситуацией, в которой живет церковь. Нет причины отрицать или отвергать такого рода влияние. Систематическая теология сама по себе Вестью не является, и, коль скоро сама Весть находится вне нашей досягаемости и никогда нам не принадлежит (хотя сама она может нас настигнуть и нами завладеть), ее теологическая интерпретация является актом церкви и индивидов в

55

ней. А если так, то она религиозно и культурно обусловлена, и даже ее норма и критерий не могут претендовать на независимость от экзистенциальной ситуации человека. Попытки библицистов и ортодоксов создать «безусловную» теологию противоречат тому выверенному и непременному первому принципу неоортодоксального движения, что «Бог на небе, а человек на земле», который верен даже в том случае, если человек этот - систематический теолог. Ситуация «человек на земле» предполагает не только личные недостатки, но еще и то, что человек исторически обусловлен. Попытка теологов-неортодоксов не замечать этой приметы конечности является симптомом той религиозной самонадеянности, против которой те же самые теологи и борются.

Поскольку норма систематической теологии является результатом встречи церкви с библейской Вестью, ее можно назвать продуктом коллективного опыта церкви. Однако такое выражение опасно амбивалентно. Его можно понять в таком смысле, что коллективный опыт создает содержание нормы, хотя содержанием нормы является библейская Весть. И коллективный, и индивидуальный опыт является тем проводником, посредством которого Весть воспринимается, получает определенную окраску и интерпретируется. Норма создается в проводнике опыта. Но в то же время она является и критерием любого опыта. Норма судит того проводника, в котором она создается, - она судит слабость, прерывность и искаженность всякого религиозного опыта, хотя только через это непрочное посредство норма и может войти в существование.

11. Рациональный характер систематической теологии

Вопросы об источнике, проводнике и норме систематической теологии соотнесены с ее конкретно-историческим основанием. Однако систематическая теология не является исторической дисциплиной (как это ошибочно полагал Шлейермахер'4); это - конструктивная задача. Она не рассказывает нам о том, как воспринимали люди христианскую Весть в прошлом; скорее она пытается дать нам такую интерпретацию христианской Вести, которая соотносилась бы с нынешней ситуацией. В связи с этим встает следующий вопрос: «В какой мере систематической теологии присущ рациональный характер?» Конечно, разум должен

конструктивно использоваться для построения теологической системы. И тем не менее существовало и все еще существует множество сомнений и разногласий относительно роли разума в систематической теологии.
Первая проблема состоит в том, чтобы дать адекватное современному контексту определение понятию «рациональный». Пытаясь дать такое определение, мы неизбежно вступим в пространную дискуссию о разуме и его разнообразных структурах и функциях (часть I, разд. I). Но коль скоро провести такого рода дискуссию в нашем введении невозможно, нам необходимо сформулировать следующие предварительные положения. Присущий вере своего рода когнитивный элемент качественно отличен от того познания, которое свойственно технической, научно-исследовательской работе теолога. Этот элемент обладает всецело экзистенциальным, самоопределяющим и самоподчиняющим характером. Этот когнитивный
56

элемент присущ вере даже и самого неразвитого в интеллектуальном отношении человека. Всякий, кто сопричастен Новому Бытию, сопричастен и его истине. Кроме того, предполагается, что теолог должен не только соучаствовать в Новом Бытии, но и выражать его истину методологически. То, с помощью чего мы воспринимаем содержание веры, можно назвать «самотрансцендирующим», или экстатическим, разумом, тогда как средство, которым пользуется ученый-теолог, можно назвать «техническим» или формальным разумом. В обоих случаях разум не является источником теологии. Он не создает ее содержания. Экстатический разум - это разум, охваченный предельной заботой: предельная забота захватывает, переполняет и потрясает разум. Разум не создает объект предельной заботы посредством логических операций, как это ошибочно пытались сделать теологи посредством своих «аргументов в пользу существования Бога». Содержание веры завладевает разумом, а не создается «техническим» или формальным разумом теолога, как мы уже показали это в рассуждении о его источниках и его проводнике.
Однако ситуация не столь проста, какой она могла бы быть, если бы акт восприятия был чисто формальным актом, никак не влияющим на то, что воспринимается. Нет, это вовсе не тот случай. Содержание и форма, отдающее и воспринимающее соотносятся между собой куда диалек-тичнее, чем это может быть выражено словами. Здесь-то и возникает трудность, которая была выявлена еще тогда, когда мы давали определение теологической нормы. Выработка этого определения является делом личностного и общественного религиозного опыта и в то же время делом методологического суждения теолога. Теологическая норма одновременно и воспринимается экстатическим разумом, и вырабатывается разумом техническим. Традиционная и неоортодоксальная теологии в этом пункте друг с другом не расходятся. Амбивалентности не избежать до тех пор, пока мы имеем дело с теологией. Это и является одним из тех факторов, которые делают теологию «сомнительным» предприятием. Проблема может быть разрешена только в том случае, если формальный разум человека будет находиться в полной гармонии с его экстатическим разумом и если человек будет жить в полной теономии, то есть в полноте Царства Божия. Одна из тех базовых истин, о которых должна свидетельствовать теология, заключается в том, что и сама теология, как и всякий вид человеческой деятельности, не свободна от противоречий экзистенциальной ситуации человека.
И хотя проблема рационального характера систематической теологии не может быть разрешена окончательно, все-таки стоит сформулировать некоторые определяющие принципы.
Первым принципом, определяющим рациональный характер систематической теологии, является принцип семантический. Существуют слова, которые употребляются и в

философском, и в научном, и в разговорном языке. Если их использует теолог, то зачастую он предполагает, что их содержание выявляет ту область дискурса, к которой принадлежит тот или иной термин. Но происходит так далеко не всегда. Существуют такие термины, которые в течение многих веков усваивались теологией, хотя в то же время они сохраняли и свое религиозное, философское или другое значение. В этой ситуации теолог должен применять рациональ-
57

но-семантический принцип. Достижением схоластики было то, что она стала семантической «расчетной палатой» как для теологии, так и для философии, меж тем как недостатком, а иногда и позором современной теологии является то, что ее понятия остаются непроясненными и амбивалентными. К этому, однако, можно добавить, что хаотическое состояние философской и научной терминологии делает эту ситуацию более или менее неизбежной.

Принцип семантической рациональности не следует смешивать с попыткой создания панматематического формализма. В сфере духовной жизни слова не могут быть сведены к математическим знакам, а предложения - к математическим уравнениям. Сила тех слов, которыми обозначаются духовные реальности, заключена в их коннотациях. Стоит эти коннотации устранить, как от них не останется ничего, кроме мертвых костей, лишенных смысла в какой бы то ни было области. В таких случаях логические позитивисты совершенно справедливо отвергают эти слова, за которыми ничего не стоит. Когда теология использует такой термин, как «Дух», в нем присутствуют те коннотации, которые указывают на философские и психологические понятия духа, на то волшебное мировидение, где дыхание и дух тождественны, на мистико-аскетичес-кий опыт восприятия Духа в противоположность материи или плоти, на религиозный опыт божественной силы, овладевающей сознанием человека. Принцип семантической рациональности требует не того, чтобы эти коннотации были исключены, но того, чтобы главный акцент вырабатывался через его соотнесение с коннотациями. Таким образом, «Дух», например, должен быть соотнесен с «духом» (со строчной буквы), причем примитивно-магический смысл необходимо исключить, а мистические коннотации следует обсуждать в соотношении с коннотациями пер-соналистскими и т.д.

Другим примером является термин «Новое Бытие». «Бытию» присущи коннотации метафизического и логического характера; ему присущи и мистические импликации в том случае, когда это понятие соотносится с Богом как с само-бытием. «Новое» в сочетании с «Бытием» имеет такие коннотации, как созидательность, возрождение, эсхатология. Эти элементы смысла присутствуют всегда, когда появляется такой термин, как «Новое Бытие». Принцип семантической рациональности включает в себя требование того, чтобы все коннотации слова были бы сознательно соотнесены друг с другом и центрированы вокруг контролирующего смысла. Если употребляется слово «история», то разные уровни научного смысла истории в этом случае гораздо очевиднее, чем в двух предыдущих примерах. Однако специфически-современное акцентирование истории как явления прогрессивного, специфически-профетическое акцентирование Бога как действующего посредством истории и специфически-христианское акцентирование исторического характера откровения объединены со смыслами научными всегда, когда история рассматривается в теологическом контексте. Эти примеры убеждают в том огромном значении, которое имеет для систематического теолога принцип семантической рациональности. А еще они свидетельствуют о том, что принцип этот применять нелегко: трудность тут заключается в том, что всякий значимый теологический термин пронизывает сразу несколько
58

смысловых уровней, каждый из которых придает теологическому смыслу что-то свое. Семантическая ситуация делает очевидным тот факт, что язык теолога не может быть священным языком или языком откровения. Теолог не может ограничиться библейской терминологией или языком классической теологии. Ему неизбежно приходится употреблять философские понятия даже и тогда, когда он пользуется лишь языком Библии. И уж тем более ему не избежать их, если он пользуется только словами из лексикона Реформации. Следовательно, теолог мог бы использовать философские или научные термины всякий раз, когда, по его мнению, они будут полезны для выполнения его задачи разъяснять содержание христианской веры. При этом он должен стремиться и к семантической ясности, и к экзистенциальной чистоте. Ему следует избегать как концептуальной амбивалентности, так и возможного искажения христианской Вести теми антихристианскими идеями, которые вторгаются под видом философских, научных или поэтических терминов.

Второй принцип, определяющий рациональный характер теологии, -это принцип логической рациональности. Прежде всего он относится к тем структурам, которые детерминируют всякий осмысленный дискурс и которые сформулированы в такой дисциплине, как логика. Теология в такой же степени зависит от формальной логики, как и всякая другая наука. И это положение должно сохраняться вопреки как философским, так и теологическим возражениям.

Философское возражение против того всеобъемлющего контроля, который осуществляет формальная логика, делалось во имя диалектического мышления. В диалектике «да» и «нет», утверждение и отрицание требуют взаимного наличия. А вот в формальной логике они друг друга исключают. И тем не менее реального конфликта между диалектикой и формальной логикой не существует. Диалектика следует за движением мысли или движением реальности через «да» и «нет», хотя и описывая это в логически правильных терминах. Одно и то же понятие всегда употребляется в одном и том же смысле, а если значение понятия изменяется, то диалектик логически правильно описывает ту внутреннюю необходимость, которая ведет к превращению старого в новое. Формальная логика не была нарушена, когда для описания тождества бытия и небытия Гегель демонстрировал абсолютную пустоту «чистого бытия» в рефлективном мышлении. Формальная логика не была нарушена и тогда, когда в догмате Троицы божественная жизнь описывалась как троичность в составе единства. Учение о Троице отнюдь не утверждает того логического абсурда, согласно которому три — это один, а один — это три; нет, тут в диалектических терминах описывается внутреннее движение божественной жизни как вечное отделение от себя и возвращение к себе. От теологии не ждут того, чтобы она признавала бессмысленные словосочетания, то есть изначальные логические противоречия. Диалектическое мышление не находится в конфликте со структурой мышления, но оно преображает ту статичную онтологию, которая стоит за логической системой Аристотеля и его последователей, делая ее онтологией динамической — в основном под влиянием тех волюнтаристских и исторических мотивов, которые коренятся в христианской интерпретации

59

существования. Эта перемена в онтологии открывает новые горизонты для тех, перед кем стоит логическая задача описания и интерпретации структуры мышления. В новой плоскости встает и вопрос сб отношении структуры мышления к структуре бытия.

Теологическая диалектика не нарушает принципа логической рациональности. Это верно и в отношении тех парадоксальных постулатов, которые существуют в религии и теологии. Когда Павел указывает на свое собственное положение апостола и на положение всех христиан вообще, он описывает это при помощи череды парадоксов (II Послание к

Коринфянам), вовсе не предполагая при этом сказать нечто алогичное. Нет, его цель - дать адекватное, удобопонимаемое, а потому и логичное выражение бесконечного множества напряженностей христианского существования. И когда Павел говорит о парадоксе оправдания грешника (в формулировке Лютера это simul peccator etJustus), и когда Иоанн говорит о Логосе, ставшем плотью (позже это было выражено в парадоксах символа веры Халкидонского собора34"), то ни тот, ни другой не стремились допускать логические противоречия15. Им хотелось выразить убеждение в том, что божественное действие трансцендентно всем возможным человеческим ожиданиям и всем необходимым человеческим приготовлениям. Оно всему этому трансцендентно, но оно не разрушает конечный разум, поскольку Бог действует посредством Логоса, который является трансцендентным и трансцендирующим источником ло-госной структуры мышления и бытия. Бог не уничтожает выражений своего собственного Логоса. Термину «парадокс» следует дать тщательное определение, а языком парадоксов нужно пользоваться обдуманно. «Парадоксальный» — значит существующий «вопреки мнению», то есть вопреки мнению конечного разума. Парадокс указывает на тот факт, что в действиях Бога конечный разум замещается, но не уничтожается. Парадоксом этот факт выражается в таких терминах, которые логически не противоречивы, хотя, как предполагается, они и указывают за пределы той сферы, к которой применим конечный разум. Об этом свидетельствует и то экстатическое состояние, в котором возникают все библейские и классические теологические парадоксы. Путаница начинается тогда, когда эти парадоксы низводятся до уровня подлинных логических противоречий и когда от людей требуют жертвовать разумом для того, чтобы принять эти бессмысленные словосочетания в качестве божественной мудрости. Однако христианство ни от кого не требует такого рода интеллектуальных «добрых дел» подобно тому, как не требует оно и никаких натужных «дел» практического аскетизма. В конечном счете в христианской Вести существует только один подлинный парадокс — явление того, что преодолевает существование в условиях существования. Воплощение, искупление, оправдание и т.д. имплицитно содержатся в этом парадоксальном событии. И вовсе не логическое противоречие делает его парадоксом, но тот факт, что оно трансцендентно всем человеческим ожиданиям и возможностям. Оно врывается в контекст опыта или реальности, но оно не может быть производным от них. Принять этот парадокс — это значит принять не абсурд, но состояние схваченности силой того, что врывается в наш опыт свыше. Парадокс в религии и теологии не находится в конфликте с принципом логической рациональности. Парадокс тоже логичен.
60

Третий принцип, которым определяется рациональный характер систематической теологии, — это принцип методологической рациональности. В соответствии с ним подразумевается, что теология следует методу, то есть определенному способу выводить и утверждать ее предположения. Характер этого метода зависит от многочисленных нерациональных факторов (см. гл. I35'), однако после того, как этот метод принимается, ему нужно следовать рационально и последовательно. Окончательным выражением последовательности применения методологической рациональности является теологическая система. Если название «Систематическая теология» хоть как-то оправдано, то систематическому теологу не следовало бы бояться системы. Функция систематической формы состоит в том, чтобы служить гарантией последовательности когнитивных утверждений во всех сферах методологического знания. В этом смысле иные из самых непримиримых противников системы оказываются более систематичными, если судить по всей совокупности их заявлений. Зачастую случается так, что именно критики систематической формы выражают особое нетерпение, когда обнаруживают непоследовательность в мышлении кого-то другого.

Но, с другой стороны, нетрудно обнаружить провалы даже и самой выверенной системы, поскольку жизнь то и дело прорывает оболочку систематической формы. Можно сказать, что проверенный на опыте фрагмент жизни и мировидение всякой системы извлекаются из нее с конструктивной целью, чтобы заполнять ими те сферы, в которых нет ни жизни, ни мировидения. Можно утверждать и обратное: то, что в каждом фрагменте имплицитно присутствует еще не объясненная система. Внушительная система Гегеля была построена на его же ранее разработанных фрагментарных положениях о диалектике жизни, включая диалектику религии и государства. «Полнокровность» его системы (равно как и ее неоценимые исторические последствия) коренилась именно в этой фрагментарности его мировидения, тогда как более поздние, уже чисто логические его построения очень скоро устарели. Многие фрагменты Ницше кажутся неизменно противоречивыми, хотя в каждом из них имплицитно присутствует та система, демоническая сила которой проявилась в XX столетии. Фрагмент — это имплицитная система, а система - это эксплицитный фрагмент.
Систематическую форму часто критиковали с трех точек зрения. Во-первых, на нее нападали те, кто не видел разницы между «системой» и «дедуктивной системой». Примеры из истории науки, философии и теологии доказывают, что попытки применить дедуктивную систему где бы то ни было (за исключением математики) предпринимались крайне редко. Одна из таких попыток была предпринята Спинозой, который выработал свою «Этику» more geometrico [геометрическим методом]. Возможность применения дедуктивной системы была рассмотрена (хотя и не воплощена) Лейбницем, предлагавшим ввести mathesis universalis [обобщенная математика], чтобы описать мироздание в математических терминах. Те представители классической физики, которые создавали свои принципы индуктивно, пытались быть дедуктивно систематическими, хотя и на сей раз тоже в математических терминах. За исключением Рай-мунда Луллия36" никто из теологов никогда и не пытался создать дедуктивную систему христианской истины. В силу экзистенциального харак-
61

тера христианской истины такого рода попытка обернулась бы противоречием в терминах. Система — это совокупность, состоящая из последовательных, но не из выводимых утверждений.
Второе обвинение в адрес систематиков строилось на том, что системность якобы является преградой на пути дальнейших исследований. В основе этого ощущения лежит мощное сопротивление ученых, которые начиная со второй половины XIX века заявляли свой решительный протест против натурфилософии романтиков. Теперь этот протест уже утратил свою силу и потому не может определять ни нашего отношения к научным достижениям натурфилософии (если иметь в виду, например, учение о человеке и психологию бессознательного), ни нашего отношения к систематической форме во всех сферах познания. Это уже исторический факт, что великие системы по меньшей мере так же способствовали научным исследованиям, как и препятствовали им. Система придает смысл совокупности фактических или рациональных постулатов, выявляя их импликации и их последствия. Даже если абстрагироваться от такого вот общего мировоззрения и от тех трудностей, которые сопряжены с его применением, то все равно появятся новые вопросы. Позитивные и негативные последствия «системы» для эмпирического исследования по меньшей мере друг друга уравновешивают.
Те, кто нападает на систематику с третьей стороны, движимы в основном эмоциями. Система кажется им неким подобием тюрьмы, в которой душатся всякие творческие проявления духовной жизни. Этим людям представляется, будто, приняв систему, мы тем самым лишаем себя возможности «рисковать» в сфере мысли. Однако история показывает, что это вовсе не так. Из великих древнегреческих философских школ выходило множество таких учеников,

которые сохраняли свой творческий потенциал и в рамках школы. Принимая ту систему, которая была основой той или иной школы, они в то же время видоизменяли идеи ее основателя. То же самое происходило и в теологических школах XIX века. История человеческой мысли была и все еще остается тождественной истории великих систем. Рассуждение о систематическом характере систематической теологии и о ее методологической рациональности мы завершим установлением различия между тремя терминами. Система занимает промежуточное место между суммой и очерком. Сумма эксплицитно занимается всеми актуальными и многими потенциальными проблемами. Очерк эксплицитно рассматривает лишь одну актуальную проблему. Система изучает некую совокупность актуальных проблем, требующих разрешения в особой ситуации. В средние века жанр суммы преобладал, хотя он никоим образом и не был исключительным. В начале Нового времени преобладающим стал жанр очерка, хотя и систематическое направление тоже никогда не уходило в прошлое. Нынешняя же наша потребность в систематической форме определяется хаотическим состоянием теперешней духовной жизни и невозможностью создания суммы.
62

12. Метод корреляции

Принцип методологической рациональности подразумевает, что и систематическая теология, как и всякое научное рассмотрение реальности, тоже следует методу. Метод (или, в буквальном переводе с греческого, обходной путь) — это такое средство, которое должно быть адекватным изучаемому предмету. Адекватность или неадекватность метода определяется не априорно; она постоянно определяется в самом процессе познания. Метод и система детерминируют друг друга. Следовательно, нет такого метода, который мог бы притязать на адекватность любому предмету. Методологический «империализм» так же опасен, как и империализм политический; и ему тоже приходит конец тогда, когда против него восстают независимые элементы реальности. Метод не является «просто западней», в которую попадается реальность, поскольку метод является элементом самой реальности. По крайней мере в одном из своих аспектов описание метода является описанием важнейшего качества того объекта, к которому этот метод прилагается. Само по себе когнитивное отношение, даже и совершенно отделенное от какого бы то ни было особого акта познания, обнаруживает нечто такое, что присуще как познающему субъекту, так и познаваемому объекту в их отношении друг к другу. Когнитивное отношение в физике обнаруживает математический характер объектов как в пространстве, так и во времени. Когнитивное отношение в биологии обнаруживает структуру (Gestalt) и спонтанно проявляющийся характер объектов в пространстве и времени. Когнитивное отношение в историографии обнаруживает как индивидуальный, так и соотносимо-ценностный характер объектов как во времени, так и в пространстве. Когнитивное отношение в теологии обнаруживает экзистенциальный и трансцендирующий характер основания объектов во времени и в пространстве. Следовательно, ни один метод не может быть разработан без априорного знания о том объекте, к которому он применяется. Для систематической теологии это означает, что ее метод выводится из априорного знания о той системе, которая должна быть построена с помощью этого метода.

Систематическая теология пользуется методом корреляции. Так было всегда — когда более, а когда менее осознанно, хотя нужно пользоваться им сознательно и открыто (особенно если должна преобладать апологетическая точка зрения). Метод корреляции объясняет содержание христианской веры через экзистенциальные вопросы и теологические ответы в их взаимозависимости.

Термин «корреляция» может употребляться в трех смыслах. Во-первых, он может обозначать соотносимость различных информационных рядов (как, например, в статистических таблицах). Во-вторых, он может обозначать логическую взаимозависимость понятий (как, например, в полярных отношениях). И наконец, он может обозначать реальную взаимозависимость вещей или событий в структурных целостностях. Если этот термин используется в теологии, то каждое из этих трех значений тут важно и употребимо. Существует корреляция как соответствие между религиозными символами и тем, что именно они символизируют. Существует корреляция в логическом смысле — корреляция между теми по-

63

нятиями, которыми обозначается человеческое, и теми, которыми обозначается божественное. Существует корреляция и в фактическом смысле — корреляция между предельной заботой человека и тем, чем именно он предельно озабочен. Первый смысл понятия «корреляция» относится к центральной проблеме религиозного знания (часть I, разд. I). Второй смысл понятия «корреляция» детерминирует постулаты о Боге и мире: такова, например, корреляция бесконечного и конечного (часть II, разд. I). Третий смысл корреляции определяет соотношение божественного и человеческого в религиозном опыте16.

Использование коррелятивного мышления в теологии в третьем смысле вызвало протест теологов (таких, например, как Карл Барт), опасавшихся того, что любая разновидность корреляции божественного и человеческого делает Бога частично зависимым от человека. И хотя Бог с присущим ему свойством «бездны»'7 никоим образом не зависит от человека, однако в своих самопроявлениях человеку Бог зависит от того способа, которым человек эти проявления воспринимает. Это остается верным даже и тогда, когда человек придерживается учения о предопределении, согласно которому этот способ восприятия установлен Богом заранее и совершенно независим от человеческой свободы. Отношение божественного и человеческого (и, следовательно, понятие о Боге и человеке как о субъектах этого отношения) меняется от этапа к этапу истории откровения и от этапа к этапу личностного развития каждого человека. Существует взаимозависимость между понятием «Бог для нас» и понятием «мы для Бога». Гнев Божий и милость Божия не противопоставлены друг другу в «сердце» Божием (Лютер), в глубине его бытия, хотя в самом отношении между божественным и человеческим они друг другу противопоставлены. Взаимоотношение божественного и человеческого является корреляцией. «Встреча божественного и человеческого» (Эмиль Бруннер37') означает для обеих сторон нечто реальное. Это и есть актуальная корреляция в третьем смысле этого термина.

Отношение божественного и человеческого является корреляцией также и в его когнитивной стороне. Символически говоря, Бог отвечает на вопросы человека, а человек задает свои вопросы под влиянием полученных от Бога ответов. Теология формулирует те вопросы, которые имплицитно присущи человеческому существованию, и теология формулирует те ответы, которые имплицитно присущи божественному самопроявлению под влиянием вопросов, имплицитно присущих человеческому существованию. Так и образуется круг, двигаясь по которому человек приходит к той точке, где вопрос и ответ уже не отделимы друг от друга. Однако эта точка не является моментом во времени. Она принадлежит сущностному бытию человека, единству его конечности и той бесконечности, в недрах которой он был сотворен (см. часть II) и от которой он отделился (см. часть III). Признаком как эссенциального единства конечного человека от своей бесконечности, так и экзистенциального отделения от нее является его способность вопрошать о том бесконечном, к которому он принадлежит: тот факт, что он должен об нем вопрошать, указывает на то, что человек от него отделен.

Ответы, имплицитно присущие событию откровения, имеют смысл лишь постольку, поскольку они коррелируют с теми вопросами, которые
64

относятся ко всему нашему существованию в целом, — с экзистенциальными вопросами. Только те, кто пережил шок от осознания своей пре-ходящести, испытывал тревогу от осознания своей конечности и ощущал угрозу небытия, — только они и могут понять, что значит Бог. Только те, кто постиг на опыте всю трагическую амбивалентность нашего исторического существования и дал исчерпывающий ответ на вопрос о смысле существования, — только они и могут понять, что значит символ Царства Божия. Откровение отвечает на те вопросы, которые задавались и будут задаваться всегда, потому что вопросы эти - это «мы сами». Человек — это вопрос, который он задает о самом себе еще до того, как какой бы то ни было вопрос формулируется. А если так, то нет ничего удивительного в том, что фундаментальные вопросы были сформулированы еще на самых ранних этапах истории человечества. Об этом свидетельствует всякий анализ данных мифологии'8. Неудивительно также и то, что подобные вопросы возникают и в раннем детстве, как об этом свидетельствует любое наблюдение за детьми. Быть человеком — значит задавать вопрос о собственном существовании и жизни под влиянием тех ответов, которые на этот вопрос даются. И, наоборот, быть человеком — значит получать ответы на вопрос о собственном существовании и вопрошать под влиянием полученных ответов.
Используя метод корреляции, систематическая теология поступает следующим образом: она анализирует ту человеческую ситуацию, которая порождает вопросы о существовании, и показывает, что используемые христианской Вестью символы являются ответами на эти вопросы. Анализ человеческой ситуации производится с помощью тех терминов, которые теперь называют «экзистенциальными». Такого рода анализ куда древнее самого по себе экзистенциализма; он существует столько же, сколько существует мышление человека, размышляющего о себе самом. Результаты этих исследований выражались в виде самых разнообразных концепций, возникавших с самого начала существования философии. Когда бы человек ни глядел на мир вокруг него, он всегда видел себя частью этого мира. Однако при этом человек понимал еще и то, что он чужой в мире предметов и потому не способен проникнуть в этот мир глубже определенного уровня научного анализа. Но потом человек обнаружил, что ключ к постижению глубочайших уровней реальности — в нем самом и что только его собственное существование дает ему единственную возможность приблизиться к самому по себе существованию". Это, однако, не означает того, что человек более доступен для научного исследования, чем другие объекты. Совсем наоборот! Это означает, что непосредственный опыт собственного существования человека открывает ему нечто такое, что присуще природе существования вообще. Всякий, кто постигает природу своей собственной конечности, может обнаружить следы конечности во всем, что существует. Именно поэтому человек и может задавать имплицитно присущий его конечности вопрос в качестве того вопроса, который имплицитно присущ универсальной конечности. Однако тем самым он не формулирует учение о человеке, но выражает учение о существовании как о том, что было опытно пережито им как человеком. Когда Кальвин в первых строках своих «Наставлений» соотносит наше знание о Боге с нашим знанием о человеке, он не говорит ни
3 Зак. 3530
65

об учении о человеке как таковом, и ни об учении о Боге как таковом. Он говорит о том человеческом ничтожестве, которое является экзистенциальным основанием для его понимания божественной славы. А еще он говорит о той божественной славе, которая

является эссенциальным основанием для понимания человеком собственного ничтожества. Человек как существующий, представляющий собой существование вообще и задающий тот вопрос, который имплицитно присущ его существованию, является одним из полюсов той когнитивной корреляции, на которую указывает Кальвин, тогда как другим ее полюсом является божественное величие. В начальных фразах своей теологической системы Кальвин выражает саму суть метода корреляции20.

Анализируя человеческую ситуацию, мы можем пользоваться теми данными, которые стали доступными нам благодаря творческой самоинтерпретации человека во всех сферах культуры. Этому способствует не только философия, но еще и поэзия, драматургия, проза, психотерапия и социология. Теолог выстраивает эти данные в соответствии с тем ответом, который был дан христианской Вестью. В свете этой Вести он может проанализировать существование куда глубже, чем это доступно большинству философов. И тем не менее анализ этот все-таки остается философским. Анализ существования (включая и разработку тех вопросов, которые имплицитно присущи существованию) остается философской задачей даже и в том случае, если выполняет его теолог и даже если теолог является таким реформатором, как Кальвин. Различие между тем философом, который не является теологом, и тем теологом, который, анализируя человеческое существование, действует как философ, заключается лишь в том, что первый старается представить такой анализ, который стал бы частью более обширной философской работы, тогда как второй данные своего анализа пытается соотнести с теми теологическими понятиями, которые он выводит из христианской веры. Однако это не делает философскую работу теолога гетерономной. В качестве теолога он не говорит себе, что именно является философски истинным. А в качестве философа он не говорит себе, что именно является теологически истинным. Он неизбежно будет рассматривать человеческое существование и существование вообще именно так, чтобы христианские символы стали бы для него осмысленными и понятными. Угол его зрения отчасти определяется его предельной заботой, что остается верным и для каждого философа. И тем не менее его рассмотрение будет автономным, поскольку оно детерминировано лишь объектом в том виде, в котором он дан в его опыте. Если теолог видит нечто, чего он не ожидал увидеть в свете своего теологического ответа, то он, не искажая увиденного, формулирует теологический ответ по-новому. Он уверен, что ничто из увиденного им не может изменить сущности его ответа, поскольку сущностью этой является логос бытия, явленный во Иисусе как во Христе. Если бы он исходил не из этой предпосылки, то ему бы пришлось пожертвовать или своей философской честностью, или своей теологической заботой.

Христианская Весть дает ответы на те вопросы, которые подразумеваются человеческим существованием. Эти ответы содержатся в тех событиях откровения, на которых основано христианство и которые берут-

66

ся систематической теологией из источников, через проводников и в соответствии с нормой. Содержание ответов не может быть выведено из вопросов, то есть из анализа человеческого существования. Они даются человеческому существованию помимо анализа, помимо вопросов. В противном случае они не были ответами, поскольку вопросом является само по себе человеческое существование. Однако отношение включает в себя и нечто большее, поскольку оно является корреляцией. Существует взаимозависимость между вопросом и ответом. Что касается содержания, то те ответы, которые дает христианство, зависят от тех событий откровения, в которых они проявляются; что же касается формы, то здесь они зависят от структуры тех вопросов, на которые они отвечают. Бог — это ответ на вопрос, подразумеваемый человеческой конечностью. Этот ответ не может быть выведен из анализа

существования. И все-таки если понятие о Боге возникает в систематической теологии в корреляции с той угрозой небытия, которая подразумевается существованием, то Бога нужно назвать той бесконечной силой бытия, которая сопротивляется угрозе небытия. Это — самобытие классической теологии. Если определить тревогу как осознание своей конечности, то Бога нужно назвать бесконечным основанием мужества. В классической теологии это называется универсальным провидением. Если понятие о Царстве Божием возникает в корреляции с загадкой нашего исторического существования, то его нужно назвать смыслом, осуществлением и единством истории. Таким образом и складывается та интерпретация традиционных символов христианства, благодаря которой сохраняется и сила этих символов, и их открытость для вопросов, выработанных в ходе нашего анализа человеческого существования.

Метод корреляции заменяет собой три неадекватных метода соотнесения содержания христианской веры с духовным существованием человека. Первый метод может быть назван супранатуралистическим, поскольку в соответствии с ним христианская Весть считается некоей суммой тех истин откровения, которые «упали» в человеческую ситуацию наподобие каких-то посторонних объектов иного, чуждого мира. Опосредовать их человеческой ситуацией невозможно. Сами по себе эти истины создают новую ситуацию еще до того, как они могут быть восприняты. Чтобы воспринять божественное, человек должен стать чем-то большим, чем просто человеком. Прибегнув к терминологии классических ересей, можно было бы сказать, что супранатуралистическому методу присущи докетически-монофизитские черты38' (особенно это относится к оценке Библии как к тому сборнику сверхприродных «оракулов», из которого полностью исключена человеческая способность к восприятию). Однако человек не может воспринимать ответы на те вопросы, которые он никогда не задавал. Более того, самим своим существованием и каждым актом своего духовного творчества человек задавал и продолжает задавать те вопросы, на которые отвечает христианство.

Второй метод, от которого нужно отказаться, может быть назван «натуралистическим» или «гуманистическим». Он выводит христианскую Весть из естественного состояния человека и предлагает такие ответы, которые вытекают из человеческого существования. При этом отсутствует осознание того, что вопросом является само по себе человеческое су-
67

ществование. В значительной своей части либеральная теология последних двух столетий была в этом смысле «гуманистической». В ней суще-ствованческое состояние человека отождествлялось с его сущностным состоянием и упускался из виду тот разрыв между ними, который отражен во всечеловеческом уделе самоотчуждения и самопротиворечивости. В теологическом смысле это означало то, что содержание христианской веры объявлялось продуктом религиозной самореализации человека в прогрессивном процессе религиозной истории. Вопросы и ответы низводились до того же уровня человеческой созидательности. Все было сказано самим человеком, но ему самому - ничего. Однако откровение «говорится» человеку, а не человеком для самого себя.

Третий метод, от которого тоже следует отказаться, можно назвать «дуалистическим», поскольку он воздвигает сверхприродную структуру на природном субстрате. Сторонники этого метода острее других осознают ту проблему, которую пытается рассмотреть метод корреляции. Они осознают, что, несмотря на ту непреодолимую пропасть, которая отделяет дух человека от Духа Божия, между ними все-таки должно существовать и позитивное отношение. Делается попытка выразить это отношение посредством создания свода теологических истин, которые человек может уяснить собственными усилиями или, если прибегнуть к самопротиворечивому выражению, посредством «естественного откровения».

Так называемые аргументы в пользу «существования Божия»39'(еще один самопротиворечивый термин) являются существеннейшим разделом естественной теологии. Эти аргументы истинны (см. часть II, разд. I) лишь постольку, поскольку они представляют собой анализ человеческой конечности и сопряженного с ней вопроса. Но эти аргументы ложны постольку, поскольку они выводят ответ из формы вопроса. Это имеющееся в естественной теологии смешение истинного с ложным и объясняет то, что всегда находились как те великие философы и теологи, которые опровергали естественную теологию (а в особенности — аргументы в пользу существования Божия), так и те, не менее великие, которые ее защищали. Метод корреляции разрешает эту историческую и систематическую загадку тем, что «растворяет» естественную теологию в анализе существования и «растворяет» супранатуралистическую теологию в ответах, которые даны на вопросы, подразумеваемые существованием.

13. Теологическая система

Структура теологической системы определяется методом корреляции. Метод корреляции требует, чтобы каждая из частей системы включала в себя один такой раздел, где вопрос исследовался бы через анализ человеческого существования и существования вообще, и другой такой раздел, где теологический ответ давался бы на основе источников, проводника и нормы систематической теологии. Это подразделение необходимо сохранить: оно является основой структуры настоящей системы.

Можно было бы подумать о некоем разделе, который располагается между двумя главными разделами и посвящен интерпретации исторических, социологических и психологических данных в свете как экзистен-

68

циальных вопросов, так и теологических ответов21. Поскольку эти данные, взятые из источников систематической теологии, использовались не в том виде, в каком они появляются в соответствующих исторических, социологических или психологических науках, но в терминах их значимости для систематических решений, они и относятся к теологическому ответу, а не составляют свой собственный раздел.

В каждой из пяти частей системы, производных от структуры существования в корреляции со структурой христианской Вести, два раздела соотносятся между собой следующим образом. В той мере, в какой человеческому существованию присущ характер самопротиворечивости или отчуждения, стоит рассматривать его в двух аспектах. С одной стороны, надо рассматривать человека таким, каким он является (и должен быть) в его сущности, но, с другой стороны, надо рассматривать его и таким, каким он является (и каким он не должен был бы быть) в его самоотчужденном существовании. Это соответствует христианскому разграничению между сферой творения и сферой спасения. А если так, то в одной части системы должен содержаться анализ как сущностной природы человека (в единстве с сущностной природой всего, что обладает бытием), так и вопроса, подразумеваемого конечностью человека и конечностью вообще. Здесь же должен даваться и ответ, и ответ этот - Бог. Соответственно эта часть и названа «Бытие и Бог». Во второй части системы должен содержаться анализ как экзистенциального самоотчуждения человека (в единстве с саморазрушительными аспектами существования вообще), так и вопроса, подразумеваемого этой ситуацией. Здесь же должен даваться и ответ, и ответ этот — Христос. Соответственно эта часть и названа «Существование и Христос». Основой для третьей части является тот факт, что как эссенциальные, так и экзистенциальные характеристики являются абстракциями и что в реальности они появляются в том сложном и динамическом единстве, которое зовется жизнью. Сила эссенциального бытия амбивалентно присутствует во всех экзистенциальных искажениях. Жизнь, то есть бытие в его актуальности, выявляет этот свой

характер во всех ее процессах. Следовательно, в этой части системы должен содержаться анализ и человека как живущего (в единстве с жизнью вообще), так и вопроса, подразумеваемого амбивалентностями жизни. Здесь же должен даваться и ответ, и ответ этот — Дух. Соответственно эта часть и названа «Жизнь и Дух». Эти три части составляют главный корпус систематической теологии. Они объемлют христианские ответы на вопросы существования. Однако по практическим'соображениям представляется необходимым «отколоть» от каждой части некую часть данных и скомбинировать их таким образом, чтобы они сформировали часть эпистемологическую. В этой части системы должен содержаться анализ как рациональности человека, а особенно - его когнитивной рациональности (в единстве с рациональной структурой реальности в целом), так и вопросов, подразумеваемых конечностью, самоотчуждением и амбивалентностями разума. Здесь же должен даваться и ответ, и ответ этот — Откровение. Соответственно эта часть и названа «Разум и Откровение». И наконец, жизнь обладает и таким измерением, которое именуется «историей». Представляется целесообразным отделить те данные, кото-
69

рые относятся к историческому аспекту жизни, от той части данных, которые относятся к жизни вообще. Это соответствует тому факту, что символ «Царство Божие» независим от той тринитарной структуры, которая детерминирует центральные части. В этой части должен содержаться анализ как исторического существования человека (в единстве с природой исторического вообще), так и вопросов, подразумеваемых амбива-лентностями истории. Здесь же должен даваться и ответ, и ответ этот -Царство Божие. Эта часть называется «История и Царство Божие».

Было бы выигрышнее начать с части «Бытие и Бог», поскольку в ней очерчены контуры базовой структуры бытия и дается ответ на вопросы, подразумеваемые этой структурой (ответ, который детерминирует все другие ответы), поскольку теология - это прежде всего учение о Боге. Однако по ряду соображений нам представляется необходимым начать именно с эпистемологической части «Разум и Откровение». Во-первых, каждого теолога спрашивают: «На чем основаны ваши утверждения? Какими вы пользуетесь критериями? Чем вы это докажете?» Именно поэтому эпистемологический ответ должен быть дан в самом начале. Во-вторых, понятие разума (и Разума) должно быть прояснено прежде, чем будут выдвинуты предположения о том, что разум трансцендентен самому себе. В-третьих, учение об откровении необходимо представить в самом начале именно потому, что каждая из частей системы предполагает существование откровения как предельного источника содержания христианской веры. В силу этих причин часть «Разум и Откровение» и должна открывать систему точно так же, как (в силу столь же очевидных причин) часть «История и Царство Божие» должна ее закрывать. Неизбежно получится так, что в каждой из ее частей будут так или иначе предваряться или повторяться элементы других частей. До некоторой степени каждая часть содержит в себе целое-, представляемое в разных ракурсах, поскольку настоящая система ни в коей мере не является дедуктивной. Сам факт того, что в каждой из частей вопрос разрабатывается заново, делает невозможной сколько-нибудь непрерывную дедукцию. Откровение не дано в виде системы. Однако в то же время его и не назвать непоследовательным. А если так, то систематический теолог может в систематической форме интерпретировать даже и то, что трансцен-дирует все возможные системы, то есть самопроявление божественной тайны.
70

Примечания

' Karl Barth. «A letter to Great Britain from Switzerland», in: «This Christian Cause» (New York: Macmillan Co, 1941). ? Мр., 12: 29-30.
' Пс. 138: 7 [«Куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу»]. 4 Термин «духовный» (с маленькой буквы) следует самым решительным образом отделить от термина «Духовный» (с заглавной буквы). Последний относится к действиям божественного Духа в человеке; первый — к динамически-созидательной природе личностной и общественной жизни человека. ' Учение о Логосе неверно понимается в том случае, если существующая между универсальным и конкретным напряженность интерпретируется в качестве напряженности между абстрактным и частным. Абстракция отрицает части того, от чего производится абстрагирование. Универсальность включает в себя каждую часть, поскольку она включает в себя конкретность. Частность исключает каждое частное из каждого другого частного. Конкретность представляет каждое другое конкретное, поскольку она включает в себя универсальность. Христианская теология существует между полюсами универсального и конкретного, а не между полюсами абстрактного и частного.
6 2 Кор. 5:17.
7 Рим. 8: 20, 21.
t Понятие «философской веры» с этой точки зрения представляется сомнительным (см. Karl Jaspers, The Perennial Scope of Philosophy [New Jork: Philosophical Library, 1949]).
9 Friedrich Schleiermacher. The Christian Faith, trans. by H.R. Mackintosh (Edinburgh: T. & T. dark, 1928), с. 5 и ел.
10 Paul Tillich. «Uber die Idee einer Theologie der Kultur» - в Kantstudien (Berlin: Pan-Verlag, Rolf Heise, 1920); см. также мою книгу The Religious Situation (New York: Henry Holt & Co., 1932).
1' К счастью, именно по этой причине Барт не принял книгу Бруннера о Шлейермахере «Die Mystic und das Wort» (Tiibingen: J.C.B. Mohr, 1924). 12 См. также мою собственную «Religionsphilosophie» в книге «Lehrbuch der Philosophic» Макса Дессуара (Berlin: Ullstein, 1925). !э На библейское основание настоящей системы указывает само наименование материальной нормы, именуемой Новым Бытием во Иисусе как во Христе. Это прежде всего относится к учению Павла о Духе. Если выраженный Бартом пау-линистский протест против либеральной теологии соответствует такому же протесту Реформации и зависит от охранительного Павлова учения об «оправдании верой», то паулинизм настоящей системы зависит от конструктивного учения Павла о Новом Творении во Христе, включающем профетически-эсхатологичес-кую весть о «новом зоне».
11 Kurfze Darstellung des theologischen Studiums wm Gebrauchefur Vorlesungen (2-е изд., 1830).
15 Ошибкой Бруннера было то, что в своей книге «The Mediator» [«Посредник»] он критиковал логическую рациональность в качестве критерия христианской истины. Его критика не похожа ни на кьеркегоровскую, ни на новозаветную. "Лютер: «В какого Бога верим, такого и имеем». "Кальвин: «В его сущности».
18 Ср. H. Gunkel, The Legends of Genesis (Chicago: Open Court Publishing Co., 1901). " Ср. учение Августина об истине, которая, обитая в душе, в то же время ей трансцендентна. Об этом же свидетельствуют как мистическое отождествление основания бытия с основанием «я», так и использование психологических категорий для онтологических целей у Парацельса, Бёме, Шеллинга, а также в «фи-
71

лософии жизни» от Шопенгауэра до Бергсона. Сюда же относится хайдеггеров-ское понятие «Dasein» («здесь-бытие») как форма человеческого существования и преддверие онтологии.
20 «Самопознание не только побуждает нас искать Бога, но и существенно помогает нам обрести его. С другой стороны, очевидно, что ни один человек не может обрести истинного

самопознания, если прежде он не возвысится до созерцания божественного, а потом не снизойдет к самосозерцанию» (Жан Кальвин, «Наставления», I, 48).
21 В предыдущих набросках (а особенно в «Предположениях», подготовленных для моих лекций) этот раздел тоже имелся.
Комментарии
'" Неореформаторская теология Борта. Карл Барт (1886—1968) — швейцарский протестантский теолог, родоначальник «диалектической теологии», или «теологии кризиса» (Комментарий на Послание к Римлянам Ап.Павла- «Der Romebergriff», 1918). Наменование «неоортодоксия» - в данном контексте «неореформаторская теология» — связано с тем, что сам Барт считал себя преемником главных идей реформаторов XVI века, в числе которых оправдание «одною верой» («sola fidei»), невозможность «посредников» между Богом и человеком и т.д. Тиллих признавал выдающееся значение и влияние Барта, в том числе и на собственную теологию. Однако свое учение Тиллих считал и ответом на вызов Барта, и альтернативой его воззрениям (см.: Тиллих П. Диалектическая теология (пер. с нем.) // Путь. Орган русской религиозной мысли. 1925, № 1, Париж, 1925.-С. 118).
2" «Керигматичекская» теология (греч. kerigma - весть, проповедание) - в терминах Тиллиха - тип теологической мысли, делающий акцент на неизменной истине христианского благовестия («керигме») вне какой-либо связи с данной, определенной исторически и культурно ситуацией человека. Примером «кериг-матической» теологии Тиллих считает учение Карла Барта (1883-1968) (см. примеч. 1). Данному типу теологического мышления Тиллих противопоставляет собственную теологию — «апологетическую», т. е. «отвечающую», связывающую заключенные в ситуации вопросы с ответами Откровения. Именно такое понятие «керигмы» особенно часто использоваться стало, в частности, после выхода книги немецкого протестантского теолога Р. Бультмана (1884-1976) «Новый Завет и мифология» (1941). Свое отношение к выдвинутой Бультманом идее «де-мифологизации» христианства Тиллих высказывал неоднократно — в частности, в «Теологии культуры» (см.: Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1996. — С. 166—168). Миф для Тиллиха является языком «предельной заботы» и не может быть устранен. Однако Тиллих не приемлет и того полюса, который противоположен идее «демифологизации», то есть буквализма в понимании текста Писания (характерного, в частности, для протестантских фундаменталистов). Миф, делает вывод Тилдих, должен быть не отвергнут, но понят как миф: христианство является в этом смысле «сломанным мифом».
3" Меланхтон Филипп (1497-1560) - немецкий гуманист, теолог и педагог, деятель Реформации, друг и сподвижник Лютера. 4' Апологетика (греч. — защита) — оправдание христианской веры перед лицом враждебных христианству идейных течений той или иной эпохи. В специфическом смысле апологетика включает в себя те сочинения древнехристианских авторов (II—IV вв., — в частности, св. муч. Иустина — Философа, св. Феофила Ан-тиохийского, Татиана, Тертуллиана и др.), целью которых была защита христианства (и христиан) от обвинений, предъявлявшихся язычниками и иудеями, и, тем самым, проповедь христианства в нехристианском мире.
72

5t Argumentum ex ignorantia (лат.) — довод от незнания. "" ...На тех раннехристианских апологетов, которые общим основанием считали принятие учения о Логосе. - Христианская апологетика, по мысли Тиллиха, должна, обращаясь к миру, искать с этим миром «общее основание» и связывать с ним свою проповедь (ср. — у Ап. Павла: «Ибо, будучи свободен ото всех, я всем поработил себя, дабы больше приобрести: для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных... для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я

сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых. Сие же делаю ради Евангелия, чтобы быть соучастником его» (1 Кор. 9, 19—23). Для раннехристианских апологетов таким «общим основанием» было учение о Логосе, развиваемое стоиками и Филоном Александрийским. Как писал кн. С.Н. Трубецкой, общим смыслом стоической морали была «проповедь Слова, живущего в нас и правящего миром. Не мудрено, что христианские апологеты примыкают к этой проповеди... Так учил Иустин, так учил Климент Александрийский и многие другие апологеты: Логос есть истинный педагог человечества и человека. В том они сходятся со стоиками, показывая греко-римскому обществу, что христианство заключает в себе высшее обоснование его просветительской философии» (Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. Том I. - М., 1996. - С. 94). 7" ...На Александрийскую школу, представители которой усматривали общее основание в платонизме... Александрийская школа - крупнейший в позднеантичном мире центр наук и философии, находившийся при Александрийской библиотеке и музее («Мусейон»), основанных в 146г. до Р.Х. Основателем Александрийской философской школы был неоплатоник Аммоний Сакк (Саккас). В числе его слушателей были Плотин - один из главных представителей языческого неоплатонизма - и Ориген - глава катехизисной школы (т.е. христианской огласи-тельной школы) Александрии. Ориген, как и другие «катехеты», не имевшие возможности проповедовать открыто, использовали образы и термины философии неоплатонизма.
8" «Жало, данное в плоть» — имеется в виду выражение апостола Павла («И чтоб я не превозносился чрезвычайностью откровений, дано мне жало в плоть, ангел сатаны, удручать меня, чтоб я не превозносился, II Кор., 12, 7)
9" Хокинг (Hocking) Уильям Эрнст (1873-1966) - американский философ; испытал влияние У. Джеймса и Д. Ройса. Осн. произведения: «Значение Бога в человеческом опыте» (1912), «Значение бессмертия в человеческом опыте» (1957), «Наступление мировой цивилизации» (1956).
Уайтхед (Whitehead) Алфред Норт (1861-1947) - британский философ и логик. Брайтмен (Brightman) Эдгар Шеффилд (1884-1953) - американский философ. Осн. работы: «Введение в философию» (1925), «Философия идеалов» (1928), «Личность и религия» (1934), «Философия религии» (1940), «Природа и ценности» (1945).
10" Теологический круг — применение Тиллихом к теологии понятия «герменевтического круга» Ф. Шлейермахера (понимание целого невозможно без понимания его частей, но понимание частей невозможно без понимания целого). Теологические понятия, по мысли Тиллиха, коренятся в некоторой «мистической априорности» (предшествующей разделению на субъект и объект), которая близка описываемой бл. Августином непосредственной данности Бога - человеческому сознанию (ср.:
«Я ...ничего не нашел, чего бы не помнил о Тебе» («Исповедь», X, XXIV); «Ты всегда был со мной, был еще до того, как я пришел к Тебе» («Исповедь», X, IV); и др. "' ...Конфликт между ортодоксальными теологами и теологами-пиетистами, полемизировавшими по поводу так называемой «теологии необновленных»; пиетизм — течение в протестантизме конца XVII - первой половины XV1I1 в. Пиетисты противопоставляли жесткому рационализму протестантской ортодоксии «внутреннее благочестие», внутреннее «обновление» и «возрождение».
73

12" Веданта — ведущая «ортодоксальная» (т. е. опирающаяся на авторитет Вед) система древнеиндийской философии, философская основа индуизма. 13" Гарнак (Hamack), Адольф фон (1851-1930) - немецкий протестантский теолог, представитель «либеральной теологии» и «исторической критики». Осн. труды:

«История христианской литературы до Евсевия» (1893), «Хронология древнехристианской литературы до Евсевия» (1897—1904); «Сущность христианства» (1908) и др.
14" Ариане— сторонники ереси Ария (IV в.), отрицавшие единосущие Сына Отцу, т. е. вечность Бога Сына, Его собезначальность Отцу, Его рождение от Отца «прежде всех век». Ересь Ария была осуждена Первым Вселенским Собором (Никейским, 325 г.), принявшим Никейский Символ веры с формулой «едино-сущия». Окончательная победа над арианством датируется 381 г. (Второй Вселенский Собор в Константинополе).
15" «Оптическое отношение» — понятие «Бытия и времени» М.Хайдеггера; отношение на уровне «сущего» (мира объектов, которым человек противопоставляет себя как субъект) в отличие от «онтологического» - отношения на уровне «бытия» (Sein).
16" Гартман (Hartmann), Николай (1882—1950) — немецкий философ. Начинал как неокантианец, впоследствии разработал — под влиянием идей Гуссерля и Шелера - собственную философию, называемую им «критической онтологией» или «новой онтологией», которой по ряду мотивов близка онтология Тиллиха (например, идея «измерений бытия» и их взаимных отношений). Осн. произведения Н. Гартмана: «Этика» (1926); «К основам онтологии» (1935); «Новые пути онтологии» (1942).
17> Fundamenfum in re (лат.} — основание в вещи. 18" Первопричина, prima causa — в философии Аристотеля — начало цепи причин не имеющее иной причины своего бытия, кроме себя самой. В учении Фомы Ак-винского необходимость допущения первопричины является одним из доказательств бытия Бога, Который и есть первопричина всего сущего. "" Character indelibilis (лат.} - неизгладимый характер. 20' «Естественная теология» — раздел схоластической теологии, в котором рассматривается возможность познания Бога «естественным» путем (а не «сверхъестественным», через Откровение) на основании аналогии творения (сущего. entis) — Творцу.
'"Александр из Гэльса (ум. 1245), Бонавентура (1221—74) — представители ранней францисканской схоластики.
22"Дут Скот (ок. 1266—1308) — средневековый теолог и философ, представитель схоластики, монах-францисканец.
'" Пиетизм (от лат. pietas - благочестие) — направление в протестантстве XVII-XVIII вв.
24' Индепендентство (он англ. independent — независимый) или конгрегациона-лизм - движение в протестантизме (гл. образом в Англии и Америке), возникшее в нач. XVIII в. и объединяющее представителей различных сект. Провозглашает полную независимость любой религиозной общины от какой бы то ни было церковной организации и иерархии.
25> «Моравские братья» - религиозная секта, возникшая в Чехии з XV в. («чешские братья»; название «моравские братья» появилось в XVIII в.). Выступали с критикой католической церкви и пытались возродить дух и строй жизни первохристи-анских общин; но, однако, отличались от протестантов (сохранение семи таинств, отвержение принципа «оправдания одной верой», безбрачие и т.д.). 26" Уильям Джеме (James, 1842-1910), Джон Дьюи (Dewey, 1859-1952) - американские философы, представители прагматизма. 27" Рудольф Отто (1869-1937) — немецкий философ, теолог, родоначальник феноменологии религии. Осн. сочинение - «Святое» (1917).
74

Макс Шелер (1874-1928) - немецкий философ феноменологической ориентации, один из основоположников аксиологии, философской антропологии, социологии знания; религиозный мыслитель, близкий католическому персонализму.
28" Иоахим Флорский (loachimus Florensis, ок. 1132-1201) - итальянский аббат, создатель учения об истории как последовательности трех эпох, соответствующих трем Лицам св. Троицы: первая эпоха - «эпоха Отца» (от Моисеева закона до Рождества Христова), вторая -

«эпоха Сына» (от Рождества Христова до XIII в.), третья «эпоха Св. Духа», наступление которой Иоахим предсказывал на рубеже
XII и XIII вв. Учение Иоахима Флорского, изложенное им в сочинениях «Новый Апокалипсис» («Apocalypsis nova») и «Руководство к Апокалипсису» («Echiridion in Apocalypsin»), представляющих собой комментарий на Откровение Св. Иоанна Богослова, - оказало влияние на многие мистические и еретические движения
XIII в. («иоахимиты»).
29' ...С крещальной формулой исповедания Иисуса Христом (а это средоточие Символа веры)... - Слова, произносимые при совершении Таинства Крещения: «Кре-шается раб Божий... во Имя Отца, и Сына, и Св. Духа. Аминь». Возможно, наиболее ранней ступенью в развитии Таинства был погружение крещаемого в воду со словами: «Крещается... во Имя Иисуса Христа», что описано в Книге Деяний (Деян. 2, 38; 8, 16 и др.).
30" ...Греческой (вселенской церкви) — зд.: православной. эг Тридентский Собор— созван в 1545 г. папой Павлом III (1534-1549) с целью устранения раскола в католической церкви. На Тридентском Соборе было осуждено протестантское учение, утверждена непоколебимость католической догматики, авторитет пап был признан выше авторитета соборов. "' Он основан на том, что Павел назвал «новым творением»... — См.: «Ибо во Христе Иисусе ничего не значит не обрезание, ни необрезание, а новая тварь» (Гал. 6, 15). В понятии «Новое Бытие» заключена основная идея христологии (а стало быть, и всей теологии) Тиллиха: Новое Бытие во Христе — это преодоление отчуждения человека от Бога и отчуждения существования — от сущности - того онтологического отчуждения, которое является сущностью грехопадения и синонимом падшего бытия. Этим отчуждением, как конечной причиной, обусловлены все «амбивалентности» существования, пронизывающие все его измерения. "' Antilegomena - «спорные» книги, подлинность которых вызывала сомнение и которые не были включены в церковный новозаветный канон (в IV в.). 34' Халкидонский Собор - Четвертый Вселенский Собор, созванный в Халкидоне в 451 г. Халкидонским Собором была принята формула христологического догмата: Иисус Христос — истинный Бог и истинный человек, в лице Которого Его божественная и Его человеческая природы соединяются «неслитно и нераздельно». Халкидонский Собор осудил христологические ереси - монофизитство (утверждавшее единственность Божественной природы во Христе и считавшее Его человеческую природу принадлежностью Его Божества, не имеющей самостоятельной действительности) и несторианство (учение архиепископа Константинопольского Нестория о том, что сначала Иисус родился как человек и лишь потом на Него «сошло Слово»). 331 Гл. I— имеется в виду глава «Структура разума». 361 Раймунд Луллий (1235—1315) - средневековый богослов и философ, «озаренный доктор» (doctor illuminatus). Стремился к созданию оригинального метода, или искусства (ars generalis, ars universalis или ars magna) дедукции истин христианского вероучения из .общих понятий.
"'Эмиль Бруннер (Вгиппег, 1889-1966) - швейцарский теолог, представитель «диалектической теологии» (принимал учение схоластов об «аналогии сущего»,
analogia entis).
38' Супранатуралистическому методу присущи докетически-монофизитские черты... — Докетизм - христологическая ересь (iv—vbb.), согласно которой Хрис-
75

тос не был, а только казался человеком; Его тело только «казалось телесным» Следует иметь в виду, что «докетически-монофизитская тенденцию» к умалению человеческой природы во Христе Тиллих связывает с позицией церкви (и прежде всего Восточной), хотя об этом он не всегда говорит прямо. Однако данное отождествление не имеет под собой реальных оснований - ни исторических ни догматических. Основу догматического христологического

учения церкви - как православной, так и католической - составляют решения Семи Вселенских Соборов, и прежде всего Халкидонского Собора, осудившего монофизитство «Умалением человечества» Христа оказывается для Тиллиха и догмат Боговопло-шения, который он предлагает заменить учением о «Богоусыновлении» в духе ересей адопционизма и несторианства.
39' Так называемые аргументы в пользу «существования Божия» - Речь идет о пяти доказательствах бытия Бога у Фомы Аквинского: от наличия в мире движения - к необходимости неподвижного перводвигателя; от цепи причин - к первопричине; от случайного - к необходимому; от иерархии совершенств - к максимальному совершенству; от наличия целесообразности - к ее источнику

Часть! Разум и откровение

I. Разум и поиск откровения
А. Структура разума
1. Два понятия разума
Эпистемология, то есть «знание» о познании, является частью онтологии, знания о бытии, поскольку познание - это событие среди совокупности событий. Каждое эпистемологическое утверждение имплицитно онтологично. А если так, то было бы адекватней анализ существования начать не с проблемы познания, а с вопроса о бытии. Более того, это соответствует доминирующей классической традиции. Однако возникают и такие ситуации, когда нужно следовать обратному порядку. Это, в частности, такие ситуации, в которых онтологическая традиция представляется сомнительной и встает вопрос о том, не были ли средства, использованные при создании этой традиции, повинны в ее крахе. Именно таким было отношение античного пробабилизма и скептицизма к борьбе между философскими школами. Такой была и ситуация, в которой оказался Декарт перед лицом разобщающих средневековых традиций. Такой была и ситуация Юма и Канта по отношению к традиционной метафизике. Такова и извечная ситуация теологии, которая всегда должна понимать, какими именно путями она идет к познанию, поскольку пути эти, как кажется, радикально расходятся с общепринятыми. Хотя во всех этих случаях эпистемология и предшествует онтологии, однако было бы ошибкой допускать, будто эпистемология может служить основанием для философской или теологической системы. Даже если она и предшествует всем прочим частям системы, она все равно зависит от них таким образом, что ее можно выработать лишь предварив их — как эксплицитно, так и имплицитно. Современные философы-неокантианцы уяснили зависимость эпистемологии от онтологии и тем самым оказали содействие закату той самой эпистемологии, которая во второй половине XIX века была на подъеме. Классическая теология всегда осознавала, что учение об откровении предполагает учения о Боге, о человеке, о Христе и т.д. Было известно, что эпистемологи-ческая «преамбула» зависит от теологической системы в целом. Новейшие попытки сделать эпистемологические и методологические соображения
79

независимым основанием теологической системы оказались тщетными'. Следовательно, для систематического теолога, когда он начинает с эпи-стемологической части (учение о Разуме и Откровении), существует необходимость четко указать на то, что он предварительно думает как о Разуме, так и об Откровении.
Одним из существеннейших недостатков многих теологических писаний и религиозных дискуссий является то, что слово «разум» употребляется в слишком широком и неопределенном смысле (иногда одобрительном, но обычно— осуждающем). И если

подобная неточность в обыденной речи извинительна (хотя и тут таятся религиозные опасности), то для теолога непростительно употреблять такие термины, которым он не дал определения или точного описания. А если так, то прежде всего мы должны определить тот смысл, в котором будет употребляться термин «разум».

Мы можем провести разграничение между онтологическим и техническим понятиями разума. Первое преобладало в классической традиции от Парменида до Гегеля, а второе, хотя оно всегда и присутствовало в дофилософской и философской мысли, стало преобладать после того, как немецкий классический идеализм завершил свое существование и стал возникать английский эмпиризм2. Согласно классической философской традиции, разум является такой структурой сознания, которая наделяет его способностью овладевать реальностью и преобразовывать ее, что применимо к когнитивной, эстетической, практической и технической функциям человеческого сознания. Даже и эмоциональная жизнь сама по себе не иррациональна. Эрос ведет ум к истине (Платон). Всем движет любовь к совершенной форме (Аристотель). В «апатии» (бесстрастии) души логос обнаруживает свое присутствие (стоики). Желание достичь своих истоков возвышает душу и ум к невыразимому источнику всех смыслов (Плотин). Жажда (appetitus), которой томимо все конечное, влечет все существа к само-благу (Фома Аквинский). «Умная любовь» объединяет интеллект и эмоцию в наиболее рациональном состоянии ума (Спиноза). Философия - это «служанка Бога», а мышление одновременно является и жизнью, и радостью в «абсолютной истине» (Гегель) и т.д. Классический разум — это Логос, независимо от того, понимается ли он в более интуитивном или в более критическом смысле. Его когнитивная природа является еще одним элементом в дополнение к другим; разум и когнитивен и эстетичен, и теоретичен и практичен, и отстранен и страстен, и субъективен и объективен. Отрицать разум в классическом смысле античеловечно, потому что это антибожественно.

Однако этому онтологическому понятию разума всегда сопутствует (иногда и замещая его) понятие техническое. Разум сводится к способности «рассуждать». При этом от классического понятия разума остается лишь когнитивная сторона, а в границах когнитивной сферы остаются лишь те когнитивные акты, которые служат для обнаружения средств ради целей. И если разум в смысле Логоса детерминирует конечные цели, и лишь во вторую очередь — средства, то разум в техническом смысле детерминирует только средства, принимая конечные цели «откуда-нибудь еще». В этой ситуации опасности не возникает, но только до тех пор, пока технический разум сопутствует разуму онтологическо-

80

му и способность «рассуждать» используется для того, чтобы выполнять требования разума. Такая ситуация преобладала в большинстве как философских, так и дофилософских периодов человеческой истории, хотя всегда существовала угроза того, что способность «рассуждать» может отделиться от разума. С середины XIX века угроза эта стала преобладающей реальностью. Вследствие этого конечные цели стали задаваться нерациональными силами, действующими либо посредством позитивных традиций, либо посредством произвольных решений, принимаемых в угоду воле к власти. Критический разум перестал осуществлять свою контролирующую функцию над нормами и конечными целями. В то же время некогнитивные стороны разума были — без всяких на то оснований — переданы чистой субъективности. Некоторые разновидности логического позитивизма требовали, чтобы философ даже отказывался «понимать» все, что трансцендентно техническому разуму, что делало такую философию совершенно непригодной для решения вопросов о заботе существования. Технический разум, несмотря на свою изощренность в логическом и методологическом аспектах, обесчеловечивает человека в том случае, если он отделен от разума онтологического. Кроме того, и сам технический разум обедняется и разлагается в

том случае, если его постоянно не подпитывать разумом онтологическим. Даже и та структура «рассуждения», которая ограничена целями и средствами, предполагает наличие таких утверждений о природе вещей, которые сами по себе на техническом разуме не основаны. Ни структуры, ни Gestalt-процессы, ни ценности, ни смыслы не могут быть охвачены без помощи онтологического разума. Технический разум может свести их к чему-то меньшему, чем их подлинная реальность. Однако, сводя их к этому статусу, технический разум сам себя лишает той проникновенности, которая имеет решающее значение в отношении «средства-цели». Разумеется, благодаря анализу физиологических и психологических процессов и благодаря использованию результатов этого анализа для физико-технических или психотехнических целей можно познавать многочисленные аспекты человеческой природы. Но если кто-то будет уверять, что таким образом он познает человека, то на деле для него останется непонятной не только природа человека, но даже и решающие истины о человеке в отношении «средства-цели». То же самое верно и для любой другой сферы реальности. Технический разум играл важную роль всегда - даже в систематической теологии. Однако технический разум сохраняет свою адекватность и смысл лишь в качестве выражения онтологического разума и в качестве его спутника. Теология не стоит перед необходимостью выбирать между тем или другим понятием разума. Она использует как методы технического разума, так и отношение «цели-средства» ради создания упорядоченной, логичной и правильно произведенной системы мышления. Теология приемлет все применяемые техническим разумом достижения когнитивных методов, но отвергает смешение технического и онтологического разума. Например, теология не может опираться на поддержку технического разума, если предстоит «рассуждать» о существовании Бога. Такой Бог принадлежал бы отношению «цели-средства» и был бы чем-то меньшим, нежели Бог. С другой стороны, теология не поколебалась из-за тех нападок, которые
81

технический разум предпринял на христианскую Весть, поскольку нападки эти не достигают того уровня, на котором находится религия. Нападки эти могут разрушить суеверия, но при этом они даже и не затрагивают самой веры. Теология благодарна (или должна быть благодарна) критической функции того технического разума, который показывает, что такой «вещи», как Бог, в контексте отношений «цели-средства» нет. Религиозные объекты, если рассматривать их в терминах того универсума дискурса, который создан техническим разумом, являются объектами суеверия, подлежащими разрушительной критике. Там, где преобладает технический разум, религия считается суеверием, которое или нелепо поддерживается разумом, или справедливо им отвергается.

Хотя в своей систематической работе теология неизменно пользуется техническим разумом, ей все-таки не уйти от вопроса о собственном отношении к разуму онтологическому. Традиционный вопрос об отношении разума к откровению стоило бы обсуждать не на том уровне технического разума, где он не составляет подлинной проблемы, но на уровне онтологического разума — разума, понимаемого как логос. Технический разум является инструментом и, подобно всякому инструменту, может быть более или менее совершенным и использоваться более или менее искусно. Однако при его использовании мы не затрагиваем ни одной из проблем существования. Но вот в отношении онтологического разума ситуация прямо противоположна. Ошибкой идеалистической философии было то, что откровение в ней отождествлялось с онтологическим разумом, тогда как притязания разума технического отвергались. В этом-то и состоит сама суть идеалистической философии религии. В противоположность идеализму теология должна показать, что, хотя сущность онтологического разума, универсального логоса бытия, и тождественна содержанию откровения, тем не менее разум, если он актуализован в «я» и в мире, зависит как от

деструктивных структур существования, так и от спасающих структур жизни (части III и IV); онтологический разум подчинен конечности и разъединению, но он может и соучаствовать в «Новом Бытии». Его актуализация — это дело не техники, но «падения» и «спасения». А из этого следует, что теолог должен рассматривать разум с различных точек зрения. В теологии следует отделять не только онтологический разум от технического, но еще и онтологический разум в его сущностном совершенстве от его бедственности на различных стадиях его актуализации в существовании, в жизни и в истории. Религиозное суждение о том, например, что разум «слеп», не имеет отношения ни к техническому разуму, который большинство объектов собственной сферы различает вполне четко, ни к разуму онтологическому в его сущностном совершенстве, то есть в единстве с са-мим-бытием3. Суждение о том, что разум слеп, относится к разуму в условиях существования, а суждение о том, что разум слаб (отчасти он свободен от слепоты, а отчасти ею поражен), относится к разуму в жизни и в истории. Если не произвести этих разграничений, то всякое положение о разуме будет неверным или опасно амбивалентным.
82

2. Субъективный и объективный разум

Онтологический разум можно определить как такую структуру сознания, которая наделяет его способностью овладевать реальностью и формировать ее. Со времен Парменида общим мнением всех философов было то, что логос (то есть слово, которое овладевает реальностью и ее формирует) способен овладевать реальностью и формировать ее только потому, что самой реальности присущ логосный характер. Существовали во многом расходящиеся между собой объяснения взаимосвязи между логосной структурой овладевающего-и-формирующего-«я» и логосной структурой овладеваемого-и-формируемого-мира. Однако сама необходимость объяснения признавалась почти единодушно. В классических описаниях того способа, которым соотносятся между собой субъективный разум и разум объективный (рациональная структура сознания и рациональная структура реальности), можно выделить четыре главных типа. Согласно первому из них, субъективный разум считается результатом воздействия всей полноты реальности на ее часть, то есть на сознание. При этом предполагается, что реальность обладает силой создавать такое разумное сознание, посредством которого она может овладевать собою, и себя воспринимать и формировать. Реализм (будь он наивным, критическим или догматическим, то есть материализмом) принимает эту установку, зачастую даже не осознавая ее базовых положений. Согласно второму типу, объективный разум считается творением субъективного разума на основе той неструктурированной материи, в которой он себя актуализует. Идеализм (или в ограниченных формах античной философии, или в произвольных формах философии современной) принимает это утверждение зачастую без объяснения того факта, что материя восприимчива к структурирующей силе разума. Третий тип понимания отношений между субъективным и объективным разумом строится на утверждении онтологической независимости и функциональной взаимозависимости субъективного и объективного разума (при этом указывается на то, что они друг друга осуществляют). Дуализм или плюрализм (будь он метафизическим или эпистемологическим) это утверждение принимает, зачастую не задавая вопроса о лежащем в основе единстве субъективного и объективного разума. И наконец, четвертый тип понимания утверждает то лежащее в основе тождество, которое выражает себя в рациональной структуре реальности. Монизм, описывая это тождество либо в терминах бытия, либо в терминах опыта (прагматизм), придерживается той же позиции, зачастую не объясняя тех различий, которые существуют между субъективным и объективным разумом.

Теолог не обязан судить о степени истинности каждого из этих четырех типов. И тем не менее он, пользуясь понятием разума, должен оценить их общие предпосылки. Имплицитно теологи всегда это делали. Они говорили или о творении посредством Логоса, или о духовном присутствии Бога во всем реальном. Они называли человека образом Божиим в силу присущей ему рациональной структуры и ставили перед ним задачу овладевать миром и его формировать.

Субъективный разум является такой структурой сознания, которая наделяет его способностью овладевать реальностью и формировать ее на

83

основе соответствующей структуры реальности (каким бы образом это соответствие ни объяснялось). Наличие слов «овладевать» и «формировать» в этом определении объясняется тем, что субъективный разум всегда актуализирован в том индивидуальном «я», которое соотнесено со своей средой и со своим миром в терминах восприятия и реакции. Сознание воспринимает и реагирует. Воспринимая разумно, сознание овладевает своим миром, реагируя разумно, сознание свой мир формирует. «Овладение» в данном контексте имеет коннотацию проникновения в глубину, в сущностную природу вещи или события, в глубину понимания и выражения. «Формирование» в этом контексте имеет коннотацию преобразования данного материала в Gestalt, в ту структуру, которая обладает силой бытия. Проводя разграничение между овладевающим и формирующим характером разума, мы отнюдь не утверждаем их взаимоисключительности. В каждый акт разумного восприятия включен и акт формирования, а в каждый акт разумного реагирования включен и акт восприятия. Мы преобразовываем реальность соответственно тому, как мы ее видим, а видим мы ее соответственно тому, как мы ее преобразуем. Овладение миром и формирование его взаимозависимы. В когнитивной сфере это было ясно выражено в Четвертом Евангелии, где говорится о познании истины через ее исполнение4. Только через активную реализацию истины истина становится явной. Аналогично этому всякую теорию, которая не основана на воле к преобразованию реальности, Карл Маркс назвал «идеологией», то есть попыткой сохранить существующее зло посредством создания таких теоретических построений, которые его бы оправдывали. Воздействие «инструменталистского» мышления на наших современников в какой-то мере обусловлено тем значением, которое придавалось единству действия и знания.

Но если когнитивная сторона «воспринимающей рациональности» требует специального обсуждения, то все вышесказанное делает возможным исследование онтологического разума в его целостности. В обоих типах рациональных актов (и в овладевающем, и в формирующем) очевидно наличие базовой полярности. Это объясняется тем, что в каждом рациональном акте присутствует эмоциональный элемент. Если взять воспринимающую сторону разума, то в ней мы обнаружим полярность когнитивного и эстетического элементов. Если взять реактивную сторону разума, то в ней мы обнаружим полярность организующего и органического элементов. Однако такое описание «сферы разума» будет лишь предварительным. Каждая из четырех упомянутых функций включает в себя и промежуточные стадии по пути к противоположному полюсу. Музыка гораздо более удалена от когнитивной функции, чем художественная литература, а технические науки гораздо более удалены от эстетической сферы, чем биографический жанр или онтология. Личностное общение гораздо более удалено от организации, чем национальная общность, а торговое законодательство гораздо более удалено от органической сферы, чем наука управления. Не стоит и пытаться создавать статичную систему рациональных функций человеческого сознания: между ними не существует четких границ, а их развитие и их взаимоотношения во многом меняются на протяжении истории. Но все-таки все они оста-

ются функциями онтологического разума, и тот факт, что эмоциональный элемент в некоторых из них гораздо более значим, чем в других, еще не делает их менее рациональными. Музыка не менее рациональна, чем математика. Эмоциональный элемент в музыке открывает то измерение реальности, которое для математики закрыто. Человеческое общение не менее рационально, чем законность. Эмоциональный элемент в общении открывает то измерение реальности, которое для законности закрыто. И, безусловно, существует как имплицитная математичность музыки, так и потенциальная юридичность всех отношений общения. Однако это не является их сущностью. Они обладают своими собственными рациональными структурами. Именно таков смысл сентенции Паскаля о «резонах сердца, которых не постичь разуму»5. Здесь слово «разум» («резон») употреблено в двойственном смысле. «Резоны сердца» — это структуры эстетического опыта и опыта общения (красота и любовь), тогда как разум, который «не может постичь резоны сердца», - это разум технический.

Субъективный разум является рациональной структурой сознания, тогда как объективный разум является той рациональной структурой реальности, которой сознание может овладеть и в соответствии с которой оно может сформировать реальность. Разум философа овладевает разумом в природе. Разум художника овладевает смыслом вещей. Разум законодателя формирует общество в соответствии со структурами социального равновесия. Разум общественных лидеров формирует общественную жизнь в соответствии со структурой органической взаимозависимости. Субъективный разум рационален в том случае, если, участвуя в двусоставном процессе восприятия и реагирования, он выражает рациональную структуру реальности. Это отношение (независимо от того, описывается ли оно в онтологических или в эпистемологических терминах) не является статичным. Подобно само-бытию, разум объединяет динамический и статический элементы, нерасторжимо сплавляя их воедино. Это относится не только к субъективному, но и к объективному разуму. Как рациональная структура реальности, так и рациональная структура сознания постоянны в переменах и изменчивы в постоянстве. Следовательно, проблема актуального разума состоит не только в том, чтобы избегать ошибок и неудач в овладении реальностью и в ее формировании, но еще и в том, чтобы сделать динамику разума эффективной и в каждом акте субъективного разума, и в каждом моменте разума объективного. Присущая этой ситуации опасность состоит в том, что динамику рациональной созидательности можно спутать с искажениями разума в существовании. Динамичный элемент разума заставляет сознание идти на этот риск. В каждом рациональном акте имеются три элемента: статический элемент разума, динамический элемент разума и искажение их обоих в существовании. Следовательно, сознание может защищать нечто такое, что представляется статическим элементом разума, хоть и является его искажением. Равным образом сознание может и отвергать нечто такое, что представляется искажением, хотя и является динамическим элементом разума. Академическое искусство защищает статический элемент эстетического разума, хотя в самом академическом искусстве многое является искажением того, что раньше, в момент возникновения, было созидательным и новым, но отвергалось вначале как искажение прежних

академических идеалов. Общественный консерватизм является искажением того, что было когда-то динамическим и творческим, но в свое время, при возникновении, подвергалось нападкам как искажение прежних консервативных идеалов. Всякий процесс актуального

разума — как в сознании, так и в реальности - неизбежно таит в себе опасность подобного риска.
Может возникнуть вопрос о значении динамического элемента объективного разума. Проблема состоит в том, можно ли вообще говорить об изменяющемся элементе в структуре реальности. Никто не сомневается в том, что реальность изменяется, хотя многие верят в то, что изменения эти возможны лишь потому, что сама структура реальности неизменна. Если бы это было так, то рациональная структура самого сознания оставалась бы неизменной, а рациональный процесс состоял бы только из двух элементов — из статического элемента и из неудачи им адекватно овладеть и его сформировать. Можно было бы совсем отказаться от динамического элемента разума, если бы только субъективный разум был динамичен. Сама реальность создает в себе структурные возможности. Жизнь в той же мере созидательна, как и сознание. Может существовать только то, что воплощает в себе рациональную структуру. Живые существа представляют собой удачные попытки природы актуализировать себя в соответствии с требованиями объективного разума. Если природа этим требованиям не следует, то ее творения являются попытками неудачными. Это верно также и в отношении форм законности, и в отношении общественных связей. Новые результаты исторического процесса являются теми попытками, которые могут оказаться успешными только в том случае, если будут соблюдены требования объективного разума. Ни природа, ни история не могут создать ничего такого, что противоречило бы разуму. Новое и старое в истории и в природе соединены одно с другим в таком поразительном рациональном единстве, которое и статично, и динамично одновременно. Новое этого единства не разрушает и разрушить не может именно потому, что объективный разум — это структурная возможность, логос бытия.
3. Глубина разума
Глубина разума — это выражение чего-то такого, что разумом не является, но что предшествует разуму и себя через него являет. Разум как в объективной, так и в субъективной своих структурах указывает на нечто такое, что в этих структурах проявляется, но что трансцендирует их в силе и в смысле. Это не какая-либо иная область разума, которую можно было бы прогрессивно раскрывать и выражать, но именно то, что выражено посредством всякого рационального выражения. Это может быть названо или «субстанцией», которая выявляется в рациональной структуре, или «само-бытием», которое проявляет себя в логосе бытия, или «основанием», которое остается созидательным в каждом рациональном творении, или «бездной», которую не исчерпать никаким творением и никакой их совокупностью, или «бесконечной потенциальностью бытия и смысла», которая заполняет собой рациональные структуры сознания и реальное -
86

ти, актуализируя и преобразуя их. Все эти термины, указывающие на то, что «предшествует» разуму, носят метафорический характер. Да и само понятие «предшествовать» тоже метафорично. Иначе и быть не может, потому что если бы термины употреблялись в их собственном смысле, то они принадлежали бы разуму, а не предшествовали бы ему.
Но если возможно дать лишь метафорическое описание глубины разума, то метафоры можно применять к тем различным сферам, в которых актуализован разум. В когнитивной сфере глубина разума - это его свойство указывать на «само-истину» (то есть на неисчерпаемую силу бытия и предельно реального) посредством относительных истин в каждой сфере познания. В эстетической сфере глубина разума - это его свойство указывать на «само-прекрасное» (то есть на неисчерпаемый смысл и предельную значимость) посредством творений в каждой области эстетической интуиции. В сфере законности глубина разума - это его свойство указывать на «само-справедливость» (то есть на неисчерпаемую серьезность и предельное достоинство) посредством всякой структуры актуализованной справедливости. В

сфере общения глубина разума — это его свойство указывать на «само-любовь» (то есть на неисчерпаемое богатство и предельное единство) посредством всякой формы актуализированной любви. Такое измерение разума, измерение глубины, является сущностным качеством всех рациональных функций. Это их собственная глубина, делающая их неисчерпаемыми и придающая им величие.
Глубина разума — это такая его характеристика, которая объясняет две функции человеческого сознания, рациональный характер которых нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть, поскольку они выявляют такую независимую структуру, которую невозможно ни свести к другим функциям разума, ни вывести из дорациональных психологических или социологических элементов. Миф — это не примитивная наука, а культ — это не примитивная нравственность. Их содержание (равно как и отношение к ним людей) обнаруживает такке элементы, которые трансцендентны как науке, так и нравственности, — элементы той бесконечности, которая выражает предельную заботу. Эти элементы сущностно подразумеваются в каждом рациональном акте и процессе таким образом, что они не требуют обособленного выражения в принципе. В каждом акте овладения истиной происходит имплицитное овладение само-истиной; в каждом акте преображающей любви имплицитно преображает само-любовь и т.д. Глубина разума сущностно обнаруживает себя в разуме, хоть она и скрыта в разуме в условиях существования. Именно из-за этих условий разум в существовании выражает себя как в мифе и культе, так и в своих собственных функциях. Но тут не должно было бы быть ни мифа, ни культа. Они противоречат сущностному разуму, а само их существование выдает «падшее» состояние разума, утратившего непосредственное единство с его собственной глубиной. Разум становится «поверхностным», отъединяя себя от собственного основания и бездны. Христианство и Просвещение согласны в том, что не должно быть ни мифа, ни культа, хотя при этом они и исходят из разных предпосылок. Христианство прозревает состояние без мифа и культа, которое потенциально было «в начале», актуально будет «в конце», а фрагментарно и предварительно существует пока в потоке времени. Просвещение видит конец мкфа и
87

культа в том новом будущем, когда рациональное знание уничтожит миф, а рациональная мораль победит культ. Просвещение и рационализм смешивают сущностную природу разума с бедственностью разума в существовании. Сущностно разум «прозрачен» в направлении своей глубины в каждом из своих актов и процессов. В существовании эта прозрачность омрачается и замещается мифом и культом. Следовательно, и миф, и культ в высшей степени амбивалентны с точки зрения экзистенциального разума. Бесчисленные теории, которыми миф и культ определяются, объясняются и оправдываются, свидетельствуют об этой ситуации самим простым фактом своего существования. Если мы проигнорируем чисто негативистские теории, большинство которых основано на психологических или социологических объяснениях и исходит из рационалистского понимания разума, то мы окажемся перед таким выбором: нам придется признать, что миф и культ либо являются особыми сферами разума наряду с прочими, либо они представляют глубину разума в символической форме. Если считать их особыми рациональными функциями в дополнение к прочим, то они будут находиться в бесконечном и неразрешимом конфликте с остальными функциями. В таком случае они будут попросту поглощены этими остальными функциями и перейдут в категорию иррациональных ощущений или же, наоборот, будут считаться некими посторонними образованиями в структуре разума, гетерономными и деструктивными. Но если миф и культ считать выражениями глубины разума в символической форме, то они окажутся в таком измерении, где невозможно никакое вмешательство в свойственные разуму функции. Везде же, где принимается онтологическое понятие разума и осознается глубина

разума, нет необходимости в конфликтах между мифом и познанием, культом и моралью. Откровение не разрушает разум, но разум ставит вопрос об откровении6.

Б. Разум в существовании

4. Конечность и амбивалентности актуального разума

Разум в качестве структуры сознания и реальности актуален в процессах бытия, существования и жизни. Бытие конечно, существование самопротиворечиво, а жизнь амбивалентна (см. части II-IV). Актуальный разум соучаствует в этих характеристиках реальности: он существует в категориях конечного, в саморазрушительных конфликтах, в амбивалентностях и в процессах поиска того, что неамбивалентно и существует помимо конфликта и помимо порабощенности категориям.

Природа конечного разума описана в классической форме Николаем Кузанским и Иммануилом Кантом. Первый говорил о docta ignorantia — о том «ученом незнании», которое осознает конечность когнитивного разума человека и его неспособность овладеть его собственным бесконечным основанием. Но даже и осознавая эту ситуацию, человек в то же время осознает и то бесконечное, которое присутствует во всем конечном,

хотя и бесконечно его трансцендируя. Это присутствие неисчерпаемого основания во всех сущих Кузанец назвал «совпадением противоположных». Разум вопреки его конечности осознает собственную бесконечную глубину. Он не может выразить это в терминах рационального знания («незнание»), но знание того, что это и невозможно, является реальным знанием («ученое»). Конечность разума заключена не в том, что он лишен совершенства в овладении реальностью и в ее формировании. Подобное несовершенство для разума акцидентально, тогда как конечность — это сущностное свойство и самого разума, и всего того, что соучаствует в бытии. Структура этой конечности наиболее глубоко и полно описана в «Критиках» Канта7. Категории опыта — это категории конечности. Они не наделяют человеческий разум способностью овладевать реальностью-в-себе, но зато они позволяют человеку овладевать его миром, всей совокупностью тех феноменов, которые ему являются и формируют его актуальный опыт. Главная категория конечности — это время. Быть конечным - значит быть временным. Разум не может прорваться сквозь пределы временности и достичь вечности, точно так же как он не может прорваться сквозь пределы причинности, пространства и субстанции для того, чтобы достичь первопричины, абсолютного пространства, универсальной субстанции. С этой точки зрения ситуация в точности такова, какой ее представляет Николай Кузанский: анализируя категориальную структуру разума, человек обнаруживает ту конечность, в которой он заключен, как в тюрьме. А еще он обнаруживает, что его разум не приемлет этих пут и пытается овладеть бесконечным в категориях конечного, а реально реальным — в категориях опыта, что неизбежно приводит его к неудаче. Единственное место, где можно найти выход из тюрьмы конечности — это сфера нравственного опыта, поскольку именно здесь нечто безусловное врывается в совокупность временных и причинных условий. Однако это единственное место, которое было открыто Кантом, так и остается единственным: это лишь безусловное повеление, чистое осознание глубины разума.

«Критическое незнание» Канта описывает конечность разума столь же отчетливо, как и «ученое незнание» Николая Кузанского. Различие, однако, состоит в том, что католический мистицизм Кузанца устремлен к интуитивному единству с основанием и бездной разума, тогда как протестантский критицизм Канта ограничивает разум принятием безусловного императива как единственного подхода к само-реальности. В посткантианской метафизике разум забыл о своей подчиненности категориям конечности. Однако это самовозведение разума к высотам божественного достоинства привело к развенчанию ставшего презренным разума и сделало возможной победу одной из функций разума над всеми прочими.

Совершившееся после Гегеля падение обожествленного разума решительным образом способствовало нынешнему возвышению технического разума и оскудению разума онтологического, утратившего свою
универсальность и глубину.
Но разум не просто конечен. Это верно, что разум наряду со всеми вещами и событиями подчинен условиям существования. Он противоречит самому себе и находится под угрозой распада и саморазрушения. Его элементы восстают друг против друга. Но это лишь одна сторона карти-
89

нам и в силе своего собственного неисчерпаемого основания. Поскольку Бог (theos) является законом (nomos) как для структуры разума, так и для его основания, то они в нем едины, а их единство выявляет себя в теономной ситуации. Однако в условиях существования полной теоно-мии нет. Оба элемента сущностно едины, но в условиях существования они враждуют друг с другом, стремясь друг друга разрушить. В этой борьбе они стремятся разрушить и сам разум. Следовательно, поиск воссоединения того, что всегда расколото во времени и пространстве, является требованием самого разума, а не результатом противостояния ему. Этот поиск является поиском откровения.
Если конфликт между автономией и гетерономией рассматривать во всемирно-исторической перспективе, то он будет ключом к любому теологическому пониманию как античной греческой, так и современной мысли, а также многих других проблем духовной жизни человечества. Так, например, история греческой философии может быть представлена в виде кривой, которая берет свое начало во все еще теономном дофило-софском периоде (мифология и космология), проходит через стадию постепенной разработки автономных структур разума (досократики), через классический синтез структуры и глубины (Платон), через рационализацию этого синтеза в различных школах (после Аристотеля), через разочарование в разуме в попытке автономного создания мира для жизни (скептицизм), через мистическое трансцендирование разума (неоплатонизм), через оспаривание авторитетов прошлого и настоящего (философские школы и религиозные секты), через создание новой теономии под влиянием христианства (Климент и Ориген), и, наконец, завершается проникновением гетерономных элементов (Афанасий'* и Августин). Во времена Высокого средневековья теономия (Бонавентура) реализовывала себя в условиях преобладания гетерономных элементов (Фома Аквин-ский). К концу средневековья гетерономия стала всесильной (инквизиция) — отчасти в качестве реакции на автономные тенденции в культуре и религии (номинализм) - и разрушила средневековую теономию. В эпоху Возрождения и Реформации конфликт разгорелся с новой силой. Возрождение, которое, начавшись неоплатонизмом (Николай Кузанский, Марсилио Фичино), обнаружило теономный характер, впоследствии становилось все более и более автономным (Эразм Роттердамский, Галилей). И наоборот. Реформация, на ранних своих стадиях объединявшая религиозный и культурный акцент на автономию (доверие Лютера к собственной совести, связь Лютера и Цвингли с гуманистами), вскоре обратилась к гетерономии, которая в некоторых своих аспектах превзошла даже гетерономию позднесредневековую (протестантская ортодоксия). В XVIII и XIX веках, несмотря на реликты гетерономии и гетерономные реакции, автономия одержала почти полную победу. Ортодоксия и фундамента-лизм, теперь уже бесплодные и лишенные влияния, были отодвинуты на периферию культурной жизни. Попытки представителей классицизма и романтизма восстановить теономию в целях автономии (Гегель, Шеллинг) успехом не увенчались, вызвав, с одной стороны, радикально автономную по своему характеру реакцию (постгегельянцы), и, с другой стороны, — мощную гетерономную

реакцию (ревивализм2'). Под руководством технического разума автономия подавила все проявления сопро-
92

тивления, но при этом полностью утратила измерение глубины. Автономия измельчала, лишилась содержательности и предельного смысла, что привело к разочарованию — осознанному или бессознательному. В этой ситуации мощные квазиполитические гетерономии заполнили тот вакуум, который образовался на месте утратившей свою глубину автономии. Борьба на два фронта (против бессодержательной автономии и против деструктивной гетерономии) делает поиск новой теономии в наши дни таким же насущным, как и в конце античности. Автономный разум потерпел полное фиаско. Ни автономия, ни гетерономия, разобщенные и конфликтующие, не могут дать ответа.

б) Релятивизм против абсолютизма. — Разум в своей сущности объединяет статический и динамический элементы. Статический элемент предохраняет разум от утраты его тождественности с жизненным процессом. Динамический элемент - это сила разума рационально актуализировать себя в жизненном процессе, тогда как без статического элемента разум не мог бы стать структурой жизни. Однако в условиях существования оба этих элемента друг от друга оторваны и друг другу противостоят.

Статический элемент разума проявляет себя в двух формах абсолютизма — абсолютизма традиции и абсолютизма революции. Динамический элемент разума проявляет себя в двух формах релятивизма — релятивизма позитивистского и релятивизма цинического.

Абсолютизм традиции отождествляет статический элемент разума с особыми традициями (такими, например, как принятая в обществе мораль, установленные политические формы, «академическая» эстетика, «неоспоримые» философские принципы). Этот подход обычно называют «консервативным». Однако консерватизм может означать две вещи. Он может означать готовность защищать статическую сторону разума против исключительного подчеркивания его динамической стороны. Но консерватизм может означать и тот фанатизм, который динамические структуры разума считает статическими, возвышая их до уровня абсолютной действительности. Однако в каждом особом случае невозможно отделить статический элемент от динамического, а всякая попытка сделать это в конечном счете приводит к разрушению абсолютизированных форм, погибающих под натиском других форм, которые возникают в процессе актуального разума. Натиск этот предпринимается в силу иной разновидности абсолютизма — абсолютизма революционного. Но как только один вид абсолютизма под натиском революционной атаки разрушается, «победитель» утверждается в столь же абсолютистских терминах. Это почти неизбежно, поскольку натиск оказывается успешным благодаря мощи абсолютистских притязаний, нередко по своему характеру утопических. Революционный разум так же глубоко, как и традиционализм верит в то, что он представляет собой неизменяемую истину, хотя в этой своей вере он более непоследователен. Абсолютизм традиции может указывать на прошедшие века, претендуя на то, будто сейчас он говорит то же, что говорил и всегда. Однако революционный абсолютизм испытал по меньшей мере одно поражение подобной претензии, когда, победив традицию, он ее же и впустил через пробитую брешь. Ему следовало бы предвидеть возможность собственного конца. Но он этого не сделал8. Это свидетельствует о том, что два типа абсолютизма не взаимоисключительны. Более того, они друг друга выявляют.
93

Обоим типам абсолютизма противостоят различные формы релятивизма. Релятивизм или отрицает наличие статического элемента в структуре разума, или делает такой упор на динамическом элементе, что определенного места для актуального разума уже не остается.

Релятивизм может быть как позитивистским, так и циническим, причем первый из них параллелен абсолютизму традиции, а второй - абсолютизму революции. Позитивистский (positivistic) релятивизм берет только «данное» (posited), не применяя для его оценки абсолютных критериев. А если так, то на практике он может стать столь же консервативным, как и любая из разновидностей абсолютизма традиции, хотя и на другой основе и с другими импликациями. Например, существовавший в середине XIX века позитивизм закона представлял собой реакцию на революционный абсолютизм XVIII века. Но сам по себе абсолютистским он не был. Он принимал позитивный закон разных народов и эпох как нечто «просто данное», но при этом не допускал критических нападок со стороны естественного закона и не расценивал бытовавший тогда позитивистский закон в качестве закона вечного. Сходным образом и эстетический релятивизм того же времени поместил все существовавшие ранее стили на один уровень, не отдавая ни одному из них предпочтения в качестве классического идеала. В сфере общественных отношений превозносились местные традиции, а их расходящиеся пути принимались без критической нормы. Однако самым значительным был все-таки философский позитивизм. Со времен Дэвида Юма он развивался во многих направлениях, заменив абсолютные нормы и критерии во всех сферах жизни прагматическими проверками. Истина относительна и зависит от социальной группы, от конкретной ситуации или бедственности существования. В этом отношении современные формы экзистенциализма согласуются с принципами прагматического релятивизма и с некоторыми разновидностями европейской «философии жизни» (Lebensphilosophie). Для позитивизма стало трагедией то, что он перерождается или в консервативный абсолютизм, или в релятивизм цинического типа. И только в тех странах, где реликты предшествовавших абсолютизмов еще достаточно сильны для того, чтобы притормозить эти процессы, — только там саморазрушительные импликации позитивизма остаются скрытыми (Англия, Соединенные Штаты).

Цинический релятивизм обычно является результатом разочарования в утопическом абсолютизме. Для борьбы с абсолютными принципами он прибегает к аргументам из арсенала скептицизма, хотя это и не приводит ни к одному из двух возможных последствий радикального скептицизма. Он и не обращается к откровению, и не уходит из сферы мысли и действия, как это зачастую было свойственно античному скептицизму. Цинизм — это позиция либо превосходства над любой рациональной структурой, статической или динамической, либо безразличия к ней. Цинический релятивизм прибегает к разуму только для того, чтобы отказать ему в праве на существование, причем это самопротиворечие «цинично» принимается. Рациональный критицизм, который предполагает наличие неких действительных структур, не является основой цинического релятивизма. Основой его является неверие в действительность всякого рационального акта - даже и чисто критического. Однако присущая

94

циническому релятивизму самопротиворечивость его не разрушает. Наказанием для него становится та пустота, которую он создает, тот полный вакуум, который заполняется абсолютизмом в его новых формах.

«Критицизм» является попыткой преодолеть конфликт между абсолютизмом и релятивизмом. «Критицизм» - это такая позиция, которая не ограничена так называемой критической философией. Он пронизывает собою всю историю философии, но не ограничивается одной философией. Он оказывает свое воздействие на все сферы онтологического разума, представляя собой попытку объединить статический и динамический элементы разума путем лишения статического элемента его содержания и сведения его к чистой форме. Пример тому — «категорический императив», отрицающий

особые требования и подчиняющий конкретные детали случайностям ситуации. Критицизм сочетает в себе позитивистский и революционный элементы, исключая при этом как традиционализм, так и цинизм. Представителями критического похода в философии являются Сократ и Кант. Однако эволюция их школ свидетельствует о том, что критический подход — это скорее требуемое, чем возможное. В обеих этих школах превалировал либо статический, либо динамический элемент, что обрекало критический подход на неудачу. Хотя ранние диалоги Платона и критичны, но сам платонизм развивался в направлении абсолютизма. Гедонисты и киники, хоть они и принимали рационализм Сократа, тоже эволюционировали в направлении абсолютизма. Классические последователи Канта стали чистыми абсолютистами, тогда как приверженцы неокантианской школы делали особый упор на релятивизме бесконечного процесса. И это не случайно. Критицизм, устанавливая абсолютные, хотя и якобы пустые критерии, обманывался относительно их пустоты. Эти критерии всегда служили отражением особой ситуации. Такой, например, какой была ситуация Афин в Пелопонесской войне или эпоха побед буржуазного сознания в Западной Европе. Принципы, установленные критической философией, были слишком конкретными и, следовательно, слишком относительными для того, чтобы претендовать на абсолютность. Однако их применение оказывалось слишком абсолютистским, представляя ту особую форму жизни, которая претендовала на нечто большее, чем на относительную действительность. Следовательно, как в античности, так и в наши дни критицизм оказывался неспособным преодолеть конфликт между абсолютизмом и релятивизмом. Преодолеть этот конфликт способно лишь то, что одновременно и абсолютно, и конкретно. Это возможно лишь для откровения.

в) Формализм против эмоциональности. — В своей сущностной структуре разум объединяет формальный и эмоциональный элементы. В когнитивной и законополагающей функциях разума преобладает его формальный элемент, а в эстетической и коммуникативной функциях -элемент эмоциональный. Однако во всех своих проявлениях сущностный разум объединяет оба элемента. В условиях существования это единство нарушено. Элементы друг с другом враждуют, что приводит к таким же глубоким и разрушительным конфликтам, как и те, о которых уже говорилось.

Формализм проявляет себя в исключительном акцентировании формальной стороны всякой рациональной функции и в отделении функций

95

друг от друга. Контролирующее знание и соответствующая ему формализованная логика (если они берутся за образец всякого знания) представляют собой формализм в когнитивной сфере. Контролирующее знание является одной из сторон когнитивного разума и сущностным элементом всякого когнитивного акта. Однако когда оно пытается монополизировать когнитивную функцию в целом и не желает считать знанием всякий иной подход к нему как не приближающий к истине, то тем самым оно выказывает ущербность своего существования. Контролирующее знание удерживает когнитивный разум от погружения в те пласты вещей и событий, которые могут быть охвачены лишь через amor intellectualis («интеллектуальную любовь»). Формализм в когнитивной сфере оборачивается интеллектуализмом — использованием когнитивного интеллекта без эроса. Проявляя эмоциональные реакции против интеллектуализма, люди забывали об обязательности строгого, серьезного и технически правильного мышления во всех вопросах познания. Однако они правы в том, что требуют такого знания, которое бы не только контролировало, но еще и объединяло9.

В сфере эстетики формализм представлен той позицией, которая выражена во фразе «искусство ради искусства»: содержание и смысл произведений искусства игнорируются во

имя их формы. Эстетизм лишает искусство его экзистенциального характера тем, что заменяет эмоциональное единение бесстрастными суждениями о вкусе и утонченным ценительством. Ничто не может быть выражено в искусстве без творчески рациональной формы, однако форма, даже и при всей своей невероятной изысканности, пуста, если она не выражает духовную субстанцию. Даже самое художественное и самое глубокое произведение искусства может оказаться для духовной жизни разрушительным, если оно будет восприниматься в терминах формализма и эстетизма10. Эмоциональные реакции большинства людей против эстетизма несправедливы как неверные в своих эстетических суждениях, но зато они справедливы по своей фундаментальной интенции.
Формализм в сфере правового разума исключительно акцентирует структурные потребности в правосудии, не задаваясь при этом вопросом об адекватности юридической формы той самой человеческой реальности, которой эта форма якобы должна придавать вид. То трагическое отчуждение закона от жизни, на которое сетовали во все времена, объясняется вовсе не злонамеренностью части тех, кто создает и исполняет законы. Нет, отчуждение это является следствием отделения формы от эмоционального соучастия. Юридизм (в смысле юридического формализма) может, как и некоторые разновидности логики, стать своего рода игрой оторванными от жизни самопоследовательными чистыми формами. Эта игра, если применить ее к жизни, может обернуться разрушительной реальностью. Облеченная властью форма может стать жестоким орудием подавления в социальной группе. С нашей точки зрения, юридический формализм и тоталитарное подавление тесно друг с другом связаны. Эмоциональные реакции против юридического формализма основаны на неверном понимании структурных потребностей закона, но они исходят из инстинктивного осознания неадекватности юридического формализма требованиям жизни.
96

Если взять общественную функцию разума, то здесь формализм сохраняет, применяет и защищает те условные формы, которые сформировали общественную и частную жизнь. Конвенционализм (так может быть названа эта позиция) не следует смешивать с традиционализмом. Последний отстаивает абсолютную ценность особых традиций или условностей исходя из их содержания и смысла. Конвенционализм же и не отстаивает абсолютной ценности защищаемых им условностей, и не дорожит ими исходя из их содержания и смысла. Конвенционализм утверждает формы общественной и частной жизни лишь в качестве форм. Конвенциональный формализм требует автоматического повиновения общепринятым формам поведения. То громадное влияние, которое он оказывает на общественные отношения, на образование и самодисциплину, делает его трагической силой всей человеческой истории. Конвенциональный формализм нацелен на разрушение врожденной витальности и созидатель-ности всякого нового сущего и всякого нового поколения. Он калечит жизнь и заменяет любовь правилом. Он формирует личности и сообщества посредством подавления именно той духовной и эмоциональной субстанции, формировать которую ему предписывается. Форма разрушает смысл. Эмоциональные реакции против конвенционального формализма особенно взрывоопасны и катастрофичны. Реагируя против него, люди не осознают той поддерживающей, сохраняющей и направляющей власти, которой обладают условность и обычай. И все-таки они поступают правильно, когда страстно и жертвенно восстают против формалистских искажений условностей и обычаев.
Формализм проявляет себя не только в каждой отдельной функции онтологического разума, но в отношении между этими функциями. Единство разума нарушается тогда, когда его делят на части, каждая из которых находится под контролем особой совокупности структурных форм. Это относится как к овладевающей и формирующей функциям разума, так и к

взаимоотношениям между ними. Когнитивная функция, лишенная своего эстетического элемента, отделена от эстетической функции, лишенной своего когнитивного элемента. В сущностном разуме эти два элемента в разной степени соединены, что отражено, с одной стороны, в таких функциях, как историческая и онтологическая интуиция, и, с другой стороны, в психологических романах и метафизической поэзии. Единство когнитивной и эстетической функций в полной мере было выражено в мифологии, из недр которой они обе вышли, от которой обособились и в которую стремятся вернуться. Романтики начала XIX века, философы и художники, пытались восстановить это единство когнитивной и эстетической функций (продолжателями их дела стали многие современные художники и философы — представители экспрессионизма, неореализма и экзистенциализма). Они отвергали когнитивный и эстетический формализм и, следовательно, разделенность этих двух функций разума. Они даже пытались объединить их в новом мифе, хотя и потерпели в этом фиаско. На основе находящегося в конфликте разума невозможно ни создать миф, ни достичь единства рациональных функций. Новый миф — это выражение воссоединяющей силы нового откровения, а не продукт формализованного разума.
4 Зак.3530

Формирующие функции разума также были отделены друг от друга посредством формализации разума и его отделения от эмоции. Организующая функция, оторванная от органической основы, отделена от органической функции, оторванной от организующей структуры. В сущностном разуме эти два элемента в различной степени и в различных переходных вариантах соединены аналогично жизни свободных организаций в рамках всеобъемлющей правовой структуры. Единство правовой и общественной функций наиболее полно выражено в том культовом сообществе, которое породило обе эти функции и к которому они пытаются вернуться. Романтики прежних и новых времен мечтали о таком государстве, которое представляло бы собой либо христианское «тело» идеализированного средневековья, или (если оно не подлежит восстановлению) «тела» наций и рас, либо «тело» человечества. Они ищут такой организм, который стал бы носителем неформализованного закона". Однако ни человечество как организм, ни общий культ как функция всемирного религиозного сообщества не могут объединить в себе закон и общение. Этого единства не достичь ни через формализованную конституцию, ни через неорганизованные симпатии, желания и движения. Поиск того нового универсального сообщества, в котором организация и организм были бы едины, — это поиск откровения.
И наконец, формализация разума приводит к взаимному отделению его овладевающей и формирующей функций. Обычно этот конфликт описывался в виде конфликта между теорией и практикой. Овладение, утратившее элемент формирования, и формирование, утратившее элемент овладения, находятся в конфликте друг с другом. А в сущностном разуме эти два элемента едины. Слово «опыт», которым у нас так часто злоупотребляют, имеет одну такую коннотацию, которая указывает на это единство: опыт объединяет понимание и действие. Миф и культ связаны между собой столь прочно, что их обособление даже и вообразить невозможно. Культ включает в себя миф, на основе которого он и представляет божественно-человеческую драму, тогда как миф включает в себя культ, образным выражением которого он является. А если так, то легко понять, почему продолжается непрерывная борьба за воссоединение теории и практики. В своем описании «нищеты философии» Маркс бросил вызов той философии, которая объясняет мир, но не изменяет ею. Ницше, нападая на историзм, бросил вызов той историографии, которая не соотнесена с нашим историческим существованием. Религиозный социализм воспринял учение Четвертого Евангелия о том, что истину следует творить, и воспринял всю

библейскую традицию, согласно которой без активного соучастия в «новой реальности» невозможно познать ее природу. Инструментализм указывает на предельную связь между знанием и действием, хотя по преимуществу она остается лишь на уровне технического разума. И все-таки конфликты остаются. Практика сопротивляется той теории, которую она считает ниже себя; практика требует той деловой активности, которая прерывает всякое теоретическое исследование прежде, чем оно завершится. На практике поступать по-другому и невозможно, поскольку человек должен действовать прежде, чем он закончит думать. С другой стороны, бесконечные горизонты мышления не могут послужить основой для какого-либо
98

принимаемого с уверенностью конкретного решения. За исключением той технической сферы, которая не подразумевает экзистенциального решения, человеку приходится принимать решения на основе ограниченного, искаженного или неполного понимания. Ни теория, ни практика в их отрыве друг от друга не могут разрешить проблему их взаимного конфликта. Только та истина, которая существует вопреки бесконечности теоретических возможностей, и только то благо, которое существует вопреки бесконечному риску, сопряженному с любым действием, и могут преодолеть разрыв между овладевающей и формирующей функциями разума. Поиск именно такой истины и именно такого блага - это и есть поиск откровения.

Функциональные расщепления разума являются следствиями как его формализации, так и конфликта между формализмом и эмоциональностью. Следствия формализации разума налицо. Эмоция реагирует как против них, так и против формального разума во всех сферах. Однако реакция эта ни к чему не приводит, поскольку она чисто «эмоциональна», то есть лишена структурных элементов. Эмоция, если она остается всего лишь эмоцией, оказывается бессильной в своей борьбе против интеллектуализма и эстетизма, против законничества и конвенционализма. Но, несмотря на свое бессилие перед разумом, она может обрести огромную разрушительную силу, воздействующую как на личное, так и на общественное сознание. Эмоция, лишенная рациональной структуры (в смысле онтологического разума, разумеется), оборачивается иррационализмом. А иррационализм разрушителен в двух отношениях. Если он противодействует формализованному разуму, то ему нужно обладать неким рациональным содержанием. Однако это содержание рациональной критике не подлежит: оно питается силой той эмоции, которая его передает. Этот разум все еще остается разумом, хотя им уже движет иррациональное. А если так, то это слепой и фанатичный разум. Этому разуму присущи все качества демонического независимо от того, выражает ли он себя в религиозных или в секулярных терминах. Если, с другой стороны, иррационализм, лишая себя всякого содержания, становится чисто субъективным ощущением, то тогда образуется тот вакуум, который может заполниться рационально неконтролируемым искаженным разумом'2. Если разум жертвует своими формальными структурами (а вместе с ними — и своей критической силой), то результатом этого становится не пустая сентиментальность, но демонический всплеск тех антирациональных сил, которые зачастую оснащены всем инструментарием технического разума. Такого рода опыт вынуждает людей предпринимать поиск нового единства формы и эмоции. Этот поиск — поиск откровения. Разум не сопротивляется откровению. Он просит об откровении, поскольку откровение - это воссоединение разума.
99

В. Когнитивная функция разума и поиск откровения

6. Онтологическая структура познания

Раскрывая понятие откровения в систематической теологии, необходимо обратить особое внимание на когнитивную функцию онтологического разума, поскольку откровение — это проявление в человеческом знании основания бытия. Поскольку теология как таковая не может создать свою собственную эпистемологию, необходимо обратиться к тем характеристикам когнитивного разума, которые сохраняют свою значимость для когнитивного характера откровения. В частности, теология должна дать описание когнитивного разума в условиях существования. Однако описание конфликтов экзистенциального познания предполагает понимание его онтологической структуры, поскольку именно полярная структура когнитивного разума и делает возможными его экзистенциальные конфликты и влечет его к поиску откровения.

Познание — это форма единения. В каждом акте познания познающий и познаваемое едины, а пропасть между субъектом и объектом преодолена. Субъект «овладевает» объектом, приспосабливает его к себе и одновременно сам приспосабливается к объекту. Однако единство познания своеобразно: это — единство через разделение. Отстраненность — это условие когнитивного союза. Чтобы познавать, нужно «посмотреть» на предмет, а чтобы «посмотреть» на него, нужно держаться «на дистанции». Когнитивная дистанция является предпосылкой когнитивного союза. Большинство философов осознавали и то и другое. Старый спор о том, познает ли равное равное или, наоборот, познает ли неравное неравное, является классическим выражением осознания того, что единство (предполагающее некое равенство) и дистанцированность (предполагающая некое неравенство) являются полярными элементами процесса познания. Единство дистанцированности и единения является онтологической проблемой познания. Именно оно подвигло Платона к созданию мифа об изначальном союзе души и сущностей (идей), об отделении души от подлинно реального во временном существовании, о припоминании душой сущностей и о воссоединении с ними через различные уровни познавательного движения ввысь. Единство никогда не разрушается до конца, хотя существует и отчуждение. Отдельный объект как таковой отчужден, но он заключает в себе такие сущностные структуры, с которыми познающий субъект сущностно един и которые он может припоминать во время созерцания вещей. Этот мотив проходит через всю историю философии. Именно этим объясняются те титанические усилия, которые человеческая мысль всегда предпринимала ради того, чтобы сделать удо-бопонимаемым то когнитивное отношение, которое предполагает как чуждость субъекта и объекта, так и вопреки ей их когнитивное единство. Если скептицизм отчаялся в возможности объединения субъекта и объекта, то критицизм устранил объект (в качестве «вещи в себе») из сферы актуального знания, так и не объяснив при этом, каким же образом познание может овладевать реальностью, а не только кажимостью. Если

100

позитивизм целиком устранил различие между субъектом и объектом, а идеализм провозгласил их тождество, то и позитивизм, и идеализм так и не смогли объяснить как отчуждение субъекта и объекта, так и возможность заблуждения. Дуализм постулировал трансцендентное единство субъекта и объекта в божественном уме или в'субстанции, но не объяснил соучастия человека в нем. Однако, предпринимая эти попытки, представители всех этих направлений осознавали онтологическую проблему познания: единство разделения и единения.

Эпистемологическая ситуация экзистенциально подтверждена посредством некоторых аспектов личностной и общественной жизни в их отношении к познанию. Та страсть к знанию ради самого знания, которая зачастую может быть обнаружена как в примитивных, так и в утонченных формах, указывает на то, что это желание, этот вакуум, заполняется успешным познанием. Нечто такое, что было чуждым, но в то же время принадлежало нам,

вдруг становится родным, частью нас самих. Согласно Платону, эрос познания порожден как нашей нищетой, так и нашим богатством и влечет нас к воссоединению с тем, чему принадлежим мы и что принадлежит нам. В каждом акте познания преодолевается как влечение, так и отчуждение.

Но познание — это нечто большее, чем восполнение; оно еще преображает и исцеляет, что было бы невозможно, если бы познающий субъект был всего лишь зеркалом объекта, оставаясь от него на непреодолимой дистанции. Сократ сознавал эту ситуацию, когда утверждал, что познание добра влечет за собой делание добра. Разумеется, это так же просто, как и безответственно, — утверждать, будто человек может познать добро не делая его, не имея способности его делать. И не стоит противопоставлять Сократу Павла для того, чтобы показать, насколько реалистичней был Павел. По меньшей мере вероятно, что Сократ знал то, что известно каждому школьнику, — что некоторые люди поступают вопреки лучшим своим знаниям. Но он знал еще и нечто такое, что неведомо даже философам и теологам, - что истинное знание включает в себя единение и, следовательно, открытость к восприятию того, с чем это единение достигается. Это именно такое знание, о котором говорил и Павел, -тот гносис, которым в Новом Завете обозначается одновременно и познавательное, и сексуальное, и мистическое единение. В этом отношении Сократ и Павел не противостоят друг другу. Тот, кто познал Бога или Христа (в смысле схваченности им и единства с ним), тот и сотворил добро. Тот, кто познал сущностную структуру вещей (в смысле восприятия их смысла и силы), тот и действует соответственно — он творит благо даже и тогда, когда он за это должен погибнуть.

В наше время термин «познание» обрел коннотацию гносиса, то есть такого знания, которое преображает и исцеляет. Глубинная психология приписывает исцеляющую силу тому познанию, под которым подразумевается не отстраненное знание психоаналитической теории или знание о чьем-либо прошлом в свете этой теории, но повторение чьего-либо актуального опыта со всеми страданиями и ужасами этого возврата. Познание в этом смысле — это воссоединение с чьим-либо прошлым и особенно с теми моментами в нем, которые деструктивно влияют на настоящее. Такого рода познавательное единение влечет за собой то радикальное и труд-

101

ное преображение, что сродни тому преображению, которое подразумевали и требовали Сократ и Павел. Для большинства восточных религий и философий объединяющая, исцеляющая и преображающая сила познания — это нечто само собой разумеющееся. Восток стоял перед другой проблемой, которая так никогда и не была разрешена полностью: проблемой для него является элемент дистанции, а не элемент единения.

Другим экзистенциальным подтверждением интерпретации познания как единства дистанцированности и единения является та оценка познания, которую дает ему общество во всех своих интегрированных группах. Проникновение в те принципы, на которых основана жизнь той или иной группы, а также их принятие считается абсолютно необходимой предпосылкой жизни группы. В этом отношении не существует различия между религиозными или секулярными, демократическими или тоталитарными группами. Понять, почему в каждой из социальных групп придается такое значение познанию доминирующих принципов, невозможно, если не признать объединяющий характер познания. Много критических слов прозвучало в адрес так называемого догматизма, хотя зачастую критика эта исходила от тех, кто не осознавал догматичности своих собственных утверждений. Критицизм этот основан на неверном толковании познания как отстраненного знания об объектах, которые отделены от субъекта. Догматизм в отношении такого рода знания и впрямь не имеет смысла. Но если познание объединяет, то многое зависит от того объекта, с

которым оно объединяет. Заблуждение становится опасным в том случае, если тут подразумевается единение с искаженными и обманчивыми элементами реальности — с тем» что не является реально реальным3', а лишь претендует на то, чтобы быть им. Тревога, вызванная опасением ошибаться самому (а также страх перед ошибками, которые могут быть совершены или были совершены другими); возникающие во всех сплоченных социальных группах бурные реакции на заблуждения; интерпретация заблуждения как демонической одержимости — все это становится понятным только в том случае, если познание включает в себя единение. Основой либерализма как протеста против догматизма является тот аутентичный элемент отстраненности, который принадлежит познанию и который требует открытости для вопросов, исследований и новых ответов (даже вплоть до возможного распада социальной группы). В условиях существования невозможно найти никакое окончательное разрешение этого конфликта. Подобно тому как разум вообще вовлекается в конфликт между абсолютизмом и релятивизмом, так и когнитивный разум подчинен конфликту между единением и отстраненностью в каждом акте познания. Этот конфликт и дает начало поиску такого знания, которое бы объединяло уверенность в экзистенциальном единении с открытостью когнитивной отстраненности. Такой поиск -это поиск знания об откровении.

7. Когнитивные отношения

Элемент единения и элемент отстраненности появляются в различных пропорциях и в различных сферах познания, однако такого знания, которому не были бы присущи оба этих элемента, фактически не существу-

102

ет. Статистические сводки - это материал для знаний о физическом мире и обществе, но сами по себе знанием они не являются. Благочестивые размышления подразумевают наличие когнитивных элементов, но сами по себе знанием они не являются.

Тот тип познания, который преимущественно детерминирован элементом отстраненности, можно назвать «контролирующим познанием»'3. Контролирующее познание является выдающимся (хотя и не единственным^ образцом технического разума. Оно объединяет субъект и объект для того, чтобы субъект мог контролировать объект. Оно превращает объект в безраздельно обусловленную и вычисляемую «вещь», лишая его всех субъектных качеств. Контролирующее познание взирает на свой объект как на нечто такое, что не может возвратить ему этот взгляд. Разумеется, в познании любого типа субъект и объект логически различимы. Объект имеется всегда, даже и в нашем познании Бога. Однако контролирующее познание «объективирует» не только логически (что неизбежно), но еще и онтологически, и этически. Впрочем, ни одна вещь не является в чистом виде вещью. Поскольку все существа соучаствует в структуре бытия «я-мир», то элементы самосоотнесенности универсальны. Это делает возможным единство со всякой вещью. Нет ничего, что было бы абсолютно чуждым. Говоря метафорически, можно сказать, что вещи смотрят на нас точно так же, как и мы смотрим на них, — смотрят ожидая быть воспринятыми и желая обогатить нас в когнитивном единении. Вещи выявляют то, что они могут стать «интересными», если мы проникнем в их глубинные уровни и воспримем их особую силу бытия14. Но одновременно это не исключает и того факта, что существуют и объекты в техническом смысле, то есть вещи, которые предстоит использовать и сформировать, вещи как средства для достижения тех целей, которые чужды их внутреннему смыслу (telos). Металл «интересен»:
ему присущи элементы субъектности и самосоотнесенности. Но, с другой стороны, он является материалом для изготовления бесчисленного множества орудий и достижения бесчисленного множества целей. Если природа металла допускает поразительное по объему количество объективирующего знания и его многообразное использование в технических

целях, то природа человека не такова. Человек сопротивляется объекти-вированию, и если это сопротивление сломлено, то сломленным оказывается и сам человек. Подлинно объектное отношение к человеку определяется элементом единения. Элемент отстраненности вторичен, хотя он и не отсутствует, поскольку в телесном, физическом и умственном строении человека существуют такие уровни, которые могут и должны быть охвачены контролирующим познанием. Но этим способом не познать ни природу человека, ни какую-либо отдельную личность в ее прошлом или настоящем, включая и самого себя. Без единения когнитивный подход к человеку невозможен. В противоположность контролирующему познанию этот когнитивный подход может быть назван «воспринимающим познанием». Он ни актуально, ни потенциально не детерминирован отношением «средства-цели». Воспринимающее познание вбирает объект в себя, объединяет его с субъектом. Этот процесс включает в себя и тот эмоциональный элемент, от которого контролирующее познание пытается по мере возможности отстраниться. Эмоция - это средство пе-
103

редачи воспринимающего познания. Однако это средство ни в коей мере не делает само по себе содержание эмоциональным. Содержание рационально: оно является чем-то таким, что предстоит верифицировать и рассмотреть с критической осторожностью. И все-таки нет ничего такого, что можно когнитивно воспринять без эмоций. Единение субъекта и объекта без эмоционального соучастия невозможно.

Единство единения и отстраненности точнейшим образом передается с помощью английского слова «understanding» (понимание). Его буквальное значение («стояние под тем местом, на котором стоит объект познания») подразумевает предельное соучастие. Употребляемое в обычном смысле, оно указывает на способность овладевать логическим смыслом чего-то. Понимание другой личности или исторического деятеля, понимание жизни животного или религиозного текста включает в себя сплав контролирующего и воспринимающего познания, единения, отстраненности, соучастия и анализа.

Большинство искажений в сфере познания происходит оттого, что игнорируется та полярность, которая присуща когнитивному разуму. Такое игнорирование — это не просто ошибка, которой можно избежать, но подлинный конфликт в условиях существования. Одной из сторон этого конфликта является та напряженность, которая существует в социальных группах между догматизмом и критицизмом. Но в нем есть и другие стороны. Контролирующее познание претендует на контроль над каждым уровнем реальности. Жизнь, дух, личность, сообщество, смыслы, ценности и даже предельная забота того или иного человека - все это должно трактоваться в терминах отстраненности, анализа, расчета, технического использования. Требование это обусловлено соображениями точности, проверяемости, общедоступности контролирующего познания и, самое главное, тем огромным успехом, который его применение имело на определенных уровнях реальности. Невозможно ни пренебречь этим требованием, ни хотя бы ограничить его. Общественное сознание до такой степени насыщено его методологическими требованиями и находится под таким впечатлением от его поразительных результатов, что с крайним недоверием воспринимается всякая попытка познавать так, чтобы в акте познания предполагалось бы наличие как восприятия, так и единения. Следствием этого становится быстрый упадок в духовной (а не только в Духовной) жизни, отчуждение от природы и, что самое опасное, отношение к человеческим существам как к вещам. В психологии и в социологии, в медицине и в философии человек «расчленяется» на те элементы, из которых он состоит и которые его детерминируют. В процессе этого «расчленения» были обретены подлинные сокровища эмпирического знания, а новые исследовательские проекты способствуют ежедневному приумножению этих сокровищ. Но человека-то при этом потеряли!

Пренебрегли тем, что можно познавать только через соучастие и единение, - тем, что является объектом воспринимающего познания. Теперь человек стал таким, каким его хочет видеть контролирующее познание, то есть вещью среди прочих вещей, колесиком в порабощающей машине производства и потребления, обесчеловеченным объектом тирании или стандартизированным объектом массовой коммуникации. Когнитивная дегуманизация повлекла за собой дегуманизацию актуальную.
104

Существовало три основных движения, пытавшихся оказать сопротивление нарастающему господству контролирующего познания, — романтизм, «философия жизни» и экзистенциализм. Каждое из них имело успех, хотя и недолговечный, но в конце концов их влияние сошло на нет, поскольку проблема критерия истинного и ложного так и осталась у них неразрешенной. Романтическая натурфилософия смешивала поэзию и символическую интуицию с познанием, игнорируя чуждость мира объектов — чуждость не только низшего, но высшего уровней природы по отношению к человеку. Если Гегель называл природу «отчужденным духом», то акцентировал он не слово «отчужденный», но слово «дух». Именно это и позволило ему подойти к природе с позиции воспринимающего познания, чтобы попытаться соучаствовать в ней и обрести с ней единство. Однако гегелевская натурфилософия обернулась крахом всемирного значения. Подобное фиаско не могло не постичь и романтическую натурфилософию. Потерпела поражение и «философия жизни», представлявшая собой попытку установить когнитивное единство с динамическим процессом жизни. Такого рода философия исходит из того, что жизнь не является объектом контролирующего познания и что жизнь нужно убить для того, чтобы подчинить ее структуре «средства-цели». Присутствовало в ней и понимание того, что жизнь в ее динамической созидательности, в ее «жизненном порыве» (elan vital Бергсона) открыта лишь воспринимающему познанию, интуитивному соучастию и мистическому единению. И тем не менее это вызывает вопрос, ответить на который философия жизни никогда не была способна: «Как может быть верифицировано то интуитивное единение, в котором жизнь осознает саму себя?» Если оно невыразимо, то это и не познание. Если же оно может быть выражено, то в таком случае оно подпадает под критерий когнитивного разума, применение которого требует отстраненности, анализа и объективации. Ни Бергсон, ни кто-либо другой из «философов жизни» так и не объяснил взаимоотношений между воспринимающим и контролирующим познанием. Экзистенциализм пытается спасти свободу индивидуального «я» от подчинения контролирующему познанию. Однако свобода эта описывается в таких терминах, которые лишены не только какого-либо критерия, но даже и какого-либо содержания. Экзистенциализм представляет собой наиболее отчаянную попытку освободиться от силы контролирующего познания и того объективированного мира, который был создан техническим разумом. Экзистенциализм говорит этому миру «нет», но чтобы сказать хоть чему-нибудь «да», он должен или воспользоваться контролирующим познанием, или вернуться к откровению. Экзистенциализм (равно как романтизм и «философия жизни») должен либо подчиниться техническому разуму, либо задаться вопросом об откровении. Откровение претендует на создание полного единения с тем, что явлено в откровении. Откровение — это воспринимающее познание в его полноте. Однако в то же время откровение претендует и на то, чтобы удовлетворить требования контролирующего познания — требования отстраненности и анализа.
105

8. Истина и верификация

Всякий когнитивный акт устремлен к истине. Поскольку теология претендует на истинность, она должна обсудить смысл термина «истина», природу истины откровения и ее отношение к другим формам истины. Без такого обсуждения притязания теологии могут быть отклонены посредством простого семантического приема, часто используемого естествоиспытателями и позитивистами. Согласно их убеждению, употребление термина «истина» ограничено эмпирически верификабельными постулатами. Предикат «истинный» следует сохранить или для аналитических постулатов, или для экспериментально подтвержденных предложений. Подобное терминологическое ограничение терминов «истинное» и «истина» и возможно, и является результатом соглашения. Но если это ограничение принять, то это будет означать разрыв со всей западной традицией и необходимость создания нового термина для того, что раньше (в классической, античной, средневековой и современной литературе) называлось alethes или verum. Необходим ли такой разрыв? Ответ на этот вопрос в конечном счете определяется не соображениями целесообразности, но природой когнитивного разума.
В современной философии обычно говорится об истинном и ложном как о качествах суждений. Суждения могут овладевать реальностью, а могут и не овладевать ею и, соответственно, быть истинными или ложными. Однако реальность в себе такова, какова она есть: она не может быть ни истинной, ни ложной. Разумеется, это только один из возможных способов аргументации, но кроме него могут быть и другие. Если задан вопрос: «Что делает суждение истинным?», - то нечто должно быть сказано и о самой реальности. Должно существовать объяснение того факта, что реальность может быть воспринята в акте познания и таким образом, что может возникнуть ложное суждение, и таким образом, что понадобится много наблюдать и размышлять для того, чтобы прийти к истинным суждениям. Причина тут в том, что вещи скрывают их истинное бытие, которое нужно обнаружить под покровом чувственных впечатлений, изменчивых кажимостей и необоснованных мнений. Обнаружение это совершается в процессе предварительных утверждений, последующих отрицаний и окончательных утверждений. Оно совершается через «да» и «нет», то есть диалектически. Нужно проникнуть под покров, отринуть кажимость и достичь «глубины», то есть «сущности» вещей (ousia) — того, что дает им силу бытия. Это и есть их истина, их «реально реальное» в отличие от того, что лишь кажется реальным. И все-таки его нельзя было бы назвать «истинным», если бы оно не было бы истинным для кого-то, то есть для того сознания, которое в силу разумного слова, логоса, овладевает тем уровнем реальности, где «обитает» «реально реальное». Такое понятие истины не привязано к той сократовско-платоновской традиции, в которой оно возникло. Как бы ни изменялась терминология, как бы ни описывалось отношение между истинной и кажущейся реальностью, как бы ни понималось отношение между сознанием и реальностью, проблемы «истинно реального» все равно не избежать. Кажущееся реальным не нереально, хотя разочаруется тот, кто примет его за «реально реальное».
106

Кто-то мог бы сказать, что понятие истинного бытия является результатом обманутых ожиданий, разочарования от нашей встречи с реальностью. Например, мы встречаем человека, который производит на нас такое впечатление, что мы связываем с ним некоторые ожидания, относящиеся к его поведению в будущем. Некоторые из этих ожиданий окажутся тщетными, что вызовет у нас стремление «глубже» понять этого человека, причем это понимание будет казаться нам более глубоким по сравнению с первым, «поверхностным». Возникают новые ожидания, которые опять оказываются в какой-то мере тщетными, что побуждает нас изучать еще более глубокие пласты этой личности. В результате мы сможем преуспеть в обнаружении его реальной, истинной личностной структуры — сущности и силы его бытия. И тогда нас уже больше не постигнет никакое разочарование. Этот человек еще

может нас удивить, хотя мы должны быть готовы удивляться, коль скоро личность является объектом познания. Истиной чего-либо является такой уровень его бытия, познание которого предотвращает неверные ожидания и последующие разочарования. Следовательно, истина — это и сущность вещей, и тот когнитивный акт, в котором ею овладевают. Термин «истина» (равно как и термин «разум») является субъективно-объективным. Суждение истинно потому, что оно овладевает истинным бытием и выражает его, а «реально реальное» становится истиной тогда, когда им овладели и его выразили в истинном суждении. Современные философы противятся употреблению термина «истина» в его онтологическом смысле именно потому, что им кажется, будто истина может быть верифицирована лишь в границах эмпирической науки. Те положения, которые не могут быть верифицированы посредством эксперимента, относят к числу тавтологий, эмоциональных самовыражений или бессмысленных предположений. В этой позиции содержится важная истина. Те постулаты, которые не обладают внутренней очевидностью и не могут быть верифицированы, когнитивной ценности не имеют. Верификация является методом выяснения истинности или ложности суждения. Если бы не верификация, то суждения оставались бы выражениями субъективного состояния личности и не были бы актами когнитивного разума. Верифицирующая проверка неотделима от природы истины — в этом позитивисты правы. Всякое когнитивное допущение (гипотеза) должно быть проверено. Самая лучшая проверка - повторяемый эксперимент. Когнитивная сфера, в которой может осуществляться верификация, обладает преимуществом методологической точности и возможности проверять утверждение когда угодно. И все-таки непозволительно метод экспериментальной верификации делать единственно возможным образцом всякой верификации. Верификация может осуществляться в ходе самого жизненного процесса. Этого типа верификация (верификация опытная в противоположность экспериментальной) обладает тем преимуществом, что здесь нет необходимости останавливать и прерывать весь жизненный процесс для того, чтобы вычленить из него подлежащие вычислению элементы (без чего не обходится верификация экспериментальная). Верифицирующие опыты неэкспериментального характера гораздо правдивее отражают жизнь, хотя они и не так точны и определенны. Так или иначе, но когнитивная верификация носит по большей части
107

опытный характер. В некоторых случаях экспериментальная и опытная верификация производятся вместе, а в других случаях экспериментальный элемент отсутствует полностью. Совершенно очевидно, что эти два метода верификации соответствуют двум когнитивным подходам — контролирующему и воспринимающему. Контролирующее познание верифицировано успехами контролирующих действий. Техническое применение научных знаний является величайшей и самой впечатляющей верификацией. Всякий работающий механизм представляет собой постоянно повторяющийся тест на истинность тех научных положений, на основе которых он и был сконструирован. Воспринимающее познание верифицировано созидательным единством двух природ - природы познавающего и природы познаваемого. Эта проверка, разумеется, не подлежит повторению, и в каждый отдельный момент не может считаться окончательной. Производит проверку сам по себе жизненный процесс. Следовательно, проверка является неопределенной и предварительной, с ней всегда сопряжен элемент риска. Будущие стадии того же жизненного процесса могут показать, что якобы неоправданный риск обернется оправданным и наоборот. И все-таки стоит идти на риск, стоит использовать воспринимающее познание, стоит постоянно осуществлять опытную верификацию независимо от того, подтверждается ли она экспериментальными проверками или нет.

Жизненные процессы являются объектами биологических, психологических и социологических исследований. Этими науками допускается широкое применение контролирующего познания и экспериментальной верификации; когда речь идет о жизненных процессах, вполне оправдано стремление ученых распространить применение экспериментальных методов как можно шире. Однако попыткам этим существуют и пределы, устанавливаемые не от бессилия, но по определению. Жизненным процессам присущ характер целостности, спонтанности и индивидуальности, тогда так как экспериментальность предполагает изолированность, регулярность и всеобщность. Следовательно, лишь вычленяемые элементы жизненных процессов открыты для экспериментальной верификации, тогда как сами по себе процессы, чтобы их можно было познать, должны восприниматься в творческом единстве. Врачи, психотерапевты, педагоги, социальные реформаторы и политические лидеры имеют дело с той стороной жизненного процесса, которая индивидуальна, спонтанна и целостна. Они могут действовать лишь на основе того знания, которое объединяет в себе контролирующий и воспринимающий элементы. Истинность их знания верифицирована отчасти экспериментальной проверкой, а отчасти — соучастием в той индивидуальной жизни, с которой они имеют дело. Если это «познание через соучастие» назвать «интуицией», то тогда когнитивный подход ко всякому индивидуальному жизненному процессу будет интуитивным. Интуиция в этом смысле вовсе не иррациональна и всегда подтверждается тем экспериментально верифицированным знанием, которое воспринимается в полном сознании.

Верификация в сфере исторического познания также объединяет в себе экспериментальный и опытный элементы. Фактографическая сторона исторического исследования основана на тех источниках, традициях и доку-

108

ментах, которые подтверждают друг друга примерно так, как это имеет место при использовании экспериментальных методов (хотя ни одно историческое событие повторить невозможно). Однако что касается отбора и интерпретации (без чего историю не написать), то основой туг является соучастие, выражающее себя в терминах понимания и объяснения. Нет ни одного значительного исторического труда, основой которого не было бы единство природы историка с природой его объекта. Но если единство достигнуто, то один и тот же исторический период и один и тот же исторический персонаж .интерпретируются совершенно по-разному (хотя во всех многообразных случаях — творчески) на основе одного и того же верифицированного материала. Верифицировать (в этом смысле) - значит осветить, сделать понятным, дать осмысленную и законченную картину. Задача историка состоит в том, чтобы «оживить» минувшее. А проверкой его когнитивного успеха и правдивости его образа является его способность (или неспособность) сделать это. Такая проверка не окончательна, и всякое историческое исследование сопряжено с риском. Но все-таки это проверка, это опытная (хотя и неэкспериментальная.) верификация.

Когнитивным объектом философии являются те принципы и нормы, которые составляют структуру субъективного и объективного разума. Рационализм и прагматизм обсуждают вопрос их верификации так. что в обоих случаях упускается из виду элемент когнитивного единения и воспринимающего познания. Рационализм пытается создавать принципы и нормы в понятиях самоочевидности, универсальности и необходимости. Категории бытия и мышления, принципы эстетического выражения, нормы права и общения - все они открыты для критического анализа и для априорного знания. Для разработки рациональных принципов, категорий и норм принято прибегать к аналогии с математической очевидностью, которая не нуждается в проверках ни контролирующего, ни воспринимающего познания.

Решения, относящиеся к рациональной структуре сознания и реальности, можно принимать и на основе аналитического мышления.
Сторонники прагматизма утверждают прямо противоположное. Они считают, что так называемые принципы разума, категории и нормы, являясь результатами накопленного и проверенного опыта, могут радикально измениться на основе будущего опыта и подлежат постоянно повторяющимся проверкам. Они должны постоянно доказывать, что остается в силе их способность объяснять и оценивать данные эмпирического знания, эстетического выражения, правовых структур и форм общения. Если они это доказывают, то их можно считать прагматически верифицированными.
Ни рационалисты, ни прагматики не видят в познании элемента соучастия. Ни те, ни другие не отделяют воспринимающее познание от познания контролирующего. И рационализм, и прагматизм в значительной степени детерминированы позицией контролирующего познания и повязаны тем выбором, который в нем заключен. Возражая сторонникам этих учений, следует сказать, что верификация принципов онтологического разума не обладает ни характером рациональной самоочевидности, ни характером прагматической проверки. Рациональная самоочевидность не может быть приписана тому принципу, который содержит в себе не-
109

что большее, чем просто форму рациональности (это относится, например, к категорическому императиву Канта). Каждый конкретный принцип, каждая категория и норма, которые выражают нечто большее, чем просто рациональность, требуют экспериментальной или опытной верификации. Это не самоочевидно даже и в том случае, если тут содержится элемент самоочевидного (который, однако, не может быть абстрагирован). Позиция прагматизма ничуть не лучше. У прагматизма нет критериев. Если «критерием» считать успешное применение принципов, то возникает такой вопрос: «А что считать критерием успешности?» И на этот вопрос опять-таки невозможно ответить в терминах «успешности», то есть прагматически. Невозможно на него ответить и рационально — разве что совершенно формалистично.
Тот способ, с помощью которого принимаются, проверяются на опыте и верифицируются философские системы, указывает на такой метод верификации, который существует помимо рационализма и прагматизма. Эти философские системы воздействовали на умы множества людей в терминах воспринимающего познания и когнитивного единения, тогда как в терминах контролирующего познания, рационального критицизма или прагматических проверок они бесчисленное количество раз отвергались. И тем не менее они живы. Их верификацией является эффективность их воздействия на жизненный процесс человечества. Они доказали, что неисчерпаемы в смысле и созидательны в силе. Конечно, этот метод верификации неточен и неопределенен, но зато он постоянен и эффективен. Он исторгает из исторического процесса все то, что уже исчерпало себя и лишилось силы, - все, что не может существовать в свете чистой рациональности. Каким-то образом тут происходит сочетание прагматического и рационального элементов, но при этом сам метод остается неуязвимым для заблуждений как рационализма, так и прагматизма. И тем не менее даже этому методу верификации грозит возможность конечной бессмысленности. Он гораздо больше соответствует жизни, чем соперничающие с ним методы. И все-таки он сопряжен с радикальным риском для жизни. Этот метод значителен в том, что он пытается верифицировать, однако в своей верификации он ненадежен.
Эта ситуация служит отражением базового конфликта когнитивного разума. Познание стоит перед дилеммой: контролирующее познание безопасно, но предельной значимостью оно не обладает, тогда как воспринимающее познание может быть предельно значимым, но зато его

нельзя считать надежным.'Люди редко когда осознают и понимают, какую угрозу таит в себе эта дилемма. Но если эту угрозу осознать, если не замаскировать ее предварительными и неполными верификациями, то это должно привести или к отчаянному смирению перед истиной, или к поиску откровения, ибо откровение претендует на то, чтобы дать нам такую истину, которая была бы и надежной, и представляла собой предельную заботу, то есть такую истину, которая содержит в себе и приемлет как риск, так и ненадежность всякого значимого когнитивного акта, и, при-емля это, она их трансцендирует.
110

II. Реальность откровения
А. Смысл откровения
1. Знаки откровения
а) Методологические замечания. — Целью так называемого феноменологического метода является описание «смыслов», причем на какое-то время остается без внимания вопрос о той реальности, к которой они относятся15. Значимость этого методологического подхода состоит в его требовании прояснить и описать значение понятия прежде, чем будет решен вопрос о его действительности, — прежде, чем оно может быть одобрено или отвергнуто. Слишком часто (а в сфере религии - особенно) та или иная идея принимается в ее непроясненном, смутном или в расхожем смысле, вследствие чего ее легко и безосновательно отвергают. В теологии должен применяться феноменологический подход ко всем ее базовым понятиям, что вынудит ее критиков прежде всего осознать, что же означают критикуемые ими понятия. Но это вынудит и самих теологов давать аккуратные определения существующим в теологии понятиям и использовать их логически последовательно, тем самым избегая опасного искушения заполнять логические бреши данными благочестия. Следовательно, каждая из пяти частей настоящей системы должна предваряться описанием смысла определяющих идей. И только потом можно будет утверждать и обсуждать их истинность и актуальность.
Доказательством достоверности феноменологического описания является убедительность возникающей в результате картины — убедительность, позволяющая увидеть ее всякому, кому захочется посмотреть в том же направлении. Доказательством достоверности этого описания является и его способность прояснять другие соотносимые с ним идеи, в результате чего становится удобопонимаемой та реальность, которую, как предполагается, идеи эти отражают. Феноменология - это способ указывать на феномены в том виде, в каком они «себя являют» без вмешательства позитивных или негативных предвзятых мнений и объяснений.
111

И тем не менее феноменологический метод оставляет без ответа тот вопрос, который имеет решающее значение для доказательства его действительности: «Где и кому дается в откровении та или иная идея?» Фе-номенолог отвечает так: «Возьмите для примера типичное событие откровения и постарайтесь увидеть в нем и через него всеобщий смысл откровения». Однако ответ этот выявляет свою недостаточность, поскольку феноменологическая интуиция обнаруживает разнообразные и, пожалуй, противоречивые примеры откровения. Каким же критерием следует руководствоваться, выбирая тот или иной пример? Феноменология не может ответить на этот вопрос. А это свидетельствует о том, что если феноменология компетентна в сфере логических смыслов (а именно она была объектом оригинальных исследований Гуссерля, создателя феноменологического метода), то в сфере таких духовных реальностей, как религия, она компетентна лишь отчасти16.
На вопрос о выборе примера можно ответить лишь в том случае, если в «чистую» феноменологию вводится критический элемент. Выбор примера нельзя предоставлять

случаю. Если бы выбор примера был всего лишь выбором экземпляра вида (а именно с этим мы и имеем дело в сфере природы), то никакой проблемы не было бы. Однако духовная жизнь создает нечто большее, чем экземпляры: она создает уникальные воплощения чего-то универсального. Следовательно, в высшей степени важен вопрос о выборе того примера, который должен использоваться для феноменологического описания смысла такого, например, понятия, как откровение. Решение по этому вопросу критично по форме и экзистенциально по содержанию. Актуально оно зависит от полученного откровения, которое считается окончательным, и критично по отношению к другим откровениям. И все-таки феноменологический подход сохраняется. Такова «критическая феноменология», объединяющая интуитивно-дескриптивный элемент с элементом экзистенциально-критическим.

Экзистенциально-критический элемент является тем критерием, в соответствии с которым выбирается тот или иной пример, а интуитивно-дескриптивный элемент является тем техническим средством, с помощью которого отображается смысл, выявленный в данном примере. Конкретный и уникальный характер того или иного примера (такого, например, как имевшего характер откровения видения пророка Исайи) находится в напряженности с универсальным притязанием того феноменологического описания смысла данного примера, которое доказывает свою действительность для всякого иного примера. И напряженность эта неизбежна. Ее можно смягчить двумя способами - или посредством сравнения различных примеров, или посредством выбора такого примера, который сочетал бы в себе абсолютную конкретность и абсолютную универсальность. Однако первый способ приводит нас к методу абстракции, который лишает примеры их конкретности и сводит их смысл к пустой всеобщности (это будет, например, такое откровение, которое и не иудейское, и не христианское, и не пророческое, и не мистическое). Но именно это и предназначено преодолеть феноменологии. Второй способ зависит от убеждения в том, что особое откровение (выраженное, например, в приятии Петром Иисуса как Христа) является откровением окон-

112

чательным и потому, следовательно, универсально действительным. Смысл откровения выводится из «классического» примера, но выведенная таким образом идея считается действительной для всякого откровения, каким бы несовершенным и искаженным событие откровения ни было бы актуально. Всякий пример откровения оценивается в терминах именно этого феноменологического понятия, которое может быть использовано в качестве критерия, поскольку оно выражает сущностную природу всякого откровения.

Критическая феноменология является тем методом, который больше всего подходит для нормативного описания духовных (а также Духовных) смыслов. Этот метод должен использоваться теологией в исследовании каждого из ее базовых понятий.

6) Откровение и тайна. - Слово «откровение» («снятие покрова») традиционно использовалось для того, чтобы обозначить проявление чего-то сокровенного — чего-то такого, к чему не подойти теми обычными путями, которыми добывается знание. В обыденном языке повседневности однокоренные с ним слова употребляются в более широком и довольно расплывчатом смысле: кто-то «откровенничает», открывая сокровенные мысли другу; свидетель открывает обстоятельства преступления; ученый открывает новый метод, который он долго испытывал; понимание приходит к кому-то «как откровение». И тем не менее в каждом из этих случаев сила слов «открывать» и «откровение» производ-на от их изначального, более узкого смысла. Откровение — это то особенное и необыкновенное

проявление, которое снимает покров с чего-то, что было скрыто, причем само это проявление тоже совершается необыкновенно и по-особенному. Эту сокрытость часто именуют «тайной» (у этого слова тоже есть и широкий, и узкий смысл). В широком смысле оно употребляется тогда, когда говорят и о таинственных историях, и о тайне высшей математики, и о тайне успеха. А в узком смысле, которым и определяется выразительность этих словосочетаний, оно указывает на то, что является тайной по сути, — на нечто такое, что утратило бы свою природу, если бы утратило свой таинственный характер. «Тайна» в собственном смысле этого слова производна от muein («закрывание глаз» или «закрывание рта»). Для получения обычного знания необходимо как открыть глаза, чтобы воспринять объект, так и открыть рот, чтобы сообщить об этом другим людям и проверить собственное понимание. А вот опыт восприятия подлинной тайны в корне противоположен тому опыту, который характерен для обычного познания. Глаза тут «закрыты» потому, что подлинная тайна трансцендентна акту зрения, сопоставления тех объектов, структуры и взаимосвязи которых сами являют себя субъекту для того, чтобы он их познал. Тайна характеризует то измерение, которое «предшествует» субъект-объектному отношению. На это же измерение указывает и процесс «закрывания рта». Обыкновенным языком опыт тайны выразить невозможно, поскольку язык этот и порожден субъект-объектной схемой, и ею связан. Если тайну выражать на обыкновенном языке, то она обязательно будет неверно понята, будет сведена к другому измерению и десакрализо-вана. Именно потому разглашение содержания мистериальных культов считалось богохульством, которое можно искупить только смертью.
113

Нечто сущностно таинственное не может утратить своей таинственности даже и тогда, когда оно открыто. В противном случае открывалось бы лишь то, что только кажется таинственным, а не то, что сущностно таинственно. Но не будет ли это противоречием в терминах — говорить об откровении чего-то такого, что остается тайной даже и в самом откровении? Именно этот кажущийся парадокс и утверждается как религией, так и теологией. Когда утверждаются два постулата (то есть что Бог и явил себя в откровении, и остался бесконечной тайной для тех, кому он себя открыл), то тем самым имплицитно постулируется парадокс. Но это не реальный парадокс, поскольку откровение подразумевает и когнитивные элементы. Откровение того, что таинственно по сути и по необходимости, - это проявление в контексте обыденного опыта чего-то такого, что трансцендирует обыденный контекст опыта. После того как тайна явила себя в откровении, мы узнаем о ней нечто новое. Во-первых, ее реальность стала предметом опыта. Во-вторых, стало предметом опыта и наше отношение к ней. То и другое — когнитивные элементы. Однако откровение и не растворяет тайну в познании, и ничего непосредственно не добавляет к совокупности нашего обыденного знания, то есть нашего знания о субъект-объектной структуре реальности.
Для того чтобы сохранить собственный смысл слова «тайна», следует избегать его употребления в неправильных или сбивающих с толку значениях. Слово «тайна» не приложимо к тому, что перестало быть тайной после того, как оно было открыто. Ничто из того, что может быть открыто посредством методического когнитивного подхода, не может быть названо «тайной». То, что неизвестно сегодня, но может стать известным завтра, тайной не является. В неправильном и сбивающем с толку значении это слово может употребляется еще и тогда, когда это связано с различием между контролирующим и воспринимающим познанием. Те элементы реальности, к которым невозможно приблизиться с помощью контролирующего познания (такие, как качества, Gestalten, смыслы, идеи, ценности), называются «таинственными». Однако тот факт, что они предполагают различные когнитивные подходы, еще не делает их таинственными. Качество цвета, смысл идеи или

природа живого существа таинственны только в том случае, если образцом всякого познания является метод качественного анализа. Подобному ограничению когнитивной силы разума оправдания нет. Познание этих элементов реальности рационально, хоть это и не контролирующее познание.

Подлинная тайна возникает тогда, когда разум вынужден выйти за свои пределы, чтобы устремиться к «основанию и бездне», к тому, что «предшествует» разуму, — к тому факту, что «бытие есть, а небытия нет» (Парменид), к тому прафакту (Ur-Tatsache), что существует нечто, а не ничто. Мы можем назвать это «негативной стороной» тайны. Эта сторона тайны присуща всем функциям разума; она обнаруживает себя как в субъективном, так и в объективном разуме. «Стигмат» конечности (см. с. 189 и ел.), проступающий во всех вещах и во всей реальности, и «шок», овладевающий сознанием тогда, когда оно встречает угрозу небытия (см. с. 186 и ел.), открывают негативную сторону тайны, элемент бездны в основании бытия. Эта негативная сторона потенциально присутствует всегда и может быть осознана как в когнитивном опыте, так и в опыте об-

114

щения. Это — необходимый элемент откровения, без которого тайна не была бы тайной. Без того «погиб я!», о котором говорил Исайя, когда ему явился Бог и призвал его к служению, опытно познать Бога невозможно (Исайя, б: 5). Без «темной ночи души» мистик не может опытно познать

тайну основания.

Позитивная сторона тайны, включающая в себя и сторону негативную, обнаруживается в актуальном откровении. Здесь тайна являет себя и как основание, а не только как бездна. Она являет себя как сила бытия, побеждающего небытие, являет себя как наша предельная забота и выражает себя в тех символах и мифах, которые указывают на глубину разума и его тайну. Откровение - это проявление того, что заботит нас предельно. Тайна, которая нам открыта, потому-то и является нашей предельной заботой, что она - основание нашего бытия. В истории религии события откровения всегда описывались как нечто такое, что потрясает, преображает, призывает и является предельно значимым. Они производны от божественных источников — от силы того, что священно и потому для нас безусловно. Только та тайна является в откровении, которая заботит нас предельно. Множество тех идей, которые производны от мнимых откровений об объектах и событиях в субъект-объектной структуре реальности, не являются подлинными тайнами и не основаны на подлинном откровении. Знания о природе и истории, знания о личностях, их прошлом и будущем, знания о сокровенных вещах и событиях - все это относится не к откровению, но к наблюдению, интуиции и выводам. Если кто-то утверждает, будто источником такого знания является откровение, то оно должно быть подвергнуто верифицирующим проверкам с помощью научных методов, а потом, на основе таких проверок, принято или отвергнуто. Оно находится за пределами откровения, поскольку не относится ни к предельной заботе, ни к сущностной тайне.

Откровение в качестве откровения той тайны, которая является нашей предельной заботой, неизменно остается откровением для всякого человека в конкретной ситуации заботы. Это со всей очевидностью обнаруживается во всех тех событиях, которые традиционно характеризовались как события откровения. Нет откровения «вообще» (Offenbarung uberhaupt). Откровение овладевает индивидом или группой (обычно - группой посредством индивида) и обладает силой откровения только в этой корреляции. Откровения, воспринимаемые вне конкретной ситуации, могут восприниматься лишь в качестве сообщений о тех откровениях, которые были восприняты, по их утверждению, другими группами. Знание о такого рода сообщениях (и даже их проникновенное понимание) еще не

делает их фактами откровения для всякого, кто не принадлежит к группе людей, охваченных откровением. Нет откровения в том случае, если не существует такого человека, который воспринимает его как свою предельную заботу.
Откровение - это всегда и субъективное, и объективное событие в строгой взаимозависимости. Если кто-то охвачен проявлением тайны, то в этом случае речь идет о субъективной стороне события. Если происходит нечто такое, посредством чего тайна откровения охватывает того или иного человека, то в этом случае речь идет о его объективной
115

стороне. Эти две стороны неразделимы. Если ничего не происходит объективно, то ничего и не открывается. Если никто не воспринимает того, что происходит субъективно, то этому событию не удается ничего открыть. Объективное происшествие и субъективное восприятие принадлежат к событию откровения в целом. Откровение нереально без воспринимающей стороны, но нереально оно и без стороны дающей. Объективно тайна являет себя в терминах того, что традиционно называлось «чудом». А субъективно она являет себя в терминах того, что иногда именовалось «экстазом». Оба этих термина нуждаются в радикальной реинтерпретации.
в) Откровение и экстаз. — Употребление слова «экстаз» в его теоло-^ гическом значении чревато даже еще большим риском, нежели употребление слова «тайна», поскольку, несмотря на многочисленные искажения смысла «тайны», лишь очень немногие стали бы сомневаться, стоит ли говорить о «божественной тайне» (если они вообще говорят о Боге). С понятием «экстаз» дело обстоит по-другому. Представители так называемых «экстатических» движений наполнили этот термин множеством неудачных коннотаций, несмотря на то что, говоря о собственных экстатических опытах, пророки и апостолы каждый раз употребляли самые разные слова! Слово «экстаз» нужно освободить от всех его искаженных коннотаций и вернуть ему строго теологический смысл. А если это окажется невозможным, то описываемая этим словом реальность исчезнет из поля нашего зрения (если только не будет найдено другое слово).
«Экстаз» (буквально - «стояние за пределами самого себя») указывает на такое состояние сознания, которое можно считать необычным в том смысле, что ум трансцендирует его обычную ситуацию. Экстаз — это не отрицание разума, но такое состояние ума, при котором разум оказывается вне себя, то есть вне пределов своей субъект-объектной структуры. Будучи «вне себя», разум себя не отрицает. «Экстатический разум» остается разумом и не воспринимает ничего иррационального или антирационального (что не могло бы не повлечь за собой саморазрушения), но трансцендирует базовое условие конечной рациональности — субъект-объектную структуру. Это именно то состояние, которого пытаются достичь мистики через аскезу и медитацию. Но мистикам известно, что и аскеза, и медитация — это всего лишь подготовка и что экстатическим опытом человек обязан исключительно проявлению тайны в ситуации откровения. Экстаз происходит только в том случае, если сознание охвачено тайной, то есть основанием бытия и смысла. И, наоборот, нет откровения без экстаза; в лучшем случае это всего лишь информация, которая может быть проверена научно. «Пророческий экстаз», о котором поется в церковных гимнах и о котором так много говорится в текстах пророков, указывает на то, что экстатический опыт имеет универсальное значение.
«Экстаз» зачастую смешивают с энтузиазмом, и это легко понять. Словом «энтузиазм» обозначается такое состояние, при котором человек или имеет в себе бога, или находится в боге. В обоих смыслах «эн-тузиастическое» состояние сознания наделено экстатическими качествами, и потому между изначальными значениями этих слов базового

116

различия нет17. Однако слово «энтузиазм» утратило эти религиозные коннотаций и стало употребляться для обозначения страстной защиты идей, ценностей, тенденций, людей и т.д. Слово «энтузиазм» теперь уже не имеет коннотаций соотнесенности с божественным, а вот слово «экстаз» (по крайней мере до некоторой степени) эту коннотацию все еще имеет.

Теперешнее значение слова «экстаз» в значительной степени детерминировано теми религиозными группами, которые претендуют на обладание особым религиозным опытом, личностной вдохновенностью, необыкновенными дарами Духа, индивидуальными откровениями, знанием эзотерических таинств. Такого рода претензии столь же стары, как и сама религия, и они всегда вызывали как изумление, так и критическую оценку. Было бы неверно отвергать эти претензии априорно и отрицать то, что в этих группах имелись опыты подлинного экстаза. Однако не стоит им позволять и узурпировать этот термин. Слово «экстаз» по праву используется в теологии (а особенно в теологии апологетической).

Так называемым «экстатическим» движениям постоянно угрожает опасность (которой они чаще подвергаются, чем не подвергаются) -опасность принять перевозбуждение за присутствие божественного Духа или за откровение. При всяком подлинном проявлении тайны что-то происходит — как объективно, так и субъективно, но одно лишь субъективное происходит в состоянии религиозного перевозбуждения, нередко вызываемого искусственно. А если так, то оно не обладает силой откровения. Такого рода субъективные опыты не могут служить основанием для новой практической или теоретической интерпретации того, что заботит нас предельно. Перевозбуждение - это такое состояние сознания, которое может быть исчерпывающе описано в психологических терминах. Экстаз трансцендирует психологический уровень, хотя у него есть и своя психологическая сторона. Он открывает нечто такое, что действительно для отношения между тайной нашего бытия и нами самими. «Экстаз» - это такая форма, в которой являет себя то, что заботит нас безусловно - являет себя в совокупности наших психических условий. Оно себя через них являет, хотя не может быть из них выведено.

Угроза небытия, овладевая сознанием, вызывает тот «онтологический шок», в состоянии которого опытно переживается негативная сторона тайны бытия - его элемент «бездны». «Шок» указывает на такое состояние сознания, в котором оно исторгается из своего нормального равновесия и испытывает потрясение всей своей структуры. Разум достигает своей пограничной линии, отбрасывается назад к себе, а потом снова возвращается в свою экстремальную ситуацию. Опыт онтологического шока выражен в когнитивной функции посредством базового философского вопроса - вопроса о бытии и небытии. Было бы, конечно, ошибочным спрашивать вместе с иными философами: «Почему есть нечто? Почему это не ничто?» Ведь эта форма вопроса указывает на нечто такое, что предшествует бытию и от чего может быть произведено бытие. Но бытие может быть произведено только от бытия. Смысл этого вопроса может быть выражен в утверждении о том, что бытие является тем прафактом, который не может быть производным от чего-либо еще. Понимаемый в

117

таком смысле вопрос является парадоксальным выражением онтологического шока и в этом своем качестве началом всякой подлинной философии.

В самом откровении и в том экстатическом опыте, посредством которого оно воспринимается, онтологический шок и сохраняется, и преодолевается одновременно. Он сохраняется во всеуничтожающей силе божественного присутствия (mysterium tremendum — ужасная тайна) и преодолевается в возвышающей силе божественного присутствия

(misterium fascinosum — пленительная тайна). Экстаз объединяет в себе опыт той бездны, куда влечется разум во всех его функциях, с опытом того основания, в котором разум охвачен тайной его собственной глубины и глубины бытия вообще.
То экстатическое состояние, в котором происходит откровение, не разрушает рациональной структуры сознания. Те сообщения об экстатических опытах, которые содержатся в классических текстах великих мировых религий, едины именно в этом пункте — в том, что если демоническая одержимость разрушает рациональную структуру сознания, то божественный экстаз сохраняет и возвышает его, хотя его и трансценди-руя. Под воздействием демонической одержимости разрушаются этические и логические принципы разума, а под воздействием божественного экстаза они утверждаются. Демонические «откровения» представлены и опровергнуты во многих религиозных текстах, особенно в Ветхом Завете. Мнимое откровение, в котором попирается справедливость как принцип практического разума, антибожественно и, следовательно, лживо. Демоническое ослепляет, а не открывает. В состоянии демонической одержимости сознание находится «вне себя» не реально, скорее находясь во власти тех своих элементов, которые притязают на то, чтобы стать сознанием в его совокупности, овладевающим центром рационального «я» и его разрушающим. И все-таки экстаз и одержимость в чем-то тождественны. В обоих случаях обычная субъект-объектная структура сознания «выводится из строя». Однако божественный экстаз не покушается на целостность рационального сознания, тогда как демоническая одержимость ослабляет или разрушает ее. Это указывает на то, что, хотя экстаз и не является порождением разума, разума он не разрушает.
Очевидно, что у экстаза есть и мощная эмоциональная сторона. Однако было бы ошибкой сводить экстаз к эмоции. В каждом экстатическом опыте все овладевающие и формирующие функции разума выводятся за собственные пределы. То же самое относится и к эмоции. Чувство ничуть не ближе к тайне откровения и к его экстатическому восприятию, чем когнитивная и этическая функции.
Что касается его когнитивного элемента, то экстаз зачастую называют «вдохновением». Это слово, которое в английском языке (inspiration) производно от латинского глагола spirare («дышать»), подчеркивает чистую рецептивность когнитивного разума в экстатическом опыте. В результате искажений и путаницы слово «вдохновение» стало почти таким же бесполезным, как слова «экстаз» и «чудо». Отчасти это обусловлено тем, что при описании нерефлексивных актов познания слово «экстаз» употребляется в нечетком значении. Согласно такому словоупотреблению, пребывать в состоянии вдохновения - значит пребывать в созидательном
118

настроении, быть охваченным какой-то идеей или достигать понимания чего-либо через внезапный порыв интуиции. Словом «вдохновение» злоупотребляют и тогда, когда оно имеет противоположный смысл, связанный с некоторыми формами учения о вдохновенности библейских писаний. Вдохновение представляется в качестве механического акта диктования или, в более утонченной форме, в виде акта передачи информации. При таком понимании вдохновения разум как бы наполняется суммой чуждого ему знания, с которым он не может соединиться; причем сумма этого знания могла бы разрушить рациональную структуру сознания, в том случае, если бы она в нем осталась. В конечном счете механистическая или какая-либо другая форма неэкстатического учения о вдохновении демонична. Происходит разрушение той самой рациональной структуры, которая, как предполагается, должна воспринимать вдохновение. Очевидно, что вдохновение (если именно так именовать когнитивное качество экстатического опыта) не может опосредовать знание о конечных объектах или отношениях. Оно ничего не добавляет к тому комплексу знаний, который

детерминирован субъект-объектной структурой разума. Вдохновение открывает новое измерение познания — измерение понимания в отношении к нашей предельной заботе и к тайне
бытия.
г) Откровение и чудо. — Слово «чудо» в соответствии с ею расхожим определением обозначает такое событие, которое противоречит законам природы. Это определение вкупе с теми бесчисленными и неверифицированными «чудесными» историями, которые имеются во всех религиях, сделали этот неверно толкуемый термин опасным для употребления в теологии. Но слово, которым выражается подлинный опыт, может быть выведено из употребления только в том случае, если его можно заменить другим, тогда как представляется, что замена ему не найти. В Новом Завете часто используется греческое слово semeion, «знак», что указывает на религиозный смысл чудес. Однако это слово само по себе, без уточняющего определения, не может выразить этого религиозного смысла. Было бы правильней добавить к слову «знак» слово «событие» и говорить о знаках-событиях. Изначальное значение чуда («то, что вызывает изумление») достаточно верно передает понятие о «дающей стороне» опыта откровения. Однако эта коннотация была как бы поглощена дурной коннотаци-ей того сверхъестественного вмешательства, которое разрушает естественную структуру событий. Этой дурной коннотации можно избежать, если употреблять слово «знак» и словосочетание «знак-событие».
Если изначальное, наивное религиозное сознание приемлет связанные с явлениями божества поразительные истории, не разрабатывая при этом супранатуралистическую теорию чудес, то в эпохи господства рационализма отрицание законов природы считается главным пунктом чудесных историй. Возникает своего рода иррационалистический рационализм, согласно которому степень абсурдности чудесных историй становится мерилом их религиозной ценности. Чем более в них невозможного, тем в большей степени они являются откровением! Можно заметить, что уже в Новом Завете проявляется такая закономерность: чем более поздней является та или иная традиция, тем в большей степени подчеркивается элемент антиестественного в противовес элементу зна-
119

ковому. В послеапостольский период, когда были созданы апокрифические Евангелия, препон абсурдности уже не существовало. Язычники в той же мере, как и христиане, были заинтересованы не столько в том, чтобы божественное присутствовало в шокирующих и в знакосодержащих событиях, сколько в сенсации, производимой антирациональными событиями в их рациональных умах. Этим рационалистическим антирационализмом было заражено все позднее христианство, и он все еще тяготеет над церковной жизнью и теологией.
Проявление тайны бытия не разрушает той структуры бытия, в которой она проявляется. Экстаз, в состоянии которого воспринимается тайна, не разрушает рациональной структуры того сознания, посредством которого тайна воспринимается. Тот знак-событие, который выявляет тайну откровения, не разрушает рациональной структуры той реальности, в которой он возникает. Если все эти критерии применяются, то можно постулировать осмысленное учение о знаках-событиях или чудесах.
Не следует называть «чудесами» те события, которые на какое-то время вызывают изумление (таковы, например, научные открытия, технические изобретения, впечатляющие произведения искусства или политические деяния, личные достижения и т.д.). Эти события перестают изумлять после того, как к ним привыкнешь, хотя глубокое восхищение ими может не только оставаться, но даже и возрастать. Не являются чудесами ни структуры реальности, ни образы (Gesfalten), ни качества, ни внутренние цели fteloi) чудесных вещей,

хотя они навсегда останутся достойными восхищения объектами. В восхищении присутствует элемент изумления, хотя эта изумленность не является нуменозной4" — она не указывает на чудо.

Подобно тому как экстаз предполагает шок от небытия в сознании, так и знаки-события предполагают «стигматы» небытия в реальности. И этот шок, и эти «стигматы», строго соотносимые, выявляют негативную сторону тайны. Слово «стигмат» указывает как на приметы отверженности, безблагодатности (как, например, в случае с преступником, которому выжгли клеймо), так и на приметы благодати (как, например, в случае со святым, на теле которого появились стигматы). Однако и в том, и в другом случае оно указывает на что-то негативное. На всем лежит клеймо, на всем проступает стигмат конечности, или печать имплицитного и неизбежного небытия. Поразительно то, что во многих чудесных историях имеются описания того «нуменозного» ужаса, который охватывает тех, кто соучаствует в «чудесных» событиях. Возникает такое ощущение, будто твердая почва обыденной реальности «уходит из-под ног». Это ощущение вызывается соотносимым опытом лежащей на реальности печати небытия и шоком от небытия в сознании. Хотя это ощущение само по себе и не является откровением, но оно сопровождает всякий подлинный опыт откровения.

Чудеса нельзя интерпретировать в терминах сверхъестественного вмешательства в естественные процессы. Если бы такая интерпретация соответствовала истине, то тогда проявление основания бытия разрушало бы структуру бытия, а Бог разделился бы в себе самом, как это и утверждают представители религиозного дуализма. Такое чудо было бы адекватней назвать «демоническим», но не потому, что оно произведено «демо-

120

нами», а потому, что обнажает «структуру деструкции» (см. часть IV, разд. I). Оно соответствует тому состоянию «одержимости», которое возникает в сознании и может быть названо «колдовством». Если принять супранатуралистическую теорию чудес, то Бог в ней становится «колдуном» и причиной «одержимости»; здесь Бог смешивается с демоническими структурами в сознании и в реальности. А такие структуры основаны на искажении подлинных проявлений тайны бытия. Разумеется, неприемлема та супранатуралистическая теология, в которой модели, производные от структуры одержимости и колдовства, используются для того, чтобы описывать природу откровения в терминах деструкции как субъективного, так и объективного разума.

Те знаки-события, в которых проявляет себя тайна бытия, состоят из особых констелляций элементов реальности в корреляции с особыми констелляциями элементов сознания. Подлинное чудо — это прежде всего событие поразительное, необычное, потрясающее и не противоречащее рациональной структуре реальности. Во-вторых, это такое событие, которое указывает на тайну бытия, выражая ее отношение к нам со всей определенностью. И, в-третьих, это такое событие, которое воспринимается в качестве знака-события в экстатическом опыте. Только тогда, когда эти три условия соблюдены, и можно говорить о подлинном чуде. То, что не потрясает человека своей поразительностью, силой откровения не обладает. То, что потрясает, но не указывает на тайну бытия, — это колдовство, а не чудо. То, что воспринимается не в экстазе, является сообщением о вере в чудо, а не актуальным чудом. Именно это подчеркивается в синоптических повествованиях о чудесах Иисуса. Чудеса даются только тем, для кого они являются знаками-событиями, - тем, кто воспринимает их в вере. Иисус отказывается творить «объективные» чудеса. Они представляют собой противоречие в терминах. Именно эта строгая корреляция и позволяет при описании чудес и экстаза заменять определение одного определением другого. Можно даже сказать, что экстаз - это чудо сознания, а чудо — это экстаз реальности.

Поскольку ни экстаз, ни чудо не разрушают структуру когнитивного разума, то и возможно, и необходимо прибегать и к научному анализу, и к психологическим, физическим и историческим исследованиям, которые могут и должны проводиться без ограничений. Это может пресечь суеверия и демонические интерпретации откровения, экстаза и чуда. Наука, психология и история являются союзниками теологии в ее борьбе с супранатуралистическими искажениями подлинного откровения. Научное объяснение и исторический критицизм защищают откровение и не могут его разрушить, поскольку откровение принадлежит к тому измерению реальности, к которому не применим ни научный, ни исторический анализ. Откровение - это проявление глубины разума и основания бытия. Оно указывает на чудо существования и на нашу предельную заботу. Оно не зависит от того, что говорят наука и история о тех условиях, в которых оно является. Да откровение и не может сделать науку и историю зависимыми от себя. Никакой конфликт между различными измерениями реальности невозможен. Разум воспринимает откровение через экстаз и чудеса, однако разум не разрушается откровением так же, как и откровение не опустошается разумом.
121

2. Проводники откровения
а) Природа как проводник откровения. — Не существует ни такой реальности, ни такой вещи или события, которые не могли бы стать носителями тайны бытия и войти в корреляцию откровения. В принципе ничто не исключено из откровения, поскольку ничто и не включено в него на основе каких-то особых качеств. Нет такой личности и такой вещи, которые сами по себе были бы достойны представлять нашу предельную заботу. Но, с другой стороны, всякая личность и всякая вещь соучаствуют в само-бытии, то есть в основании и смысле бытия. Без этого соучастия они не обладали бы силой бытия. Именно поэтому почти любая разновидность реальности где-нибудь да становилась проводником откровения.
Хотя ничто и не становилось носителем откровения благодаря своим выдающимся качествам, однако именно эти качества детерминируют то направление, в котором вещь или событие выражает нашу предельную заботу и наше отношение к тайне бытия. Нет никакой разницы между камнем и человеком в плане их возможности стать носителями откровения посредством вхождения в констелляцию откровения. Однако между ними существует огромная разница в плане их значимости и истинности тех откровений, которые ими опосредованы. Камень представляет довольно ограниченное число тех качеств, которые способны указывать на основание бытия и смысла. А человек представляет те центральные качества (а имплицитно — и все качества вообще), которые могут указывать на тайну существования. Однако у камня есть и такие качества, которые человек эксплицитно не представляет (прочность, сопротивляемость и т.д.). Такие качества камня могут сделать его тем элементом, который помогает происходящему через личность откровению (такова, например, метафора «камень Вечности» по отношению к Богу). В таком же аспекте нужно рассматривать и сакраментальные элементы — употребляемые при богослужении вещества (воду, вино, елей и т.д.). Их изначальный характер независимых носителей откровения был преобразован в подкрепляющую функцию, однако даже и в этой функции их изначальная независимая сила все еще ощутима.
Количество взятых из природы проводников откровения столь же бессчетно, как и количество природных объектов. Океан и звезды, растения и животные, тела и души людей являются природными проводниками откровения. Столь же многочисленны и те природные события, которые могут входить в констелляцию, обладающую характером откровения: это движения небосвода, смена дня и ночи, рост и увядание, рождение и смерть, природные катастрофы, психосоматические опыты (такие, например, как созревание, болезнь, секс,

опасность). Во всех этих случаях характером откровения обладают не вещь и не событие как таковые: они лишь открывают то, что использует их в качестве проводников или носителей откровения18.
Если повседневная жизнь являет собой амбивалентное смешение обычного и необычного, то в констелляциях откровения и то, и другое опытно переживается в своей радикальной форме. Если проводником откровения является «чрезвычайно обычное», то тайна бытия обнаружи-
122

вает себя в своем отношении к рациональному характеру сознания и реальности; божественное выявляет присущее ему логосное качество, не переставая быть при этом божественной тайной. Если проводником откровения является «чрезвычайно необычное», то тайна бытия обнаруживает себя в своем отношении к дорациональному характеру сознания и реальности; божественное выявляет свой характер бездны, не переставая быть при этом божественной тайной. Чрезвычайно обычное в качестве проводника откровения детерминирует социальный и этический тип религии. Принадлежащее Канту соотнесение морального закона и звездного неба как выражений безусловно возвышенного является классической формулой взаимозависимости опыта социального и природного законов и их отношения к предельному смыслу существования. «Чрезвычайно необычное» в качестве проводника откровения детерминирует индивидуалистический и парадоксальный тип религии. Принадлежащий Кьер-кегору символ постоянного зависания (подобного нерешительности пловца перед глубиной океана) и его акцент на «прыжке», после которого остается позади все обыденное и рациональное, являются классическим выражением этого типа религии. То же различие лежит в основе и современного конфликта между «исторической» теологией Ричля и неоортодоксальной теологией5'.
Откровение посредством природных проводников — это не «естественное откровение». «Естественное откровение», если отличать его от откровения через природу, является противоречием в терминах, ибо если это естественное познание, то это уже не откровение, а если это откровение, то оно делает природу экстатической и чудесной. Естественное знание о себе самом и мире не может привести к откровению основания бытия. Оно может привести к вопросу об основании бытия, и так называемая «естественная теология» может и должна это делать. Однако вопрос этот не задается ни «естественным откровением», ни «естественной теологией». Это — вопрос разума о его собственном основании и бездне. Разум себе этот вопрос задает, но ответить на него не может. Ответить на него может откровение. И ответ этот не основан ни на так называемом «естественном откровении», ни на так называемой «естественной теологии». Основан он на реальном откровении, на экстазе и на знаках-событиях. «Естественная теология» и, в еще более определенной форме, «естественное откровение» являются неверными наименованиями и негативной стороны откровения тайны, и интерпретации «шока» и «стигмата» небытия.
Когнитивный разум может зайти так же далеко. Он может разработать вопрос о тайне в основании разума. Однако каждый шаг за границы анализа этой ситуации будет представлять собой либо неубедительную аргументацию, либо реликт традиционных верований, либо и то и другое вместе. Когда Павел говорит о языческом искажении потенциального познания Бога через природу6", он бросает вызов народам не потому, что их аргументация является спорной, но потому, что они искажают откровения, получаемые через природу. Природа в ее особых разделах или природа в целом может быть проводником откровения в экстатическом опыте. Однако природа не может служить основой аргументации для выводов относительно тайны бытия. Даже если это и было бы возможно, то этого
123

нельзя было бы назвать ни естественной теологией, ни еще в меньшей степени — естественным откровением.
б) История, группы и индивиды как проводники откровения. — Исторические события, группы или индивиды как таковые проводниками откровения не являются. Только та констелляция откровения, в которую они при особых условиях входят, и придает им характер откровения — только она, а не их историческая значимость, их социальное или индивидуальное величие. Только если история указывает на нечто за своими пределами в корреляции экстаза и знака-события — только тогда и совершается откровение. Только если группы личностей становятся прозрачными для основания бытия и смысла - только тогда и совершается откровение. Однако возникновение откровения непредсказуемо и не выводимо из качеств личностей, групп и событий. Это - историческая, социальная и личная судьба. Она подчиняется «направляющей со-зидательности» божественной жизни (см. ниже с. 255 и ел.). Историческое откровение — это откровение не в истории, но через историю. Поскольку человек по сути своей историчен, всякое откровение совершается в истории даже и тогда, когда оно опосредовано камнем или деревом. Но сама по себе история становится откровением только в том случае, если особое событие или череда событий опытно воспринимаются в экстазе как чудо. Такого рода опыты могут быть связаны с великими созидательными или разрушительными событиями в национальной истории. В таком случае политические события интерпретируются в качестве божественных благодеяний, наказаний, обетовании, и, следовательно, в качестве предельной заботы и проявления тайны бытия. История - это история групп в представлении и интерпретации личностей. Как группы, так и личности могут стать проводниками откровения в связи с теми историческими событиями, которые обладают характером откровения. Проводником откровения для других групп может стать та группа, которая обладает экстатическим опытом в связи со своей исторической судьбой. Именно это и было предвосхищено в иудейских пророчествах, включивших в данное Аврааму благословение все народы и предвидевших приход к горе Сион всех народов, чтобы поклониться Богу Израиля. Христианская церковь всегда осознавала свое призвание быть носительницей откровения для народов и индивидов. Сходным образом и те личности, которые связаны с событиями откровения, могут и сами стать проводниками откровения — или в качестве представителей этих событий, или в качестве их интерпретаторов (а иногда и теми, и другими вместе). Моисей, Давид и Петр описываются в качестве как представителей, так и интерпретаторов событий откровения. Царь Кир событие откровения представляет, а Второисайя его интерпретирует. Павел как миссионер представляет, а Павел как богослов интерпретирует событие откровения. В обеих этих функциях все эти люди являются проводниками исторического откровения. И каждый из них самих, и каждое из самих этих событий указывает на нечто такое, что их бесконечно трансцендирует, — на самопроявление того, что заботит нас предельно.
Откровение, осуществляющееся через личностей, не ограничено теми, кто представляет или интерпретирует историю. Откровение мо-
124

жет осуществиться через всякого, кто прозрачен для основания бытия. Пророк, даже и являясь проводником исторического откровения, не исключает наличия других людей как проводников откровения. И тот священник, который осуществляет служение в сфере священного, и тот святой, который воплощает это священное в себе самом, и тот обычный верующий, который охвачен божественным Духом, — все они могут стать проводниками откровения и для других, и для целой группы. Однако священническая функция как таковая еще не обладает характером откровения. Механическое исполнение религиозных обрядов может исключать всякое носящее характер откровения присутствие той священной

реальности, опосредовать которую это священнодействие притязает. Священническая функция открывает тайну бытия только при особых условиях. Это верно и по отношению к святому. Термин «святой» толковалось искаженно и неверно; святость отождествлялась с религиозным или нравственным совершенством. Именно поэтому протестантизм в конце концов изъял из теологии понятие святости и исключил из религии реальность святого. Однако святость — это не личное совершенство. Святые — это те личности, которые прозрачны для основания бытия, которое через них открывается7". Святые — это те, кто способен войти в констелляцию откровения в качестве проводников. Их бытие может стать знаком-событием для других. Такова истина, стоящая за католической практикой требовать чудес от каждого святого. Протестантизм не допускает различий между святым и обычным верующим. Всякий верующий свят постольку, поскольку он принадлежит к сообществу святых - к той новой реальности, которая священна в своем основании;
а всякий святой является обычным верующим постольку, поскольку он принадлежит к числу тех, кто нуждается в прошении грехов. И все-таки даже и на этой основе верующий может стать проводником откровения для других и в этом смысле святым. Его вера и его любовь могут стать знаками-событиями для тех, кто охвачен их силой и их созидательнос-тью. Проблема святости должна быть безусловно переосмыслена протестантской теологией. Историческое откровение может сопровождаться и поддерживаться (что обычно и бывает) откровением через природу, поскольку природа является тем основанием, на котором разворачивается история и без которого история не обладала бы реальностью. Именно поэтому миф и священная легенда повествуют о соучастии имеющих характер откровения природных констелляций в историческом откровении. Синоптические Евангелия полны такими историями, в которых присутствие Царства Божия во Иисусе как во Христе засвидетельствовано природными событиями, входящими в корреляцию откровения.
в) Слово как проводник откровения и вопрос о внутреннем слове. — Важность «слова» не только для идеи откровения, но и почти для всякого теологического учения столь велика, что существует неотложная необходимость в «теологической семантике». В теологической системе имеется несколько таких разделов, в которых нужно и ставить семантические вопросы, и отвечать на них. Рациональная структура человека такова, что ее не понять без того слова, посредством которого он овладевает рациональной структурой реальности. Откровение не может быть понято
125

без слова как проводника откровения. Знание о Боге невозможно описать иначе как через семантический анализ символического слова. Символы «Слово Божие» и «Логос» в их различных значениях не могут быть поняты без проникновения в общую природу слова. Библейская Весть не поддается интерпретации без использования семантических и герменевтических принципов. Проповедь церкви предполагает понимание экспрессивной и денотативной функций слова в дополнение к его коммуникативной функции. В этих условиях неудивительно, что была предпринята попытка свести всю теологию в целом к расширенному учению о «Слове Божием» (Барт). Однако в таком случае нужно будет или отождествить «слово» с откровением (причем термин «слово» нужно будет употреблять в столь широком значении, что под него можно будет подвести всякое божественное самопроявление), или же откровение нужно будет ограничить устным словом, причем «Слово Божие» придется понимать буквально, а не символически. В первом случае специфический смысл термина «слово» утрачивается, а во втором случае специфический смысл сохраняется, но зато Бог лишается возможности всякого иного самопроявления, кроме словесного. Однако это противоречит не только смыслу силы Бога, но также и религиозному символизму как в библейской литературе, так и вне ее — тому религиозному символизму, в

котором опыт божественного присутствия столь же часто передается при помощи образов зрения, ощущения и вкуса, как и при помощи образов слышания. Следовательно, «слово» может стать всеобъемлющим символом божественного самопроявления только в том случае, если божественное «Слово» может восприниматься на вид и на вкус точно так же, как и на слух. Христианское учение о Воплощении Логоса включает в себя тот парадокс, согласно которому Слово стало объектом зрения и осязания (см. ниже с. 158 и ел.).

Откровение посредством слов не следует смешивать со «словами откровения». Человеческие слова (как с сакральном, так и в секулярном языке) создавались в ходе человеческой истории и основаны на проверенной опытом корреляции между сознанием и реальностью. Экстатический опыт откровения, как и любой другой опыт, может способствовать формированию и преобразованию языка, однако он не может сотворить язык из самого себя — тот язык, который поддавался бы изучению так же, как язык иностранный. Откровение пользуется обычным языком точно так же, как оно пользуется природой и историей, психической и духовной жизнью человека в качестве проводников откровения. Обычный язык, которым выражается и обозначается обычный опыт сознания и реальности в их категориальной структуре, становится средством выражения и обозначения чрезвычайного опыта сознания и реальности в экстазе и знаке-событии.

С помощью слова самосоотнесенный и неприступный опыт одного «я-эго» передается другому «я-эго» двумя способами: через выражение и через обозначение. Эти два способа тесно между собой связаны, однако существует и такой полюс выражения, на котором почти полностью отсутствует обозначение, и такой полюс обозначения, на котором почти полностью отсутствует выражение. Денотативная сила языка — это его способность овладевать общими смыслами и передавать их. Эк-

126

спрессивная сила языка — это его способность вскрывать и передавать личностные состояния. Алгебраическое уравнение обладает почти исключительно денотативным характером, а крик отчаяния - почти исключительно экспрессивным характером. Но даже в крике отчаяния содержится указание на определенное содержание чувства, и даже в математическом уравнении может быть выражено удовлетворение по поводу очевидности результата и адекватности метода. Почти вся наша речь распределяется между этими двумя полюсами: чем больше в ней научного и технического, тем ближе она к денотативному полюсу; чем больше в ней поэтичного и коммуникационного, тем ближе она к экспрессивному полюсу.

Слово как проводник откровения указывает на нечто такое, что находится за пределами его обыденного смысла как в денотации, так и в экспрессии. В ситуации откровения язык обладает той денотативной силой, которая через обыденный смысл слов указывает на их отношение к нам. В ситуации откровения язык обладает той экспрессивной силой, которая через обыденные экспрессивные возможности языка указывает на нечто невыразимое и его отношение к нам. Это не означает того, что логическая структура обыденного языка разрушается в том случае, если слово становится проводником откровения. Бессмысленные словосочетания не выявляют присутствие божественного, хотя они и могут обладать экспрессивной силой без какой-либо денотативной функции. С другой стороны, и обыденный язык, даже если речь в нем идет о предельной заботе, тоже не является проводником откровения. В нем нет ни того «звука», ни того «голоса», которые делают предельное воспринимаемым. Когда речь идет о предельном, о бытии и о смысле, обыденный язык низводит его до уровня чего-то предваряющего, обусловленного и конечного, тем самым приглушая присущую ему силу откровения. Но вот язык в качестве проводника откровения обладает, напротив, и «звуком», и «голосом» божественной тайны, присутствующей в звуке и

голосе человеческой экспрессии и денотации и передающейся через них. Язык, если он наделен этой силой, является «Словом Божиим». Если уместно употребить для характеристики языка, оптическую метафору, то можно сказать, что Слово Божие как слово откровения является прозрачным языком. Сквозь покровы обыденного языка сияет (или, точнее, звучит) нечто такое, что является самопроявлением глубины бытия и смысла. Очевидно, что слово как проводник откровения, «Слово Божие», — это не слово информации об истине, которая иначе останется сокрытой. Если бы это было так, если бы откровение было информацией, то не было бы нужды в «прозрачности» языка. Обыденный язык, не передавая ни «звука» о предельном, мог бы давать информации о «божественном». Такого рода информация представляла бы познавательный (а возможно, и этический) интерес, но она была бы лишена всех характеристик откровения. Она бы не обладала силой овладевать, потрясать и преображать - той силой, которая приписывается «Слову Божию».
Если слово как проводник откровения является не информацией, то его невозможно произнести помимо тех событий откровения, которые происходят в природе, в истории и в человеке. Слово является не провод -
127

ником откровения в дополнение к другим проводникам, но необходимым элементом всех форм откровения. Поскольку человек является человеком благодаря силе слова, ничто реально человеческое не могло бы быть таковым без слова - изреченного или безмолвного. Когда пророки говорили, то говорили они о «великих деяниях Бога» — о тех событиях в истории Израиля, которые были событиями откровения. Когда говорили апостолы, то говорили они об одном великом деянии Бога — о том событии откровения, которое названо Иисусом Христом. Когда языческие жрецы, провидцы и мистики изрекали священные оракулы и создавали священные тексты, то тем самым они давали интерпретации той Духовной реальности, в которую они вступили после того, как оставили реальность обыденную. Бытие предшествует речи, а реальность откровения и предшествует слову откровения, и детерминирует его. Сумма предполагаемых божественных откровений о «вере и нравственности», если за ними не стоит никакого события откровения, которое они интерпретируют, — это всего лишь получивший божественное одобрение свод законов, но не Слово Божие, и силой откровения она не обладает. Ни Десять Заповедей Моисея, ни великая Заповедь Иисуса не будут откровением, если отделить их от божественного завета с Израилем или от присутствия Царства Божия во Христе. Эти заповеди воспринимались и будут восприниматься в качестве интерпретаций новой реальности, а не в качестве приказов, направленных против старой реальности. Они являются описаниями, а не законами. Это касается и учений. Они являются не данными в откровении учениями, но событиями откровения и ситуациями, которые могут быть описаны в вероучительных терминах. Церковные учения лишатся смысла, если отделить их от той ситуации откровения, из которой они возникли. «Слово Божие» не содержит в себе ни данных в откровении заповедей, ни данных в откровении учений; оно сопровождает и интерпретирует ситуации откровения.
Выражение «внутреннее слово» неудачно. Слово является средством общения, а «внутреннее слово» было бы тогда своего рода самообщением, монологом души с собой. Однако выражение «внутреннее слово» употребляется для описания того, что Бог говорит в глубине индивидуальной души. Нечто было сказано душе, но сказано оно было не изреченными, но и не безмолвными словами. Да оно и вообще было сказано не словами. Это движение души в ней самой. «Внутреннее слово» - это выражение отрицания слова как проводника откровения. Слово говорится кому-то, а «внутреннее слово» является осознанием того, что уже имеется, и не нуждается в том, чтобы о нем говорили. Это верно и в отношении выражения «внутреннее

откровение». Внутреннее откровение должно открыть нечто такое, что еще не является частью внутреннего человека. В противном случае это было бы воспоминанием, а не откровением: нечто потенциально присутствующее стало бы актуальным и осознанным. Именно такова позиция мистиков, идеалистов и спиритуалистов'9 - замечают они это или нет. Однако в состоянии экзистенциального отделения человек не может воспринять весть о Новом Бытии через припоминание. Она, эта весть, должна прийти к нему, должна быть ему высказана — это дело откровения. Критическое отношение к учению о «внутреннем слове» было исторически подтверждено легкостью пере
128

хода от спиритуализма к рационализму. «Внутреннее слово» все больше и больше отождествлялось с теми логическими и этическими нормами, которые образуют рациональную структуру сознания и реальности. Голос откровения был заменен голосом нашего нравственного сознания, напоминающим нам о том, что мы сущностно знаем. Учению о «внутреннем слове» христианская теология должна противопоставить учение о слове как о проводнике откровения, а символически - учение о Слове Божием.

3. Динамика откровения: откровение изначальное и зависимое

История откровения выявляет различие, существующее между откровением изначальным и зависимым. Это является следствием коррелятивного характера откровения. Изначальное откровение - это такое откровение, которое происходит в той констелляции, которой прежде не существовало. Это чудо и этот экстаз соединились впервые. Обе составляющие — изначальные. В зависимом откровении чудо и его изначальное восприятие в их совокупности формируют дающую сторону, тогда как воспринимающая сторона меняется по мере того, как новые индивиды и новые группы входят в ту же самую корреляцию откровения. Иисус является Христом и потому, что он мог стать Христом, и потому, что он и был воспринят как Христос. Если бы обеих этих составляющих не было, то он не был бы Христом. И это было верно не только в отношении тех, кто воспринял его первым, но и в отношении всех тех людей из последующих поколений, которые входили в корреляцию откровения с ним. Однако существует различие между откровением изначальным и получаемым через него откровением зависимым. Если Петр, встретив человека по имени Иисус, назвал его Христом в изначальном экстазе откровения, то последующие поколения встречали того Иисуса, которого Петр и другие апостолы уже восприняли как Христа. В истории церкви откровение происходит постоянно, но это уже зависимое откровение. Изначальное чудо вместе с его изначальным восприятием является постоянной точкой соотнесения, тогда как Духовное восприятие последующими поколениями постоянно меняется. Но если изменить одну сторону корреляции, то будет преобразована и вся корреляция в целом. Это верно, что постулат «Иисус Христос... тот же вчера, сегодня и вовеки» является неподвижной точкой соотнесения во все периоды церковной истории. Однако сам акт соотнесения никогда не остается тем же самым, поскольку новые поколения с новыми возможностями восприятия входят в корреляцию и преобразуют ее. Никакой церковный традиционализм и никакой ортодоксальный библицизм не могут избежать этой ситуации «зависимого откровения», что и является ответом на часто обсуждающийся вопрос о том, обладает ли история церкви силой откровения. История церкви не является местом изначальных откровений в дополнение к тому единственному, на котором она основана (см. раздел об опыте, с. 45 и ел.). Скорее она является местом постоянно совершающихся зависимых откровений, которые составляют одну из сторон дела божественного Духа в церкви. Эта сторона зачастую именуется «просвещением» относитель-
5 Зак 3530
129

но и церкви в целом, и ее индивидуальных членов. Термин «просвещение» указывает на когнитивный элемент в процессе актуализации Нового Бытия. Это — когнитивная сторона экстаза. Если понятие «вдохновение» традиционно использовалось для обозначения изначального откровения, то понятие «просвещение» используется для выражения того, что мы называем «зависимым откровением». Божественный Дух, просвещая верующих индивидуально и в группах, вводит их когнитивный разум в корреляцию откровения с тем событием, на котором основано христианство.

Это расширяет наше понимание откровения и его значения в жизни христианина. Ситуация зависимого откровения существует в каждый из тех моментов, когда божественный Дух овладевает человеческим духом, потрясает и подвигает его. Каждая молитва и медитация, если они соответствуют своему смыслу воссоединять создание с его созидательным основанием, в этом смысле носят характер откровения. Приметы откровения — тайна, чудо и экстаз — присутствуют во всякой истинной молитве, Обращаться к Богу и получать от него ответ — значит испытывать тот опыт экстаза и чуда, который трансцендирует все обычные структуры субъективного и объективного разума. Это - присутствие тайны бытия и актуализация нашей предельной заботы. Если это низводится до уровня беседы между двумя сущими, то это кощунственно и нелепо. Если же это понимается как «возвышение сердца» (то есть центра личности) к Богу, то это - событие откровения.

Это соображение радикально исключает неэкзистенциальное понимание откровения. Предположения, касающиеся откровений прошлого, дают теоретическую информацию, но они не обладают силой откровения. Они могут быть восприняты в качестве истины лишь через автономное использование интеллекта или через гетерономное подчинение воли. Подобное приятие было бы делом человеческим, похвальным деянием того типа, против которого Реформация боролась не на жизнь, а на смерть. Откровение, будь оно изначальным или зависимым, обладает силой откровения только для тех, кто в нем соучаствует, - для тех, кто входит в корреляцию откровения.

Изначальное откровение дается группе людей через индивида. Откровение может быть воспринято изначально лишь в глубине личностной жизни, в ее борениях, решениях и самоподчинении. Ни один индивид не воспринимает откровение для самого себя: он воспринимает его для своей группы, а имплицитно - для всех групп, для человечества в целом. Это очевидно в случае откровения пророческого, которое всегда обладает характером призвания. Пророк - это посредник откровения для группы тех, кто за ним последовал (зачастую после того, как вначале они его отвергли). И это не ограничено одним лишь классическим профетизмом. Ту же ситуацию мы обнаруживаем в большинстве религий и даже в мистических группах. Провидец, основатель религии, священник, мистик — именно через этих людей изначальное откровение становится достоянием тех групп, которые входят в ту же корреляцию откровения, но уже зависимым образом.

Поскольку корреляция откровения преобразуется как всякой новой группой, так и каждым входящим в нее новым индивидом (причем в

130

последнем случае она преобразуется бесконечно малым образом), то следует спросить, может ли это преобразование достичь того пункта, в котором изначальное откровение исчерпает себя и будет замещено чем-то другим. Это — вопрос о возможном конце корреляции откровения, наступающем в результате или полного исчезновения неподвижной точки отсчета, или полной утраты ее силы создавать новые корреляции. Обе эти возможности бесконечное число раз были актуализированы в истории религии. Сектантские и протестантские движения всех великих религий подвергали нападкам существующие

религиозные институты как полностью исказившие смысл изначального откровения несмотря на то, что оно все еще считалось в них точкой отсчета. С другой стороны, большинство богов прошлого утратили даже и эту силу: они стали поэтическими символами и перестали создавать ситуацию откровения. Аполлон не имеет для христиан значения откровения; Дева Мария ничего не открывает протестантам. Откровение посредством этих двух персонажей закончилось. Тут можно спросить: «А как может закончиться реальное откровение? Если за каждым откровением стоит Бог, то как может закончиться нечто божественное? А если открывает себя не Бог, то зачем тогда употреблять термин «откровение»?» Но такой альтернативы не существует! Каждое откровение опосредовано одним или несколькими проводниками откровения. Ни один из этих проводников сам в себе силой откровения не обладает, однако в условиях существования эти проводники притязают на то, что она у них есть. Такие притязания делают их идолами, а крах этих притязаний лишает их силы. Сторона откровения не утрачивается даже и тогда, когда откровению наступает конец;
однако его идолопоклонническая сторона разрушается. То, что носило в нем характер откровения, сохраняется в качестве элемента более всеобъемлющих и более очищенных откровений; все, что носит характер откровения, потенциально присутствует в окончательном откровении, которое не может закончиться потому, что его носитель ни на что не притязает для себя.

4. Знание об откровении

Откровение — это проявление тайны бытия для когнитивной функции человеческого разума. Им опосредовано знание - такое, однако, знание, которое может быть воспринято только в ситуации откровения, через экстаз и чудо. Эта корреляция выявляет особый характер «знания об откровении»20. Поскольку знание об откровении не может быть отделено от ситуации откровения, то оно не может быть введено в контекст обычного знания в качестве чего-то дополнительного - того, что особым способом доставляется, но после его восприятия становится от этого способа независимым. Знание об откровении не обогащает наших знаний о структурах природы, истории и человека. Всякий раз, когда заявляется претензия на знание именно на этом уровне, оно должно быть подвергнуто тем экспериментальным проверкам, посредством которых устанавливается истинность. Если подобная претензия выдвигается во имя откровения или какого-либо другого авторитета, то претензия эта должна быть про-
131

игнорирована и должны быть применены обычные методы исследования и верификации. Получаемое через откровение знание о творении ничего не значит для естествоиспытателя, поскольку оно ничего не добавляет к научному описанию природных структур вещей, но в то же время ничего от этого описания и не отнимает. Получаемая через откровение интерпретация истории как истории откровения ничего не значит для историка, поскольку она не подтверждает, но и не отрицает ни одного из его положений касательно документов, традиций и взаимозависимости исторических событий. Ни одна из получаемых через откровение истин относительно судьбы человека ничего не значит для психолога, поскольку она не может повлиять на его анализ динамики человеческой души. Если бы знание через откровение вторглось в обычное знание, то это привело бы к разрушению научной честности и методологического смирения. Это выявило бы демоническую одержимость, а не божественное откровение. Знание об откровении - это знание об откровении нам тайны бытия, а не информация о природе сущих и об их отношении друг к другу. Следовательно, знание об откровении может быть воспринято лишь в ситуации откровения и может быть передано — в противоположность обычному знанию — только тем, кто соучаствует в этой ситуации. Для тех, кто находится вне этой ситуации, те же самые слова и звучат по-другому.

Если Новый Завет будет, например, читать филолог, для которого его содержание не является предметом предельной заботы, то ему может быть по силам дать его точную и правильную интерпретацию. Однако при этом от него ускользнет экстатический и носящий характер откровения смысл слов и предложений. Он может с научной точностью говорить о них как о тех сообщениях, которые относятся к предполагаемому откровению, но он не может говорить о них как свидетель актуального откровения. Его знание о документах откровения неэкзистенциально. В этом своем качестве оно может существенно обогатить историко-филологическое понимание документов, но оно ничего не добавит к опосредованном документами знанию об откровении.

Знание об откровении не может вторгаться в обычное знание. Равным образом и обычное знание не может вторгаться в знание об откровении. Нет никакой научной теории, которая для истины откровения была бы предпочтительной любой другой теории. Это будет губительным для теологии, если теологи на теологических основаниях предпочтут одну научную точку зрения другой. Это будет унизительным для теологии, если теологи станут бояться новых теорий в силу религиозных причин, стараясь противиться им как можно дольше и в конечном счете сдаваясь лишь тогда, когда продолжать сопротивление уже невозможно. Это неверно задуманное сопротивление теологов со времен Галилея до времен Дарвина было одной из причин того раскола между религиозной и светской культурой, который имел место в последние века.

Подобная ситуация преобладает и относительно исторических исследований. Теологам нет нужды опасаться каких бы то ни было исторических гипотез, поскольку истина откровения находится в таком измерении, где она не может быть ни подтверждена, ни опровергнута историографией. А если так, то теологам не стоило бы предпочитать одни результаты исторического исследования другим на теологических основаниях и не

132

стоило бы противиться тем результатам, которые в конечном счете должны быть приняты (если, конечно, не предполагается разрушить научную честность) — приняты даже и в том случае, если, как кажется, они подрывают знание об откровении. Исторические исследования не должны ни радовать, ни огорчать теологов. Знание об откровении, хотя оно в первую очередь опосредовано историческими событиями, не подразумевает никаких фактографических утверждений, а потому и не подлежит критическому анализу исследователя-историка. Истинность этого знания может судиться только теми критериями, которые относятся к измерению получаемого в откровении знания.

Психология (включая глубинную психологию), психосоматика и социальная психология в равной степени не могут вмешиваться в область знания об откровении. Существует множество исследований природы человека в откровении. Однако все они касаются отношения человека к тому, что его заботит предельно, к основанию и смыслу его бытия. Не существует психологии откровения в той же мере, в какой не существует историографии откровения или физики откровения. Задачей теологии не является предпринимаемая на религиозных основаниях защита истины откровения посредством нападок на фрейдистское учение о либидо, о подавлении и сублимации или посредством защиты учения Юнга о человеке во имя знания через откровение.

Существует, однако, одно исключение из правила о нейтральности знания об откровении по отношению ко всем формам обычного познания. Исключение это относится к присутствию элементов откровения в утверждениях обычного знания. Если под видом обычного знания обсуждаются вопросы предельной заботы, то тогда теология должна защищать истину откровения от нападок искаженных откровений независимо от того, появляются ли они в виде подлинно религиозных или метафизически видоизмененных идей. Однако здесь мы

имеем дело с религиозной борьбой в измерении знания через откровение, а не с конфликтом между знанием об откровении и обычным знанием.
Истина откровения не зависит от тех критериев, которые сами по себе откровением не являются. Знание об откровении, как и обычное знание, должно оцениваться собственными имплицитным» критериями. Задача учения об окончательном откровении заключается в том, чтобы сделать эти критерии эксплицитными (см. последующие разделы).
Знание об откровении прямо или косвенно является знанием о Боге, а потому оно основано на аналогии или символично. Природа этого вида знания зависит от природы отношения между Богом и миром и подлежит обсуждению только в контексте учения о Боге. Но прежде следует упомянуть о двух возможных ошибках понимания, которых следует избежать. Если знание об откровении назвать «знанием по аналогии», то это, несомненно, относится к классическому учению об analogia entis^ между конечным и бесконечным. Без такого рода аналогии о Боге не сказать ничего. Однако analogia entis ни в коей мере не может создать естественную теологию. Это не метод обнаружения истины о Боге, но та форма, в которой должно быть выражено всякое знание об откровении. В этом смысле analogia entis, как и «религиозный символ», указывает на необходимость использования тех данных, которые берутся из конечной
133

реальности для того, чтобы дать содержание когнитивной функции в откровении. Однако эта необходимость не умаляет когнитивной ценности полученного через откровение знания. Выражения «лишь символ» следует избегать, поскольку не основанное на аналогии или несимволическое знание о Боге куда менее истинно, чем основанное на аналогии или символическое знание. Если данные конечного знания в их обыденном смысле будут использоваться для знания об откровении, то это разрушит смысл откровения и лишит Бога его божественности.
Б. Актуальное откровение
5. Актуальное и окончательное откровение
Мы рассмотрели смысл откровения в свете критериев того, что христианство считает откровением. Предполагалось, что описание смысла откровения будет соответствовать всем возможным и актуальным откровениям, однако критерий откровения выработан еще не был. И вот теперь мы опять возвращаемся к христианскому утверждению, но теперь уже не косвенно, как в предыдущих главах, но впрямую и догматически, принимая понятие догмата в его подлинном смысле - в смысле док-тринальной основы особой философской школы или религиозного сообщества.
С точки зрения теологического круга актуальное откровение будет по необходимости откровением окончательным, поскольку охваченная опытом откровения личность верит в то, что оно является истиной, относящейся к тайне бытия и нашего отношения к ней. А если человек открыт и для других изначальных откровений, то он уже покинул ситуацию откровения и смотрит на нее отстраненно. Точкой отсчета для него уже перестало быть то изначальное откровение, посредством которого он вступил в изначальную (или, что гораздо чаще, в зависимую) корреляцию. Может оказаться и так, что личность будет верить в то, что ни одно конкретное откровение не затрагивает ее предельно и что реально предельное находится за пределами всякой конкретности. В индуизме предельным считается экстатический опыт силы Брахмана, а в гуманизме — героическое подчинение нравственному принципу. В обоих случаях конкретное откровение (такое, например, как явление Вишну в индуизме или образ Иисуса как идеала нравственности в протестантизме) не является окончательным. Окончательным откровением для ин-дуиста является мистический опыт, тогда как для гуманиста не существует ни актуального, ни

окончательного откровения: для него существует одна только моральная автономия, подкрепленная впечатлением от синоптического Иисуса.
Христианство претендует на то, что оно основано на откровении в Иисусе как во Христе как на окончательном откровении. Это притязание создает христианскую церковь, а там, где оно отсутствует, христианство существовать перестает - по крайней мере явно, хотя и не всегда латен-
134

тно (см. часть IV, раздел II), Слово «окончательное» в словосочетании «окончательное откровение» означает нечто большее, чем «последнее». Христианство часто утверждало и, разумеется, может утверждать, что в истории церкви существует непрерывное откровение. И в этом смысле окончательное откровение не является последним. Только в том случае, если «последнее» значит последнее подлинное откровение, окончательное откровение и может быть истолковано как откровение последнее. В истории церкви не может быть такого откровения, точкой отсчета которого не был бы Иисус как Христос. Если пытаются найти (или принимают) другую точку отсчета, то это значит, что христианская церковь утратила свое основание. Однако окончательное откровение является чем-то большим, нежели последнее подлинное откровение. Это то решающее, исполняющее, непревосходимое откровение, которое является критерием всех других. Именно таково христианское притязание, именно таково основание христианской теологии.
Вопрос, однако, состоит в том, чем можно оправдать это притязание и существуют ли в откровении Иисуса как Христа такие критерии, которые делают это откровение окончательным. Эти критерии не могут быть производны от чего-то такого, что находится вне ситуации откровения. Однако возможно обнаружить их и внутри этой ситуации. Именно это и должна сделать теология.
Тем первым и базовым ответом, который теология должна дать на вопрос об окончательности откровения во Иисусе как во Христе, является следующий: откровение окончательно в том случае, если оно обладает силой отрицать себя, при этом себя не утрачивая. Этот парадокс основан на том факте, что всякое откровение обусловлено тем проводником, в котором и через которого оно является. Вопрос об окончательном откровении — это вопрос о том проводнике откровения, который преодолевает свои собственные конечные условия, жертвуя как ими, так — вместе с ними — и самим собой. Тот, кто является носителем окончательного откровения, должен пожертвовать своей конечностью — не только своей жизнью, но еще и своей конечной силой, знанием и совершенством. Только в таком случае он докажет, что является носителем окончательного откровения (в классической терминологии это «Сын Божий»). Он становится совершенно прозрачным для той тайны, которую он открывает. Но для того чтобы обрести способность полностью собой пожертвовать, он должен полностью собой и владеть. А полностью собой владеть (и, следовательно, полностью собой жертвовать) может лишь тот, кто соединен с основанием бытия и смысла - соединен неразрывно и безраздельно. В образе Иисуса как Христа мы имеем образ того человека, который этими качествами обладает и, соответственно, может быть назван проводником окончательного откровения.
В библейских свидетельствах об Иисусе как о Христе (а иных свидетельств помимо Нового Завета нет) Иисус становится Христом через победу над теми демоническими силами, которые пытались сделать его демоническим, искушая его требовать предельности для его конечной природы. Эти силы, зачастую представляемые его же собственными учениками, пытались подвигнуть его к отказу от самопожертвования в качестве проводника откровения. Они хотели, чтобы он избежал креста
135

(ср. Матф., гл. 16). Они пытались сделать его объектом идолопоклонства. Идолопоклонство - это искажение подлинного откровения; это возведение проводника откровения в достоинство самого откровения. Истинные пророки Израиля постоянно боролись с идолопоклонством, защитниками которого выступали лжепророки и поддерживающие их священники. Такая борьба является динамической силой в истории откровения. Классическим ее документом стал Ветхий Завет, который именно поэтому является неотъемлемой частью откровения Иисуса как Христа. Однако как Новый Завет, так и история церкви выявляют все тот же конфликт. Во время Реформации пророческий дух восстал против демонически искаженной жреческой системы, что привело к самому глубокому из расколов, когда-либо возникавших в истории христианства.

Согласно Павлу, те демонически идолопоклоннические силы, которые правят миром и искажают религию, были побеждены на кресте Христовом. На кресте Иисус принес в жертву того проводника откровения, который его последователи сочли мессианским по силе и значимости. Для нас это означает то, что, следуя ему, мы освобождаемся от авторитета всего конечного в нем — от его особых традиций, от его индивидуального благочестия, от его довольно обусловленного мировоззрения, от любого юридического понимания его этики. Только в качестве распятого он является «благодатью и истиной»9', а не законом. Только в качестве того, кто пожертвовал своей плотью (то есть своим историческим существованием), он и стал Духом, или Новым Творением. Это именно те парадоксы (paradoxa), в которых выявляется критерий окончательного откровения. Даже и Христос стал Христом только потому, что он не только не настаивал на своей равночестности с Богом, но и отказался от нее как от личного достояния (см. Фил., 2). Христианская теология может утверждать окончательность откровения во Иисусе как во Христе только на этом основании. Притязания чего-либо конечного на то, чтобы быть окончательным самим по себе, демоничны. Иисус отверг эту возможность как сатанинское искушение, а в словах Четвертого Евангелия он с особой силой подчеркнул, что у него нет ничего своего и что все он получил от Отца. Он оставался прозрачным для божественной тайны до самой своей смерти, которая стала окончательным проявлением его прозрачности. Это звучит приговором иисусоцентричной религии и теологии. Иисус является объектом религии и теологии как Христос и только как Христос. А Христом он является в качестве того, кто жертвует тем, что является в нем только «Иисусом». Решающая черта его образа — это постоянное самоподчинение того Иисуса, который является Иисусом, тому Иисусу, который является Христом.

Следовательно, окончательное откровение универсально, но при этом не гетерономно. Ни одно конечное существо не навязывает себя во имя Бога другим конечным существам. Безусловное и универсальное притязание христианства не основано на его превосходстве над другими религиями. Христианство, не будучи окончательным само по себе, свидетельствует об окончательном откровении. Христианство как таковое ни окончательно, ни универсально, однако то, о чем оно свидетельствует, окончательно и универсально. Об этой глубинной диа-

136

дектике христианства не следует забывать ради церковного или ортодоксального самоутверждения. Восстающая против него так называемая либеральная теология справедливо отрицает право всякой религии притязать не только на окончательность, но даже и на превосходство. Христианство, если оно не утверждает того, что Иисус из Назарета был принесен в жертву Иисусу как Христу, является всего лишь еще одной религией среди многих других. Его притязания на окончательность не оправданы.

6. Окончательное откровение во Иисусе как во Христе

В соответствии с круговым характером систематической теологии критерий окончательного откровения произведен от того, что христианство считает окончательным откровением, то есть из явления Иисуса как Христа. Теологи не должны бояться принимать этот круг. Это не недочет, но, скорее, неизбежное выражение экзистенциального характера теологии. Согласно этому принципу описать окончательное откровение можно двумя способами: во-первых, в терминах того абстрактного принципа, который является критерием всякого предполагаемого или реального откровения, и, во-вторых, в терминах того конкретного образа, который отражает явление окончательного откровения. В предыдущей главе мы выработали абстрактный принцип, имея в виду конкретный образ, а в настоящей главе будет описана актуализация абстрактного принципа в конкретном.

Все повествования и толкования Нового Завета касательно Иисуса как Христа обладают двумя замечательными характеристиками: в них утверждается его единство с Богом и принесение им в жертву всего, что мог бы приобрести от этого единства для себя самого. Первое положение явствует из евангельских сообщений о нерасторжимом единстве его бытия с основанием всякого бытия вопреки его соучастию в амбивалентностях человеческой жизни. Бытие Иисуса как Христа в каждое мгновение детерминировано Богом. Во всех своих речениях, словах, деяниях и страданиях он прозрачен для того, что он представляет в качестве Христа, то есть для божественной тайны. Если синоптические Евангелия подчеркивают активное сохранение этого единства вопреки демоническим нападкам, то Четвертое Евангелие подчеркивает базисное единство между Иисусом и «Отцом». В Посланиях апостолов подразумевается, что победа единства над силами разъединения уже одержана, хотя иногда говорится и о муках и тяготах этой битвы. И все-таки не моральные, не интеллектуальные и не эмоциональные качества делают Иисуса носителем окончательного откровения. Согласно как свидетельству всего Нового Завета в целом, так и тому, что было предвосхищено во многих эпизодах Ветхого Завета, именно присутствие в нем Бога и делает его Христом. Его слова, его деяния и его страдания суть следствия этого присутствия; они являются выражением того Нового Бытия, которое является его бытием. Тот факт, что Иисус сохраняет единство с Богом, включает в себя и Другую идею, которую постоянно подчеркивали библейские авторы. Это

137

мысль о том, что он победил искушение использовать свое единство с Богом для того, чтобы извлечь из этого выгоду для себя лично. Он не поддался тому искушению, которому он подвергался в качестве предугото-ванного Мессии. Если бы он искушению поддался, то это лишило бы его мессианской функции. Принятие креста как в течение жизни, так и в конце ее явилось решительным испытанием его единства с Богом, его полной прозрачности для основания бытия. Только ввиду распятия ему и было позволено произнести запечатленные в Четвертом Евангелии слова: «Верующий в меня не в меня верует» (Иоан. 12: 44). Только через его постоянное принятие креста он и стал «Духом», который пожертвовал собой как плотью, то есть как историческим индивидом (II Послание к Коринфянам). Это жертвоприношение стало концом всех попыток навязать Иисуса в качестве конечного сущего другим конечным сущим. Это стало концом так называемой «Иисусологии». Иисус из Назарета является проводником окончательного откровения именно потому, что он полностью жертвует собой Иисусу как Христу. Он жертвует не только своей жизнью, как это делали многие мученики и многие обычные люди, но еще и всем, что есть в нем и что от него исходит, — всем тем, что могло бы привлечь к нему людей как к «необыкновенной личности» вместо того, чтобы привлекать их к тому в нем, что больше, чем он, и больше, чем они. В этом и состоит смысл символа «Сын Божий» (см. христоло-гическую часть части III, разд. II).

Окончательное откровение, как и всякое откровение, совершается в корреляции экстаза и чуда. Событие откровения — это Иисус как Христос. Он и есть чудо окончательного откровения, а его приятие — это экстаз окончательного откровения. Его явление — это решающая констелляция исторических (а через соучастие и природных) сил. Явление Христа — это экстатический элемент человеческой истории и, следовательно, ее центр, придающий смысл всякой возможной и актуальной истории. Исполнившийся в нем Кайрос (см. часть V, раздел II) — это констелляция окончательного откровения. Но оно является таковым только для тех, кто воспринял Иисуса в качестве окончательного откровения, то есть как Мессию, как Христа, как «Человека свыше», как Сына Божия, как Духа, как Логоса, ставшего плотью, — как Новое Бытие. Все эти наименования суть символические варианты той темы, которая впервые была заявлена апостолом Петром, когда он сказал Иисусу: «Ты есть Христос»10'. Этими словами Петр засвидетельствовал, что принял его как проводника окончательного откровения. И все-таки это принятие является частью самого по себе откровения. Это чудо сознания, которое соответствует экстазу истории. Или, если оперировать этими понятиями в обратном порядке (а термины эти взаимозаменяемы; см. выше с. 121), то можно сказать, что экстаз сознания соответствует чуду истории. Иисус как Христос, чудо окончательного откровения, и церковь, воспринимающая его как Христа или как окончательное откровение, принадлежат друг другу. Христос без церкви — не Христос, а церковь без Христа — не церковь. Окончательное откровение, как всякое и откровение,коррелятивно.
Окончательное откровение, откровение во Иисусе как во Христе, универсально действительно потому, что оно включает критерий всякого
138

откровения и еслъ finis, или ielos (внутренняя цель), всех их. Окончательное откровение является критерием всякого откровения, которому оно предшествует или за которым оно следует. Оно является критерием всякой религии и всякой культуры, а не только той культуры и той религии, в которых и через которые оно является. Оно действительно для социального существования всякой человеческой группы и для персонального существования всякого человеческого индивида. Оно действительно для человечества как такового и, хотя и неописуемым образом, имеет смысл также и для универсума. Ничего меньшего христианская теология утверждать не должна. Если тот или иной элемент отторгнуть от универсальной действительности Вести Иисуса как Христа, если поместить ее в сферу одних только личных достижений или в сферу одной только истории, то это будет уже чем-то меньшим, чем окончательное откровение, и не будет ни Христом, ни Новым Бытием. Однако христианская теология утверждает, что Христос является всем этим потому, что он выдержал двойное испытание конечностью, явив неразрывное единство с основанием своего бытия и постоянно принося себя в жертву как Иисуса себе же как Христу.

7. История откровения

Событие под названием «окончательное откровение» не было событием изолированным. Оно предполагало наличие той истории откровения, которая была подготовкой к нему и в которой оно было воспринято. Оно не могло бы произойти, если бы оно не ожидалось, и оно не могло бы ожидаться, если бы ему ни предшествовали другие откровения, подвергшиеся искажениям. Оно не было бы окончательным откровением, если бы оно не было воспринято в качестве такового, и оно утратило бы свой характер окончательного откровения, если бы оно не могло сделать себя доступным для всякой группы и во всяком месте. История подготовки к окончательному откровению и история его восприятия может быть названа «историей откровения».

История откровения - это не история религии и даже не история иудейской и христианской религий. Откровение происходит и вне религиозной сферы, но, с другой стороны, в религии

имеется много и такого, что откровением не является. Откровение в равной степени судит как религию, так и нерелигию. Не является историей откровения и история всех тех откровений, которые когда-либо имели место. Такого рода истории нет, поскольку о событии откровения можно говорить лишь на основе экзистенциального отношения к нему. «Историк всех откровений» был бы только историком всех сообщений об откровениях. История откровения— это история, интерпретированная в свете окончательного откровения. Событие окончательного откровения само себя утверждает в качестве центра, цели и истока тех событий откровения, которые происходят в период подготовки и в период восприятия. Это, разумеется, верно лишь в отношении той личности, которая экзистенциально соучаствует в окончательном откровении. Но для нее это является истинной и неизбежной импликацией ее собственного опыта
139

откровения. Если гуманистическая теология стремится отождествить историю откровения с историей религии и культуры, тем самым упраздняя понятие окончательного откровения, то неоортодоксальная теология и действующая с ней заодно теология либеральная (такая, например, как теология Ричля) пытаются упразднить историю откровения путем отождествления откровения с окончательным откровением. Представители последней утверждают, что имеется только одно откровение, то есть откровение во Иисусе Христе, на что представители первой им отвечают, что откровения существуют везде и что ни одно из них не является окончательным. Оба эти противоборствующих мнения должны быть отвергнуты. В актуальной ситуации откровения то откровение, которое не считается окончательным, представляет собой всего лишь отстраненную рефлексию, а не опыт непосредственного соучастия. С другой стороны, если историческую подготовку к откровению не считать окончательной, то необходимость воспринимать откровение исторически приводит к тому, что уникальное событие откровения рассматривается в виде чужеродного тела, никак не соотносимого ни с человеческим существованием, ни с историей. А если так, то оно не может быть ассимилировано духовной жизнью человека: оно либо разрушит эту жизнь, либо будет исторгнуто ею. «История откровения» является необходимым коррелятом окончательного откровения. Ее не следует ни низводить до уровня истории религии, ни упразднять посредством деструктивного супранатурализма.
Окончательное откровение делит историю откровения на период подготовки и период восприятия. Откровение, происходящее в период подготовки, универсально. Понятие «универсальный» имеет три неверных толкования. Во-первых, его могут смешивать с понятием «всеобщий», понимая в смысле всеобщего и необходимого закона, абстрагированного от всех особых событий откровения. Но такого всеобщего закона не существует. Откровение либо происходит, либо не происходит, хотя в любом случае оно не происходит «вообще». Оно не является структурным элементом реальности.
«Универсальное» в отличие от «всеобщего» означает (или может означать) особое событие, которое претендует на то, чтобы быть всеобъемлющим. В этом смысле христианская церковь универсальна (она «кафолична» или существует для каждого), но не всеобща (то есть не абстрагирована от каждого). Второе неверное толкование термина «универсальное откровение» связано с тем, что его смешивают с откровением естественным. Как мы уже видели, естественного откровения не существует. Можно утверждать лишь откровение через природу. А откровение через природу имеет характер особого и конкретного. Третье неправильное толкование термина «универсальное» строится на допущении,. будто откровение происходит всегда и везде. Однако ничего подобного утверждать нельзя, если иметь в виду и приметы откровения, и его экзистенциальный характер. Но в той же мере невозможно и исключить универсальную возможность откровения. Это тоже было бы

отрицанием его экзистенциального характера и, более того, сделало бы окончательное откровение невозможным.
Окончательное откровение может происходить и восприниматься лишь на предельно широкой основе универсального откровения. Без тех
140 ·

символов, которые были выработаны универсальным откровением, окончательное откровение не поддавалось бы пониманию. Без того религиозного опыта, который был выработан универсальным откровением, не существовало бы ни категорий, ни форм для восприятия окончательного откровения. В библейской терминологии имеется множество слов, смысл и коннотации которых остались бы совершенно чуждыми для слушателей и читателей, если бы не существовало предшествующих откровений как в иудаизме, так и в язычестве. Миссионеры не обратили бы к вере ни одного человека, если бы в универсальном откровении не содержалось бы подготовки к христианской Вести. Да и сам вопрос об окончательном откровении не был бы поставлен и, следовательно, ответ на него не мог бы быть получен. Если кто-нибудь (например, неоортодоксальный теолог) стал бы утверждать, что с Богом возможно все и что Бог в своем откровении не зависит от стадий зрелости человечества, то следовало бы настаивать на том, что Бог действует через людей соответственно их природе и способности воспринимать. Бог не заменяет человека сущим какого-либо иного рода и не заменяет детство зрелостью для того, чтобы открыть себя. Он открывает себя человеку и спасает человека, но при этом не заменяет человека чем-то таким, что было создано ради этой цели. Таким методом мог бы действовать демон, а не Бог. Утверждать, что откровение является окончательным откровением, но не указывать при этом на ту историю откровения, в течение которой осуществлялась подготовка к нему, значит обесчеловечивать человека и демонизировать Бога.
Подготовка к окончательному откровению в истории откровения трисоставна. Эта подготовка осуществляется через сохранение, через критику и через предвосхищение. Всякий опыт откровения преобразует посредника откровения и делает его сакраментальным объектом — будь то природный объект, человек, историческое событие или священный текст. Функция священнослужителя состоит в том, чтобы сохранить как сакраментальный объект, так и силу изначального откровения. Осуществляет же он эту функцию тем, что побуждает входить в ситуацию откровения и новых индивидов, и новые группы, и новые поколения. Источником того символического материала, который используется, преобразуется и преумножается каждым последующим откровением и откровением окончательным, являются те события откровения, которые сохраняются и продлеваются посредством священнодействия. Без этой сакраментально-жреческой субстанции ни один пророк не мог бы говорить в силе нового откровения, ни один мистик не мог бы созерцать глубину божественного основания, никакого смысла нельзя было бы узреть в явлении Христа. Однако сакраментально-жреческий элемент универсального откровения подвержен опасности того же смешения проводника откровения и его содержания. Существует тенденция обращать проводника откровения с его совершенствами в содержание откровения. Тенденция эта рискует стать демонической, поскольку демоническим является возведение чего-либо обусловленного в ранг безусловно значительного. Противодействие этой тенденции оказывается на второй стадии предваряющего откровения. Противодействие это — критический подход, проявлявшийся в трех формах — в мистической,
141

рациональной и профетической. Мистицизм выступал с критикой демонически искаженной сакраментально-жреческой субстанции путем обесценивания всякого проводника откровения

и через попытку соединить душу с основанием бытия напрямую, вводя ее в тайну существования без помощи конечного проводника. Откровение совершается в глубине души; его объективная сторона акцидентальна. Влияние антидемонической борьбы мистицизма на значительную часть человечества было и все еще остается огромным. Однако сама сила мистицизма подготавливать к окончательному откровению представляется амбивалентной. Мистицизм освобождает человека от конкретно-сакраментальной сферы и ее демонических искажений, но за это он расплачивается как упразднением конкретного характера откровения, так и тем, что делает откровение ирревалентным актуальной человеческой ситуации. Мистицизм возносит человека надо всем, что заботит его актуально, что подразумевает предельное отрицание его существования во времени и в пространстве. Несмотря на эти амбивалентности, неизменная функция мистицизма состоит в том, чтобы указывать на присущий основанию бытия характер бездны и отвергать демоническое отождествление чего-либо конечного с тем, что трансцендентно всему конечному. К несчастью, как последователи Канта и Ричля, так и представители неоортодоксальных школ теологии указывали всего лишь на возможные и актуальные злоупотребления мистического подхода, но не признавали его всемирно-исторической функции трансцендирования конкретных проводников откровения и выхода к той тайне, которую они опосреду-ют. Даже и окончательное откровение нуждается в коррективах мистицизма для того, чтобы трансцендировать свои собственные конечные символы.

Может показаться, что рациональный подход не имеет никакого отношения к ситуации откровения и не выполняет никаких функций откровения. В самом деле: разуму не присущ характер откровения. Однако в каждом создании разума присутствует и ощущается его глубина — как в форме, так и в содержании. Элементы, которые содействуют созданию истории откровения, имплицитно или эксплицитно присущи стилю произведения культуры, его базовому принципу, его критичности и его требованиям. Они и предполагают наличие событий откровения, выражаемых или в терминах рациональных творений, или в терминах рациональной критики, направленной против искаженных откровений. Та критика, которой Ксенофан и Гераклит подвергли богов Гомера, и та философская интерпретация, которую дал Платон апол-лоническо-дионисийской субстанции греческой культуры, являются примерами влияния рационального творчества на ситуацию откровения. В творениях таких мыслителей, как Плотин, Экхарт, Николай Ку-занский, Спиноза и Беме, мистические и рациональные элементы соединялись в тех случаях, когда речь шла о критике и преобразовании сакраментальных традиций и о поиске новых констелляций откровения. Однако не одна только мистическая вознесенность над сферой конкретных символов может быть объединена с рациональным критицизмом;

профетический критицизм сакраментально-жреческой системы тоже может объединяться с рациональным критицизмом. Те социальные и

142

политические элементы, которые присущи пророкам, реформаторам и революционерам-сектантам, неразрывно слились с тем опытом откровения, который ими двигал. И наоборот, ожидание новой ситуации откровения нередко является той скрытой движущей силой, которая присуща секулярным движениям за политическую свободу и социальную справедливость. Универсальное откровение включает в себя не только мистические (и профетические) реакции против искаженных сакраментальных форм и систем. Оно включает в себя также и рациональные реакции — или объединенные с мистицизмом и профетизмом, или отделенные от них. В свете этой ситуации должна быть отвергнута всякая теология, которая в терминах общего предположения исключает творения разума (то есть культурную жизнь человека) из непосредственного соучастия в истории откровения.

Однако решающее значение для развития универсального подготовительного откровения является профетическая критика искаженного сакраментализма. Было бы неоправданным ограничивать профетизм одними лишь пророками Ветхого Завета или тем пророческим Духом, который пронизывает собой большинство разделов Ветхого и Нового Заветов. Профетический критицизм и профетические обетования активны во всей истории церкви, а особенно в монашеских движениях, в Реформации, в евангелическом радикализме. Активны они и во внехристиан-ских религиозных движениях и установлениях (таких, например, как религия Заратустры, некоторые греческие мистерии, ислам и многие менее значительные реформаторские движения). Тем их общим знаменателем, который отличает их о мистицизма, является конкретность основания их нападок на данную сакраментальную систему. Они не обесценивают эту систему и не возвышают себя над нею, они не требуют единения с основанием бытия. Они подчиняют конкретных проводников откровения, конкретные сакраментальные символы и жреческие системы суду божественного закона — такого, каким он должен быть потому, что он — закон Бога. Профетизм пытается формировать реальность в силе божественной формы. Он не трансцендирует реальность ради божественной бездны. Он обещает осуществление в будущем (каким бы трансцендентным оно ни представлялось) и не указывает на вечность, которая в равной степени близка каждому мигу времени, как это делает мистицизм.

И все-таки есть нечто уникальное, что присуще лишь пророкам Израиля, начиная с Моисея, который зовется величайшим из пророков, и кончая Иоанном Крестителем, который зовется величайшим человеком старого зона. Откровение, которое давалось через пророков Израиля, является непосредственным и конкретным приготовлением к окончательному откровению и не может быть от него отделено. Универсальное откровение как таковое не является непосредственной подготовкой к окончательному откровению; такой подготовкой является только то универсальное откровение, которое было критически оценено и преобразовано профетизмом Ветхого Завета. Универсальное откровение как таковое не могло бы подготовить окончательное откровение. Поскольку последнее конкретно, то непосредственной подготовкой к нему мог служить только один конкретный процесс. А поскольку окончательное

143

откровение является критерием всякого откровения, то критерий окончательности должен был быть рассмотрен и применен хотя бы фрагментарно и хотя бы через предвосхищение. Когда ранняя церковь приняла Иисуса как Христа, она руководствовалась теми критериями, которые были подобны критериям Второисайи'". Если бы не было группы тех людей, которые были воспитаны в духе иудейского пророческого пара-доксализма, то и парадокс Креста не был бы ни понят, ни принят. Следовательно, нет ничего удивительного в том, что те, кто отделял Новый Завет от Ветхого (начиная от ранних гностиков и кончая современными нацистами), утратили христологический парадокс как центр Нового Завета. Они рассматривали окончательное откровение в качестве одного из примеров универсального откровения и отвергали религию Ветхого Завета в качестве одной из низших форм язычества, считая ее выражением религиозного национализма иудеев. Однако понимание это в корне неверно. Разумеется, Ветхий Завет изобилует выражениями иудейского национализма, хотя национализм этот постоянно принимает обличье тех явлений, против которых борется Ветхий Завет. Религиозный национализм - это примета лжепророков. Истинные пророки грозили Израилю во имя того Бога справедливости, который способен отвергнуть свой народ из-за творимых им беззаконий, но не лишить при этом его силы, чего не происходило при политеизме. В качестве бога справедливости он универсален и, если справедливость нарушена, он отвергает любое притязание, основанное на особом отношении

к его народу. Выражение «избранный народ» ни в коей мере не является выражением национального высокомерия. «Избранность» включает в себя постоянную угрозу быть отвергнутым и уничтоженным, а также требование принять уничтожение ради тою, чтобы сохранить завет избранничества. Избранничество и уничтожение взаимосвязаны так, чтобы ни одно конечное сущее, ни одна группа или индивид не могли бы считать себя чем-то большим, чем просто проводниками тайны бытия. Но если все-таки группа или отдельные индивиды эту напряженность вытерпят, то их уничтожение обернется их осуществлением. В этом-то и состоит смысл того пророческого обетования, которое трансцендирует пророческую угрозу. Обетование — это «счастливый конец». В эмпирическом смысле счастливого конца не существует ни для избранного народа, ни для того народа, который избран для окончательного откровения. Однако «в эмпирическом смысле» пророки не говорят. Пророки говорят теми словами, которые выражают «глубину разума» и его экстатический опыт.

В процессе пророческой борьбы с искаженным сакраментализмом обладающие характером откровения элементы универсального откровения воспринимались, получали дальнейшее развитие и преобразовывались. Искаженные выражения либо отвергались, либо очищались. Этот процесс происходил на всех этапах истории Израиля и не прекращался ни в Новом Завете, ни в церковной истории. Это - динамическое приятие, отторжение и преображение подготовительного откровения откровением окончательным. В свете этого процесса было бы невозможно отделить Ветхий Завет от универсального откровения. Это столь же невозможно и абсурдно, как интерпретировать Ветхий Завет не в качестве конкретной

144

и уникальной подготовки окончательного откровения, но в качестве свидетельства о самом по себе окончательном откровении, как некоего образа ожидаемого Нового Завета. Принимать, отторгать и преображать — именно в этих формах совершалось движение со стороны Ветхого Завета к универсальному откровению, а со стороны Нового Завета — к универсальному откровению и к Ветхому Завету. Динамика истории откровения такова, что она исключает механистически-супранатуралистические теории откровения и вдохновения. Ни еврейский народ в целом, ни тот малый «остаток», к которому нередко обращались пророки, не были способны преодолеть отождествление проводника откровения с содержанием откровения. История Израиля свидетельствует о том, что ни одна из групп не может быть носительницей окончательного откровения и что она не может осуществить полное самопожертвование. «Прорыв» и полное самопожертвование могут иметь место или в личностной жизни, или не иметь места вообще. Христианство утверждает, что это самопожертвование произошло и что тот момент, когда оно произошло, является центром истории откровения и опосредованно - центром всей истории.

Центральное событие истории откровения делит весь этот процесс на две части — на предваряющее и на воспринимающее откровение. Носительницей воспринимающего откровения является христианская церковь. Период воспринимающего откровения начался с началом самой церкви. Все религии и культуры вне церкви все еще находятся, согласно христианскому суждению, в периоде подготовки. Но и не только: существует множество таких групп и индивидов в составе христианских народов и христианских церквей, которые определенно находятся на подготовительной стадии. Они никогда не воспринимали весть об окончательном откровении в ее смысле и силе. Да и сами христианские церкви (как в своих институтах, так и в своих действиях) постоянно подвергают себя опасности соскользнуть на подготовительную стадию — опасности, которая становится реальностью снова и снова. И тем не менее христианская церковь, имея своим основанием окончательное откровение, должна получать его в непрерывном процессе восприятия, интерпретации и актуализации.

Это и есть процесс откровения со всеми признаками последнего. Присутствие в церкви божественного Духа носит характер откровения. Но это— откровение зависимое со всеми признаками откровения зависимого. Оно зависит от того события окончательного откровения, из которого оно черпает смысл и силу во всех поколениях, хотя особенности восприятия, интерпретации и преобразования создают новые корреляции во всех периодах, во всех группах и у всех индивидов. Воспринимающее откровение — это откровение, хотя Дух, посредством которого дается откровение, — это всегда Дух Иисуса как Христа. Христианская церковь идет на «риск веры», когда практически и теоретически утверждает, что это откровение никогда не иссякнет, что оно обладает силой внутреннего реформирования и что ни одно новое и оригинальное откровение не может выйти за границы откровения окончательного. На основе этой веры христианство утверждает, что история изначального откровения закончилась в принципе, хотя она все еще может неопределенно долго длиться там, где центр истории откро-
145

вения еще не был познан. Но если окончательное откровение было принято, то процесс откровения не завершился: он продолжается вплоть до самого конца истории.

8. Откровение и спасение

История откровения и история спасения - эта одна и та же история. Откровение может быть воспринято лишь в присутствии спасения, а спасение может совершиться лишь в корреляции с откровением. Эти утверждения могли бы быть оспорены на основе интеллектуальной, неэкзистенциальной интерпретации откровения или на основе индивидуалистического, нединамического понимания спасения. Однако оба этих подхода должны быть радикально отвергнуты систематической теологией. А вместе с ними — и любая попытка разделить откровение и спасение.

Если считать, что откровение — это всего лишь информация о «божественном», которая, как предполагается, должна быть воспринята отчасти посредством интеллектуальных операций, а отчасти — посредством подчинения воли авторитетам, то в таком случае может быть откровение без спасения. Дается такая информация, которую можно воспринимать без преобразования существования воспринимающего. Ни экстаз, ни чудо к такому пониманию ситуации откровения отношения не имеют. При этом в божественном Духе либо отпадает необходимость, либо он становится сверхъестественным информатором и учителем объективных, неэкзистенциальных истин. Однако те библейские тексты, в которых речь идет о ситуациях откровения, впрямую противоречат такому представлению и неамбивалентно подтверждают тот тезис, согласно которому откровение и спасение не могут быть разделены. Моисей должен был снять свою обувь прежде, чем пройти по священной земле ситуации откровения; Исайи должен был коснуться пылающий угль ради того, чтобы он принял очищение прежде, чем он получит откровение о своем призвании;

Петр должен был оставить свое окружение и последовать за Иисусом прежде, чем он обрел возможность экстатически заявить, что Иисус есть Христос; Павел должен был пережить переворот во всем своем существе прежде, чем он принял то откровение, которое сделало его христианином и апостолом.

Однако можно было бы сказать, что это верно лишь в отношении тех великих религиозных деятелей, которые в ситуацию откровения ввели других после того, как этот прорыв был совершен в них самих. Что же касается этих других людей, то для них откровение является хранилищем воспринятых истин, которые могут иметь или не иметь для них спасительные последствия. Если принять именно такое толкование, то тогда истина откровения независима от воспринимающей стороны, а спасительные последствия для индивида являются делом его личной судьбы: они не имеют значения для самого по себе откровения. Очевидно, что такого

рода аргумент очень удобен для тех авторитарных систем (экклезиологических или вероучительных), в которых содержанием откровения манипулируют как своей собственностью. В таких системах истинами откровения распоряжаются те, кого считают авторитетами. Они-то и преподносят их людям.как
146

своего рода готовые товары, которые они должны принять. В авторитарных системах происходит неизбежная интеллектуализация и волюнтари-зация откровения; в них расторгается экзистенциальная корреляция между событием откровения и теми людьми, которых призывают его принять. А если так, то авторитарные системы решительно противятся тому отождествлению откровения и спасения, которое подразумевает экзистенциальное понимание откровения, то есть созидательное и преобразующее соучастие каждого верующего в корреляции откровения.
Другой аргумент против отождествления откровения и спасения основан на таком понимании спасения, которое привело бы к отделению спасения от откровения. Если предполагать, что спасение означает предельное осуществление индивида помимо времени и истории, то тогда то откровение, которое совершается в истории, не может быть с ним отождествлено. При таком понимании спасение может быть только полным — иначе оно вообще не будет спасением. Поскольку в условиях существования откровение всегда воспринимается фрагментарно, то откровение само по себе спасающим качеством не обладает, хотя оно и может стать средством спасения. Такое понимание спасения должно быть отвергнуто так же неамбивалентно, как и интеллектуалистское понимание откровения. Слово «спасение» (salvation) производно от латинского salvus — «здоровый» или «цельный», и оно может быть применено ко всякому акту исцеления: это исцеление и от болезни, и от демонической одержимости, и от рабства греху, и от предельной власти смерти. Спасение, если понимать его в таком смысле, происходит во времени и в истории точно так же, как во времени и в истории происходит и откровение. Непоколебимым и объективным основанием откровения является событие «Иисус как Христос». На этом же событии основано и спасение, поскольку это событие объединяет окончательную силу спасения с окончательной истиной откровения. Откровение, коль скоро оно воспринимается тем человеком, который живет в условиях существования, всегда остается фрагментарным. То же самое можно сказать и о спасении. Откровение и спасение являются окончательными, полными и неизменными по отношению к событию откровения и спасения, но они же предварительны, фрагментарны и изменяемы по отношению к тем людям, которые воспринимают истину откровения и силу спасения. В терминах классической теологии можно сказать, что откровение может быть воспринято не иначе, как только посредством божественного Духа и что если человек охвачен божественным Духом, то преображается сам центр его личности:
он воспринял силу спасения.
Остается обсудить еще один аргумент против этого отождествления спасения и откровения. Стоит задаться вопросом о том, в самом ли деле человек, утративший спасающую силу Нового Бытия во Христе, в то же время уже не способен по-прежнему воспринимать присущую Новому Бытию истину откровения. Он может получить опыт откровения в своем собственном осуждении. В подобной ситуации спасение и откровение представляются четко отделенными друг от друга. Но на самом деле это не так. Как это часто подчеркивал Лютер, ощущение отверженности - это первый и решающий шаг к спасению, это самая существенная часть процесса спасения. Этот элемент никогда не отсутствует полностью. Да он
147

и не может отсутствовать — даже и в те моменты, когда человек со всей определенностью ощущает, что спасен. До тех пор пока существует опытное восприятие осуждающей функции откровения, продолжает действовать и его спасающая сила. Грех и отчаяние как таковые не служат доказательствами отсутствия спасающей силы. Отсутствие спасающей силы выражается в пренебрежении предельной заботой и в той успокоенности, которая противится как шоковому опыту откровения, так и преображающему опыту спасения.
Отождествление откровения и спасения ведет к дальнейшим соображениям. Спасение и откровение амбивалентны в процессе времени и в истории. А если так, то христианская Весть указывает на то предельное спасение, которое не может быть утрачено, потому что оно является воссоединением с основанием бытия. Это предельное спасение является также и предельным откровением, которое зачастую описывается как «видение Бога». Тайна бытия присутствует без парадоксов (paradoxa) всякого откровения во времени и в пространстве и помимо всего фрагментарного и предваряющего. Это не относится к обособленному индивиду. Осуществление универсально. Ограниченное осуществление отделенных индивидов не будет осуществлением вообще (даже и для этих индивидов), поскольку ни одна личность не отделена как от других личностей, так и от реальности в целом таким образом, чтобы она могла быть спасенной помимо спасения всех и вся. Человек может спастись только в Царстве Божием, которое включает в себя универсум. Но Царство Божие является еще и тем местом, где все абсолютно прозрачно для божественного, которое сквозь него сияет. В своем осуществленном царстве Бог — это все для всего. Таков символ предельного откровения и предельного спасения в их полном единстве. Признание или непризнание этого единства является решающим для проверки характера теологии.
В. Разум в окончательном откровении
9. Окончательное откровение преодолевает конфликт между автономией и гетерономией
Откровение является ответом на вопросы, подразумеваемые экзистенциальными конфликтами разума. Завершив описание смысла и актуальности откровения вообще и окончательного откровения в частности, мы должны показать, каким образом окончательное откровение отвечает на вопросы и преодолевает конфликты разума в существовании.
Откровение преодолевает конфликт между автономией и гетерономией через восстановление их сущностного единства. Мы уже обсуждали смысл этих трех понятий - автономии, гетерономии и теономии. Теперь же вопрос стоит о том, каким образом теономия создается посредством окончательного откровения. Окончательное откровение включает в себя
148

два таких элемента, которые являются решающими для воссоединения автономии и гетерономии. Это, во-первых, полная прозрачность основания бытия в том, кто является носителем окончательного откровения, и во-вторых, всецелое принесение себя в жертву, осуществляемое проводником откровения ради его содержания. Первый элемент удерживает автономный разум от утраты его глубины, от опустошения и от открытости демоническим вторжениям. Присутствие божественного основания в том виде, в каком оно являет себя во Иисусе как во Христе, наделяет духовной субстанцией все формы рациональной созидательности. Оно придает им измерение глубины и объединяет их теми символами, которые выражают эту глубину в обрядах и в мифах. Другой элемент окончательного откровения (принесение конечным проводником себя в жертву) удерживает гетерономный разум от его противопоставления рациональной автономии. Гетерономия — это такой авторитет, который был провозглашен или осуществлен конечным сущим во имя бесконечного. Окончательное откровение ни на что подобное не притязает и подобной власти осуществлять не может. Если бы это произошло, то оно стало бы демоническим и перестало бы быть окончательным откровением. Вовсе не являясь ни гетерономным, ни авторитарным,

окончательное откровение освобождает. «Верующий в меня не в меня верует», - говорит Иисус в Четвертом Евангелии21, тем самым пресекая всякое гетерономное толкование его божественного авторитета.
Церковь как сообщество Нового Бытия является тем местом, где актуальна новая теономия. Однако оттуда она распространяется на всю культурную жизнь человека и наделяет духовную жизнь человека Духовным центром. В церкви (в такой, какой она должна быть) нет ничего гетерономного по контрасту с автономным. А в духовной жизни человека нет ничего автономного по контрасту с гетерономным тогда, когда духовная жизнь предельно интегрирована. Однако человеческая ситуация пока еще не такова. Церковь — это не только сообщество Нового Бытия, но еще и общественная группа, погруженная в конфликты существования. Следовательно, она испытывает почти непреодолимое искушение стать гетерономной и подавить автономный критицизм, тем же методом вызвав и то автономное противодействие, которое зачастую бывает столь сильным, что может секуляризовать не одну только культуру, но даже и самую церковь. А потом может наступить взлет гетерономии, и все опять идет по порочному кругу. Однако теономные силы никогда не исчезают из церкви полностью. В истории церкви бывали такие периоды, когда теономия, даже ограниченная и обреченная на разрушение, все-таки осуществляла себя в большей степени, чем в другие периоды. Это не означает того, будто те периоды были в нравственном отношении лучше, или в интеллектуальном отношении глубже, или более радикально озабочены предельным. Это означает, что тогда в большей степени осознавались «глубина разума», основание автономии и тот объединяющий центр, без которого духовная жизнь мельчает, утрачивает единство и создает тот вакуум, через который могут проникать демонические силы.
Теономными являются такие периоды, когда автономия разума сохраняется в законе и в познании, в общении и в искусстве. Там, где существует теономия, не жертвуют ничем из того, что считается истинным
149

и справедливым. Во времена теономии не ощущается раскола: они целостны и центрированны. Их центром не являются ни их автономная свобода и ни их гетерономный авторитет, но глубина разума, воспринимаемого экстатически и выражаемого символически. Миф и культ придают им то единство, в котором центрированны все духовные функции. Культура и не контролируется церковью извне, но и не предоставляется самой себе так, чтобы сообщество Нового Бытия находилось вне нее. Культура воспринимает свою субстанцию и интегрирующую силу от сообщества Нового Бытия, от его символов и его жизни.
Там, где теономия детерминирует религиозную и культурную жизнь (пусть даже фрагментарно и амбивалентно, как, например, это имело место во времена раннего и высокого средневековья), там разум и не покоряется откровению, но и не обладает независимостью от него. Эстетический разум и не подчиняется церковным или политическим предписаниям, но и не создает секулярное искусство, оторванное от глубины эстетического разума: через присущие ему автономные формы искусства эстетический разум указывает на то Новое Бытие, которое явилось в окончательном откровении. В теономии когнитивный разум и не развивает авторитарно навязанных учений, но и не осуществляет познания ради самого познания: во всем истинном он хочет выразить ту истину, которая относится к предельной заботе, то есть истины бытия как такового, ту истину, которая присутствует в окончательном откровении. Правовой разум и не создает системы освященных и неприкосновенных законов, но и не интерпретирует смысл закона в технически-утилитарных терминах: он соотносит как специальные, так и фундаментальные законы общества со

«справедливостью Царства Божия» и с Логосом бытия в том виде, в котором он явлен в окончательном откровении. Общественный разум и не приемлет тех общественных форм, которые были навязаны освященными церковными или политическими авторитетами, но и не подчиняет человеческие отношения возвышению и упадку этих авторитетов через волю к власти и либидо: общественный разум соотносит их с предельным и универсальным сообществом, с сообществом любви, преобразуя волю к власти посредством созидательности, а либидо — посредством агапэ. Таков - в самых общих чертах - смысл теономии. Задачей конструктивной теологии культуры является применение этих принципов к конкретным проблемам нашего культурного существования. Систематическая теология должна ограничиться установлением принципов.

Множество описаний теономии существует в романтизме; предпринимались многочисленные попытки восстановить теономию по образу идеализированного средневековья. И католицизм тоже требует новой теономии, хотя реально он стремится к восстановлению церковной гетерономии. Протестантизм не может принять средневековый образец ни в романтическом, ни в римско-католическом виде. Он должен искать новую теономию. А чтобы это сделать, он должен понять, что же такое теономия. А ее он может найти в средневековье. Однако в отличие от романтизма протестантизм осознает, что новую теономию невозможно преднамеренно создать с помощью автономного разума. Автономный разум является одной из сторон конфликта между автономией и гетеро-

150

номией и преодолеть этот конфликт не способен. Следовательно, предпринятый романтиками поиск теономии может быть осуществлен не иначе, как через окончательное откровение и в единстве с церковью. Упадок романтического искусства и философии, романтической этики и политики (с особенной очевидностью это проявилось в середине XIX века) показывает, что новая теономия не возникает преднамеренно, по чьей-то доброй воле, но является делом исторической судьбы и благодати. Новая теономия — это дело окончательного откровения, которое не может создать ни одна автономия и которому не может восприпятство-вать ни одна гетерономия.

10. Окончательное откровение преодолевает конфликт между абсолютизмом и релятивизмом

Окончательное откровение не разрушает разум, но его осуществляет. Оно освобождает разум от конфликта между гетерономией и автономией тем, что создает основание для новой теономии. Оно освобождает разум и от конфликта между абсолютизмом и релятивизмом тем, что является в форме конкретного абсолюта. В том Новом Бытии, которое явлено во Иисусе как во Христе, самая конкретная из всех возможных форм конкретности (то есть жизнь личности) является носителем того, что абсолютно без условий и ограничений. Эта конкретная личностная жизнь достигла того, чего не могли достичь ни критицизм, ни прагматизм, то есть единения противоборствующих полюсов экзистенциального разума. Если критицизм с его акцентом на чисто формальном характере собственного принципа обманывается относительно предполагаемого отсутствия у себя абсолютистских элементов, то подобно ему и прагматизм с его акцентом на полной открытости для всего обманывается относительно своего предполагаемого отсутствия абсолютистских элементов. Ни критицизм, ни прагматизм не подходят к этой проблеме достаточно радикально, потому что ни тот, ни другой не могут эту проблему разрешить. Решение может исходить только из глубины разума, а не из его структуры; оно может исходить только из окончательного откровения.

Та логическая форма, в которой безупречно конкретное объединено с безупречно абсолютным, — это парадокс. Все библейские и церковные утверждения относительно окончательного откровения имеют парадоксальный характер. Они трансцендируют обычное мнение не только предварительно, но и окончательно; они не могут быть выражены в

терминах структуры разума, но должны быть выражены в терминах глубины разума. Если выражать их в обычных терминах, то возникают логически противоречивые положения. Однако эти противоречия парадоксами не являются, и никого не заставят «проглатывать» их в качестве противоречий. Это не просто невозможно, но и разрушительно. Парадокс — это такая реальность, на которую указывает противоречащая форма. Парадокс — это тот удивительный, чудесный и экстатический способ, посредством которого то, что является тайной бытия универсально, обнаруживает себя во времени и в пространстве, в условиях существования, в полной исто-
151

рической конкретности. Окончательное откровение — это не логический нонсенс; это такое конкретное событие, которое на рациональном уровне должно быть выражено в противоречивых терминах22.

Конкретная сторона окончательного откровения предстает перед нами в образе Иисуса как Христа. Парадоксальное христианское притязание состоит в том, что этот образ обладает безусловной и универсальной действительностью, что он неуязвим для нападок релятивистов (позитивистов или циников), что он не является абсолютистским (ни в традиционном, ни в революционном смысле) и что он недостижим посредством ни критического, ни прагматического компромисса. Он уникален и не имеет ничего общего со всеми этими противоборствующими элементами и методами экзистенциального разума. А это прежде всего подразумевает, что ни одна из особых черт этого образа не может быть использована в качестве абсолютного закона. Окончательное откровение не дает нам ни абсолютной этики, ни какого-либо абсолютного учения или абсолютного идеала личной и общественной жизни. Оно дает нам те примеры, которые указывают на то, что абсолютно, хотя сами по себе эти примеры неабсолютны. К трагичности всякой жизни относится то, что церковь, хотя она и основана на конкретном абсолюте, постоянно тяготеет к искажению своего парадоксального смысла и к превращению парадокса в абсолютизмы когнитивного и морального характера. А это неизбежно вызывает релятивистские реакции. Если Иисуса воспринимают как божественного учителя абсолютной теоретической и практической истины, то этим перечеркивается парадоксальная природа его явления. Если, наоборот, его считают основателем религии, характер которого обусловлен ситуацией его времени и структурой его личности, то и в этом случае образ Христа воспринимается искаженно. В первом случае жертвуют конкретностью, а во втором — абсолютностью. В обоих случаях парадокс исчезает. Новое Бытие во Иисусе как во Христе — это парадокс окончательного откровения. Слова Иисуса и апостолов указывают на Новое Бытие, которое становится видимым благодаря рассказам, легендам, символам, парадоксальным описаниям и теологическим интерпретациям. Однако ни одно из этих выражений опыта окончательного откровения не является окончательным и абсолютным само по себе. Все они обусловлены, относительны, подвержены изменениям и дополнениям.

Абсолютная сторона окончательного откровения (та его сторона, где оно безусловно и неизменно) подразумевает полную прозрачность и полное самопожертвование того проводника, в котором оно является. Каждое конкретное проявление того события, каким является Иисус как Христос, обнаруживает эти качества. Ни одна из тех ситуаций, в которых оказывался Иисус, и ни одно из тех действий, которыми он отвечал на эти ситуации, не приводили к установлению абсолютизма догматического или морального характера. И ситуация, и действие прозрачны и сами по себе ни к чему не обязывают. Хотя потенциально они и абсолютны, но их приносят в жертву в тот самый момент, когда они происходят. Всякий, кто превращает Иисуса Христа в создателя абсолютных законов мышления и

действия, создает возможность как для революционного переворота, с одной стороны, так и для релятивистского ограничения —
152

с другой, причем оба эти пути оправданы. И все-таки существует тот абсолютный закон, который может соответствовать критерию окончательности, поскольку он не только не упразднен в акте самопожертвования, но скорее осуществлен. Закон любви — это закон предельный, поскольку он представляет собой отрицание закона; он абсолютен потому, что относится ко всему конкретному. Парадокс окончательного откровения, преодолевающего конфликт между абсолютным и относительным, — это любовь. Любовь Иисуса как Христа, представляющая собой проявление божественной любви (лишь ее одной!), обнимает собой все конкретное в человеке и в мире. Любовь всегда остается любовью; такова и ее статическая, и ее абсолютная сторона. Но любовь всегда зависит и от того, что является ее предметом. А если так, то она неспособна навязать конечные элементы конечному существованию во имя якобы абсолютного. Абсолютность любви — это ее сила проникать в конкретную ситуацию и открывать в ней то, что предписано бедственностью того конкретного, к которому она обращена. Следовательно, любовь никогда не может стать ни фанатичной в борьбе за абсолютное, ни циничной под влиянием относительного. Это относится ко всем сферам рациональной созидатель-ности. Там, где присутствует парадокс окончательного откровения, нет места ни когнитивному и эстетическому, ни правовому и общественному абсолютам. Любовь преодолевает их, не порождая при этом ни когнитивного скептицизма, ни эстетического хаоса, ни беззакония, ни отчуждения.
Окончательное откровение делает действие возможным. Во всяком действии есть нечто парадоксальное: оно всегда содержит в себе конфликт между абсолютизмом и релятивизмом. Действие основано на решении, но, принимая решение о чем-то как о истинном или благом, мы исключаем бессчетное множество других возможностей. Всякое решение в каком-то смысле является абсолютистским, потому что за ним стоит преодоление скептического искушения epochs (отказа от суждений и действий). Это риск, основой которого является мужество бытия, подвергается угрозе со стороны отвергнутых возможностей, многие из которых могли бы оказаться истиннее и лучше, чем избранная. Эти отринутые возможности берут реванш, что нередко чревато в высшей степени разрушительными последствиями. Укрыться в бездействии — это кажется тогда очень заманчивым. Окончательное откровение преодолевает конфликт между абсолютистским характером и релятивистским роком всякого решения и действия. Оно показывает, что правильное решение должно жертвовать своей претензией на правильность. Правильных решений не существует; существуют испытания, поражения и успехи. Но существуют и такие решения, основа которых— любовь. Принимая эти решения, мы отказываемся от абсолютного, но в то же время не впадаем в относительное. Этим решениям не грозит реванш со стороны отвергнутых возможностей, потому что для таких возможностей они были и все еще остаются открытыми. Ни одно решение не может быть упразднено; ни одно действие не может быть аннулировано. Однако любовь придает смысл даже и тем решениям и тем действиям, ошибочность которых уже доказана. Разочарование в любви ведет не к отречению, но к тем новым решениям, которые принимаются поми-
153

мо абсолютизма и релятивизма. Окончательное откровение преодолевает конфликт между абсолютизмом и релятивизмом в активных решениях. Любовь останавливает месть со стороны исключенных возможностей. Она абсолютна как любовь и относительна в каждом из взаимоотношений любви.

11. Окончательное откровение преодолевает конфликт между формализмом и эмоционализмом

Когда в опыте откровения является тайна бытия, в ней соучаствует вся жизнь личности. Это означает, что разум присутствует как структурно, так и эмоционально и что между этими двумя элементами конфликта не существует. То, что является тайной бытия и смысла, в то же время является и основанием его рациональной структуры и силой нашего эмоционального соучастия в нем. Это относится ко всем функциям разума, но в данном случае будет отнесено к одной лишь когнитивной функции. Проблема когнитивного разума заключена в конфликте между элементом единения и элементом отстраненности в каждом когнитивном акте. В техническом разуме в огромной степени перевешивал элемент отстраненности. То, что не могло быть усвоено с помощью аналитического рассуждения, препоручалось эмоции. Все значительные проблемы существования отсылались за пределы сферы познания в бесформенную сферу эмоций. Утверждениям о смысле жизни и глубине разума отказывалось в истинной ценности. Не только миф и культ, но даже эстетические интуиции и общественные отношения были исключены из сферы разума и познания. Считалось, что они являются всего лишь эмоциональными излияниями, лишенными действительности и критериев. Некоторые протестантские теологи принимают это разделение формы и эмоции: в терминах неверно понятого Шлейермахера они помещают религию в сферу чистой эмоциональности. Однако тем самым они отрицают, что окончательное откровение обладает силой преодолевать раскол между формой и эмоцией, между когнитивной отстраненностью и когнитивным единением.

Теологи раннеклассического периода верили в то, что окончательное откровение обладает силой преодоления этого раскола. Они употребляли понятие gnosis, которым обозначается и когнитивное, и мистическое, и сексуальное единение. Gnosis не противоречит episteme — отстраненному научному познанию. Тут не может быть никакого конфликта, поскольку тот же самый Логос, который наставлял философов и законодателей, является источником окончательного откровения и наставляет христианских теологов. Это решение, возникшее в александрийской школе, в истории христианской мысли возникает снова и снова - или видоизмененное, или порицаемое. Всякий раз, когда его принимают (пусть даже и в многочисленных вариациях), считается, что окончательное откровение способно преодолеть конфликт между теологическим и научным познанием, а имплицитно - и конфликт между эмоцией и формой. Всякий раз, когда предложенное александрийцами решение от-

154

вергается, конфликт между двумя сторонами не только углубляется, но и становится постоянным. Это имело место в средние века (от Дунса Скота до Оккама); это находило свое выражение в теологии Реформации, в философии Паскаля и Кьеркегора, в неортодоксальной теологии и, с противоположной стороны, - в натурализме и эмпиризме. Заключив между собой удивительный альянс, ортодоксальные теологи и рационалисты отрицают, что форма и эмоция воссоединятся в окончательном откровении. Они отрицают исцеляющую силу откровения в конфликтах когнитивного разума. Но если окончательное откровение неспособно врачевать расколы когнитивного разума, то как оно может уврачевать расколы разума в какой-либо из его функций? Не могут одновременно существовать и воссоединенное «сердце», и вечно расколотое сознание. Либо исцеление охватывает когнитивную функцию, либо исцеления нет вовсе. Одна из заслуг «экзистенциальной» философии состоит в том, что она стремится воссоединить единение и отстраненность. Разумеется, акцент тут ставится на единении и соучастии, хотя при этом не исключена и отстраненность. В противном случае экзистенциализм был бы не философией, но всего лишь набором эмоциональных восклицаний.

Эмоция в когнитивной сфере не только не искажает данную структуру, но и раскрывает ее. Следует, однако, допустить, что эмоциональные искажения истины происходят постоянно. Страсть, либидо, воля к власти, рационализация и идеология — вот наиболее стойкие враги истины. Легко понять, почему эмоция как таковая была причислена к самым опасным врагам познания. Однако следствием этого является то, что для защиты самого познания должно быть исключено релевантное познание. Окончательное откровение претендует на то, что предельно релевантное познание находится вне этой альтернативы и что то, чем можно овладеть лишь «бесконечной страстью» (Кьеркегор), тождественно тому, что предстает в виде критерия во всяком акте рационального познания. Христианство, если бы оно не могло выдвигать этой претензии, должно было бы или отречься от истины, или стать орудием ее подавления. Предельная озабоченность окончательным откровением столь же радикально рациональна, сколь и радикально эмоциональна, и ни одна из этих сторон не может быть устранена без того, чтобы это не повлекло за собой разрушительных последствий.
Преодоление конфликтов экзистенциального разума является тем, что можно назвать «спасенным разумом». Актуальный разум нуждается в спасении в той же мере, как и все другие стороны природы человека и реальности вообще. Разум не исключен из исцеляющей силы Нового Бытия во Иисусе как во Христе. Теономный разум, находящийся вне конфликта между абсолютизмом и релятивизмом, между формализмом и эмоционализмом, — это разум в откровении. Разум в откровении и не подтверждается в его состоянии конфликта, но и не отрицается в его сущностной структуре. Однако его сущностная структура восстановлена в условиях существования - пусть и фрагментарно, но зато реально и в силе. Следовательно, религия и теология никогда не должны подвергать нападкам разум как таковой — точно так же, как они не должны подвергать нападкам мир как таковой или человека как такового.
Безоглядные
155

нападки этого рода заводят христианство в лагерь манихейства, а чрезмерный теологический негативизм по отношению к разуму является в большей степени манихейским, нежели христианским.
Окончательное суждение о природе теологии может быть вынесено на основе этого описания разума в откровении и спасении. Очевидно, что теология должна пользоваться теономным разумом для того, чтобы объяснить христианскую Весть. Это включает в себя и тот факт, что конфликт между воспринимающей и формирующей функциями разума преодолен в теологическом творчестве. Никто не осознавал этого факта лучше, чем представители ранней францисканской школы (такие, например, как Александр из Гэльса). Они называли теологию «практическим» знанием, указывая на то, что сейчас (и, пожалуй, более адекватно) именуется «экзистенциальным» знанием. К несчастью, внимание именно к этой стороне стало постепенно угасать еще со времен Фомы Аквинского (что сопровождалось общей утратой теономии во всех сферах жизни). Печально и то, что мыслители Реформации, заново открыв экзистенциальный характер теологии, в то же время отвергли разум, не обосновав этого как следует. Если уже выяснено, что разум воспринимает откровение и что он является таким же объектом спасения, как и всякий другой элемент реальности, то снова может быть возможной та теология, которая пользуется теономным разумом.

Г. Основание откровения

12. Бог и тайна откровения

Следствием метода, применявшегося в апологетической теологии, стало то, что к понятию откровения стали подходить «снизу», с позиции человека в ситуации откровения, а не «сверху», с позиции божественного основания откровения. Однако после того, как мы

обсудили смысл и актуальность откровения, вопрос об основании откровения возникает снова.
Основание откровения ~ это не его «причина» в категориальном смысле слова «причина». Это «основание бытия», выявляющее себя в существовании. Отношение между основанием бытия и его проявлениями в откровении может быть выражено лишь в терминах конечных действий, берущих свое начало в высшем сущем и преображающих течение конечных событий. Этого не избежать. Точно так же и отношение основания откровения к тем, кто откровение воспринимает, может быть осмыслено лишь в личностных категориях, ибо то, что является предельной заботой личности, не может быть меньше самой личности, хотя это и может, и должно быть чем-то большим, чем личностное. В этих обстоятельствах теолог должен акцентировать символический характер всех тех понятий, которыми пользуются для описания божественного акта самооткровения. Кроме того, он должен стараться использовать такие термины, которые выявляли бы то, что их смысл не является категорическим. «Основа-156

ц^е» — это именно такой термин. Он колеблется между понятиями причины и субстанции, трансцендируя и то и другое. Он указывает на то, что основание откровения не является ни причиной, которая держится на расстоянии эффекта откровения, ни субстанцией, которая вливается в этот эффект. «Основание» — это скорее та тайна, которая является в откровении и которая остается тайной и в ее явлении.
То, что мы именуем основанием бытия, в религии называется Богом. Главная трудность всякой систематической теологии состоит в том, что каждая из ее частей предполагает наличие всех остальных частей. Учение о Боге как об основании откровения предполагает учение о Бытии и Боге. А оно, с другой стороны, зависит от учения об откровении. А если так, то в этом пункте необходимо предварить некоторые из тех понятий, которые могут быть полностью объяснены лишь в контексте учения о Боге.
Если мы используем символ «божественная жизнь» (а им мы, конечно, должны пользоваться), то тем самым мы подразумеваем, что существует аналогия между базовой структурой проверенной опытом жизни и тем основанием бытия, в котором жизнь коренится. Эта аналогия влечет за собой признание тех трех элементов, которые по-разному возникают во всех разделах систематической теологии и которые являются основой для тринитарной интерпретации окончательного откровения.
Божественная жизнь — это динамическое единство глубины и формы. На языке мистики глубина божественной жизни, ее неисчерпаемость и ее несказанность именуется «Бездной». На языке философии форма, смысл и структурный элемент божественной жизни именуются «Логосом». На языке религии динамическое единство этих двух элементов [«Бездны» и «Логоса»] именуется «Духом». Теологи должны пользоваться всеми этими тремя терминами для того, чтобы указывать на основание откровения. Именно присущий божественной жизни характер «бездны» делает откровение таинственным; именно присущий божественной жизни логический характер делает откровение тайны возможным; именно присущий божественной жизни духовный характер создает ту корреляцию чуда и экстаза, в которой может быть воспринято откровение. Следует пользоваться каждым из этих трех понятий, указывающих на основание откровения. Если пренебречь присущим божественной жизни характером «бездны», то рационалистический деизм превратит откровение в информацию. Если пренебречь присущим божественной жизни логическим характером, то иррационалистический теизм превратит откровение в гетерономную зависимость. Если пренебречь присущим божественной жизни духовным характером, то станет невозможной сама история откровения. Учение об откровении основано на тринитарной интерпретации божественной жизни и ее самопроявления.

Откровение и спасение - это элементы направляющей созидательно-сти Бога. Бог направляет процессы индивидуальной, общественной и универсальной жизни к их осуществлению в Царстве Божием. Опыты откровения включены во всеобщий опыт. Они от него отличны, но не отделены. Всемирная история - это основа истории откровения, а в истории откровения всемирная история открывает свою тайну.
157

13. Окончательное откровение и Слово Божие
Учение об откровении традиционно развивалось как учение о «Слове Божием». Это возможно в том случае, если Слово интерпретировать как логосный элемент в основании бытия. Именно такую трактовку и предлагает нам классическое учение о Логосе. Однако Слово Божие зачастую понимается (полубуквально, полусимволически) как слово изреченное, а «теология Слова» представляется в виде теологии изреченного слова. Такая интеллектуализация откровения противоречит смыслу хри-стологии Логоса. Христология Логоса не была сверхинтеллектуалистс-кой: актуально она была оружием именно против этой опасности. Если Иисус как Христос был назван Логосом, то Логос указывает на реальность откровения, а не на слова откровения. Учение о Логосе, если воспринимать его серьезно, препятствует выработке теологии изреченного или написанного слова (а именно это и является ловушкой протестантизма23).
У термина «Слово Божие» есть шесть различных значений. Прежде всего, «Слово» — это принцип божественного самопроявления в основании само-бытия. Основание — это не только та бездна, в которой исчезает всякая форма, но еще и источник, из которого всякая форма появляется. Основание бытия обладает характером самопроявления, обладает логосным характером. Это не есть нечто такое, что добавлено к божественной жизни; это сама по себе божественная жизнь. Несмотря на присущий основанию бытия характер «бездны», оно «логично», включает в себя собственный логос.
Во-вторых, Слово — это проводник творения, то динамическое духовное слово, которое является посредником между безмолвной тайной бездны бытия и полнотой конкретных, индивидуализированных, самосоотносимых сущих. Творение посредством Слова в противоположность тому процессу эманации, который представлен в неоплатонизме, символически указывает как на свободу творения, так и на свободу сотворенного. Проявление основания бытия духовно, а не механистично (каким оно, например, представлено у Спинозы).
В-третьих, Слово — это проявление божественной жизни в истории откровения. Это - то слово, которое было воспринято теми, кто находится в корреляции откровения. Если откровение называется «Словом Божиим», то тем самым подчеркивается тот факт, что всякое откровение, каким бы нижеличностным ни был его проводник, адресовано центрированному «я» и, чтобы быть воспринятым, должно обладать логосным характером. Экстаз откровения не а-логичен (иррационален), хотя он и не производится человеческим разумом. Он вдохновлен, он духовен и в проявлении тайны сочетает элементы бездны и логоса.
В-четвертых, Слово — это проявление божественной жизни в окончательном откровении. «Слово» - это имя для Иисуса как Христа. Логос, принцип всякого божественного проявления, становится сущим в истории в условиях существования, обнаруживая в этой своей форме базовое и определяющее отношение основания бытия к нам; это, если говорить символически, — «сердце божественной жизни». «Слово» — это не совокупность слов, произнесенных Иисусом. Это то бытие Христа, выраже-
158

нием которого являются его слова и его деяния. А если так, то невозможность отождествления Слова и речи столь очевидна, что трудно понять, каким образом теологи, принимающие учение о Воплощении, могут настаивать на этой путанице.
В-пятых, термин «Слово» употребляется применительно к документу окончательного откровения и особой подготовки к нему, то есть к Библии. Но если Библию назвать Словом Божиим, то теологической путаницы почти не избежать. Следствиями подобного отождествления становится теория «вдохновения» как диктовки, недобросовестность в обращении с библейскими текстами, «монофизитский» догмат о непогрешимости книги и т.д. Библия является Словом Божиим в двух смыслах: она является документом окончательного откровения, она соучаствует в том окончательном откровении, документом которого она является. Неверному пониманию библейского учения о Слове ничто, вероятно, не способствовало больше, чем отождествление Слова и Библии.
В-шестых, Весть церкви (в том виде, в каком она провозглашена в ее проповедях и поучениях) тоже называется Словом. В той мере, в какой Слово - это та объективная Весть, которая дана церкви и которая должна быть ею высказана, оно является Словом в том же самом смысле, в каком Словом является библейское или всякое другое откровение. Но вот в той мере, в какой Слово обозначает актуальное проповедничество церкви, тут должны иметь место только слова, а вовсе не Слово - только чисто человеческая речь, в которой нет никаких божественных проявлений. «Слово» зависит не от одного только смысла слов проповеди, но еще и от той силы, с которой они говорятся. А еще оно зависит не от одного только понимания слушателя, но еще и от его экзистенциального восприятия содержания. Слово зависит не от одного только проповедника или слушателя, но от их обоих в их корреляции. Четыре этих фактора и их взаимозависимость создают ту «констелляцию», в которой человеческие слова могут стать Словом, божественным самопроявлением. Они могут стать, а могут и не стать Словом. Следовательно, какая бы деятельность в церкви ни совершалась, не существует никакой уверенности в том, что в ней выражено Слово. Ни один священник не может претендовать на большее, чем всего лишь на намерение выразить своей проповедью Слово. Он никогда не может притязать на то, что высказал Слово или что будет способен высказать его в будущем, ибо если он не имеет власти над констелляцией откровения, то он не обладает и силой проповедовать Слово. Он может произносить всего лишь слова, какими бы теологически правильными они ни были. Но он может и высказать Слово - даже если его формулировки теологически и неправильны. И наконец, посредник откровения может и вовсе не быть проповедником или религиозным учителем, но быть просто кем-то, кого мы встретили и чьи слова стали для нас Словом в особой констелляции. Множество различных смыслов термина «Слово» объединены в одном, который можно назвать «Бог явленный» — явленный в себе, в творении, в истории откровения, в окончательном откровении, в Библии, в словах церкви и ее членов. «Бог явленный» (то есть тайна божественной бездны, выражающая себя через божественный Логос) - таков смысл символа «Слово Божие».
159

Примечания
' См. Введение.
2 См. Max Horkheimer, The Eclipse of Reason (New York and Oxford: Oxford University Press, 1947).
3 См. миф Платона о душе, которая в ее изначальном состоянии может созерцать «идеи» или вечные сущности.
4 Иоан. 3: 21.
5 Blaise Pascal, Pensees, Selection 277.

' Развернутую дискуссию по поводу символических форм см. на с. 233-240. 7 К несчастью, Канта зачастую воспринимают лишь как эпистемологического иде- · алиста и как этического формалиста (в том же качестве его и отвергая). Но значение Канта этим не исчерпывается. Его учение о категориях - это учение о человеческой конечности. Его учение о категорическом императиве - это учение о безусловном элементе в глубине практического разума. Его учение о телеологическом принципе в искусстве и в природе расширяет понятие разума, выводя его за пределы когнитивно-технического смысла к тому, что мы называем «онтологическим разумом».
» Протестантский ортодоксальный абсолютизм не столь последователен, как абсолютизм католической церкви. Положение Шлейермахера о том, что «Реформация продолжается», является единственно последовательным протестантским утверждением. Удивительно (хотя с точки зрения антропологии это скорее откровение), что члены существующих в Америке групп, которые представляют наиболее радикальный абсолютизм традиции, называют себя «дочерьми» и «сыновьями» американской революции. Русские коммунисты не только сохранили абсолютизм своего революционного натиска, но и частично возвели его в ранг абсолютизма традиции, сознательно соотнеся его с традициями дореволюционного прошлого. Да и сам Маркс, подчеркивавший преходящий характер всякой стадии революционного процесса, был в этом отношении более последовательным. Он мог бы сказать: «Революция продолжается».
9 См. следующие разделы.
10 Каждое публичное исполнение «Страстей по Матфею» Баха сопряжено с риском сделать Евангелие менее значимым для тех, кто восхищается великим искусством музыки Баха, не будучи охваченным ее бесконечным смыслом. " Это— вполне реальная проблема той мировой организации, создать которую стремится теперь человечество и которую так преждевременно предвосхищает
движение за всемирное правительство.
12 Бессодержательный иррационализм молодежного движения в Германии оказался плодородной почвой для рационального иррационализма нацистов.
13 Ср.; Max Scheler, Versuche w einer Soyologie des Wissens (Munchen, 1924).
14 Гёте просит нас принять в соображение то, сколь «существующи» (seiend) вещи, указывая на ту уникальную структуру, какой является их сила бытия.
й5 Ср.: Edmund Husseri, Ideas, trans. Boyce Gibson (New York: Macmillan Co., 1931).
16 См. то феноменологическое оправдание, которое всей системе римского католицизма Макс Шелер дал в своей книге Vom Ewigen im Menschen (Leipzig: Neue Geist, 1923). Гуссерль справедливо отверг эту точку зрения.
17 В период Реформации тех, кто притязал на то, что они водимы особыми Духовными откровениями, называли «энтузиастами».
18 Оценивая сексуальные обряды и символы многих религий, следует помнить, что силой откровения в них обладает не само по себе сексуальное, но тайна бытия, которая особым образом посредством сексуального обнаруживает свое отношение к нам. Именно этим объясняется и оправдывается широкое использование
160

сексуальной символики в классическом христианстве. Протестантизм, верно осознавая опасность демонизации этих символов, выработал по отношению к ним крайнее недоверие, зачастую забывая о том опосредующем характере, который присущ сексуальному в опытах откровения. Однако богини любви являются прежде всего богинями, обладающими божественной силой и достоинством, и только потом они представляют сексуальную сферу в ее предельном смысле. Протестантизм, отвергая сексуальную символику, рискует не только

утратить богатство символики, но и отсечь сексуальную сферу от того основания бытия и смысла, в котором она коренится и которым она освящается.
" Слово «спиритуалисты», получившее коннотацию «оккультисты», употреблялось и в отношении так называемых «энтузиастов» периода Реформации и начала XVIII века. Им была присуща вера во «внутреннее слово» или во «внутреннее откровение» в душе индивидуального христианина. 20 Не следовало бы говорить об «откровенном» знании, потому что в этом случае создается впечатление, будто обычное содержание познания передается каким-то необыкновенным образом, что приводит к отделению знания через откровение от ситуации откровения. Такова основополагающая ошибка большинства расхожих и многих теологических интерпретаций откровения и опосредованного им знания. Термин «знание об откровении» (или «откровенное» знание) подчеркивает неразрывное единство познания и ситуации. 2' Иоан. 12:44.
22 Это не просто скверная теология, но еще и своего рода аскетическое высокомерие, которым грешат иные теологи со времен Тертуллиана, оперирующие бессмысленными словосочетаниями и требующие от всех истинных христиан, чтобы в акте интеллектуального саморазрушения они воспринимали бы бессмыслицу как «божественный смысл». «Безумие» креста (Павел) не имеет ничего общего с якобы благим, но на деле демоническим принесением в жертву разума.
23 Это положение полностью противоположно тому положению школы Ричля, согласно которому восприятие христианства греческим сознанием означало интеллектуализацию христианства. Греческое сознание может быть названо интел-лектуалистским лишь в его ограниченных и искаженных проявлениях, но не как таковое. От начала и до конца познание - это «единство с неизменным», с «реально реальным». Метафизическое познание экзистенциально; даже и у такого логика и эмпирика, каким был Аристотель, оно не лишено мистического элемента. Сводить познание к отстраненному наблюдению во имя контроля — это характерно для наших современников, а не для древних греков. Подобное понимание греческой философии требует пересмотра подобных толкований истории догмата — тех толкований, классическим представителем которых был Гар-нак.
6 Зак. 3530

Комментарии
^Афанасий- Св. Афанасий Великий, епископ Александрийский (293-373). На Никейском соборе (325 г.) возглавил борьбу церкви с ересью Ария, отрицавшего единосущие Сына Отцу.
2" Ревивализм (лат. revival - возрождение) - присущий многим неопротестантским деноминациям тип религиозности, для которого характерна, по словам С.С. Аверинцева, атмосфера «разгоряченных молитвенных собраний, сенсационно-публичных «духовных возрождений», переживаемых наивно-реалистически, когда новая жизнь начинается непременно с такого-то дня и часа («revivalism»), и проповедник оценивается в зависимости от того, сколько именно единовременных событий такого рода он сумел вызвать своей проповедью...» (см.: Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1995. — Т. III. — С. 482).
3" «Реально реальное» (realia realiora) - онтологическое понимание истины как глубинной реальности (сущности, «эйдоса») вещей восходит к традиции платонизма и противопоставляется Тиллихом таким критериям истины, как «верификация» или «фальсификация», представленным логическим позитивизмом. Различие онтологического и логико-позитивистского понимания истины обусловлено, по Тил-лиху, различием «технического» разума и разума «онтологического». 4" Нуменозный (лат. numinous) - термин, используемый Р. Отто, образованный от латинского «numen» — «знак божества, божество».

у« Историческая» теология Ричля... - Альбрехт Ричль (1882-1889) - немецкий протестантский теолог.
6" Когда Павел говорит о языческом искажении потенциального познания Бога через природу... - См. Рим. 1, 19-24.
7" Святость — это не личное совершенство. Святые — это те личности, которые прозрачны для основания бытия, которое через них открывается. Данное- онтологическое, а не этическое — понимание святости, на первый взгляд, кажется более близким православной традиции, чем протестантизму. Ср.:
«Святость не есть понятие этическое, но онтологическое. Свят... тот, кто носит в себе Духа Святого» (Иером. Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть. Эссекс. 1985. — С. 130). Однако это сходство является чисто внешним. Различие здесь - на уровне понятий «основания бытия» и сверхприродной благодати Св. Духа, т. е. на уровне того, что открывается в святом. В учении Тиллиха о Боге как «само-бытии», «основании бытия» (и т. д.) присутствует пантеистическая тенденция, заложенная в немецкой классической философии, в прямом родстве с которой находится и данное учение. В этой перспективе следует оценивать и критику Тиллихом «супранатурализма».
"'Analogia entis (entis- сущее, существо) - «аналогия сущего», аналогия творения — Творцу, открывающая путь «катафатического», или «утвердительного», богословия. Одно из важнейших понятий схоластической традиции. 91 Только в качестве распятого он и является «благодатью и истиной». — См.:
Иоан, 1, 14; Иоан, 1, 17.
й°"... которая впервые была заявлена апостолом Петром, когда он сказал Иисусу: «Ты есть Христос». - См.: Мф. 16, 16; Мр. 8, 29; Лк. 9, 20. "" Когда ранняя церковь приняла Иисуса как Христа, руководствовалась она теми критериями, которые были подобны критериям Второисайи. Согласно протестантской «исторической критике» автором последних 27 глав Книги пророка Исайи является другой Исайя, живший во времена Вавилонского плена («Второисайя»). О «критериях Второисайи» - см. Ис. 53, 1-12; Ис. 61, 1-2 и др.
Часть II Бытие и Бог

I. Бытие и вопрос о Боге
Введение: вопрос о бытии
Основной теологический вопрос — это вопрос о Боге. Бог — это ответ на вопрос, имплицитно заключенный в бытии. Проблема разума и откровения вторична по сравнению с проблемой бытия и Бога, хотя ту проблему мы и обсудили первой. Как и все остальное, разум обладает бытием, соучаствует в бытии и логически подчинен бытию. Следовательно, анализируя разум и те вопросы, которые имплицитно заключены в его экзистенциальных конфликтах, мы были вынуждены заранее ввести те понятия, которые выводятся из анализа бытия. Переходя от рассмотрения корреляции разума и откровения к рассмотрению корреляции бытия и Бога, мы приближаемся к гораздо более фундаментальному соображению: говоря в традиционных терминах, мы переходим от эпистемологического вопроса к вопросу онтологическому. Онтологический вопрос ставится так: «Что есть самобытие? Что есть то, что не является ни особым сущим, ни совокупностью сущих, ни чем-то конкретным, ни чем-то абстрактным, но скорее чем-то таким, о чем мы всегда думаем имплицитно (а иногда и эксплицитно), если мы говорим, что нечто есть?» Философия ставит вопрос о бытии как о бытии. Она исследует характер всего, что есть, в той мере, в какой оно есть. Это ее фундаментальная задача, а тот ответ, который она дает, детерминирует анализ всех особых форм бытия. Это и есть «первая философия» или (если все еще возможно употреблять этот термин) «метафизика». Поскольку коннотации термина «метафизика» делают его употребление рискованным, то стоит предпочесть слово «онтология».

Онтологический вопрос, вопрос о само-бытии, возникает как своего рода «метафизический шок» — шок от возможного небытия. Этот шок часто выражался в виде вопроса: «Почему есть нечто? Почему не ничто?» Однако в такой своей форме этот вопрос лишен смысла, поскольку любой возможный ответ будет зависеть от такого же вопроса — и так в бесконечной регрессии. Мысль должна начинаться с бытия; она не может идти вслед за ним, как это показывает сама форма вопроса. Если мы спрашиваем, почему есть что-то, а не ничто, то тем самым мы приписываем бытие даже тому, что есть ничто. Мысль основана на бытии, и она не может сойти с этого основания. Однако мысль может вообразить себе
165

отрицание всего, что есть, и описать природу и структуру бытия, которое дает всему, что есть, силу сопротивляться небытию. Мифология, космогония и метафизика ставили вопрос о бытии как имплицитно, так и эксплицитно, и старались на него ответить. Этот вопрос пределен, хотя в основе своей он является скорее выражением состояния существования, чем сформулированным вопросом. Когда бы это состояние ни испытывалось и когда бы этот вопрос ни ставился, все исчезало в бездне возможного небытия; даже и бог мог бы исчезнуть, если бы он не был само-бы--тием. Но если в свете предельного вопроса исчезает все особое и определенное, то следует спросить, каким образом возможен ответ. Разве это не означает, что онтология сведена к пустой тавтологии «бытие есть бытие»? Не является ли понятие «структура бытия» противоречием в терминах, когда говорится, что то, что находится вне всякой структуры, само
обладает структурой?

Онтология возможна потому, что существуют такие понятия, которые менее универсальны, чем бытие, но более универсальны, чем любое он-тическое понятие, то есть более универсальны, чем любое понятие, обозначающее сферу сущих. Подобные понятия были названы «принципами» (или «категориями», или «предельными понятиями»). Человеческое сознание тысячи лет трудилось над тем, чтобы их обнаружить, выработать и упорядочить. Однако никакое соглашение так и не было достигнуто, хотя некоторые понятия появляются снова и снова почти во всякой онтологии. Систематическая теология не может и не должна вступать в онтологическую дискуссию как таковую. Однако она может и должна рассмотреть эти центральные понятия с точки зрения их теологической значимости. Подобное рассмотрение, которое требуется проводить в каждой из частей теологической системы, вполне может косвенно повлиять на онтологический анализ. Однако сфера онтологических дискуссий теологической сферой не является, хотя теолог и должен быть с ней хорошо знаком.

Представляется возможным выделить четыре уровня онтологических понятий: 1) базисная онтологическая структура, которая является имплицитным условием онтологического вопроса; 2) элементы, составляющие онтологическую структуру; 3) характеристики бытия, которые являются условиями существования, и 4) категории бытия и познания. Каждый из этих уровней требует особого анализа, но пока необходимо высказать лишь несколько замечаний относительно их общего онтологического характера.

Онтологический вопрос предполагает наличие как вопрошающего субъекта, так и того объекта, о котором задается вопрос: он предполагает наличие субъект-объектной структуры бытия, которая, в свою очередь, предполагает наличие структуры «я-мир» как базисного «костяка» бытия. «Я», обладающее тем миром, которому оно принадлежит (это высокодиалектичная структура), предшествует всем другим структурам как логически, так и опытно. С его анализа должно начинаться любое онтологическое исследование. На втором уровне онтологического анализа мы имеем дело с теми элементами, которые составляют

базовую структуру бытия. Этим элементам присущ тот же полярный характер, что и базовой структуре. Именно эта их полярность и делает их принципами, не
166

давая им стать родовыми понятиями высшего порядка. Можно себе представить сферу природы помимо или вне сферы истории, но не существует сферы динамики без формы или индивидуальности без универсальности. Верно и обратное. Каждый из полюсов оппозиции имеет смысл лишь постольку, поскольку он имплицитно соотносится с противоположным полюсом. Три замечательные пары элементов составляют базовую онтологическую структуру: это индивидуальность и универсальность, динамика и форма, свобода и судьба. В каждой из этих трех полярностей первый элемент выражает самосоотнесенность бытия, его силу быть чем-то для себя, тогда как второй элемент выражает принадлежность бытию, его свойство быть частью универсума бытия.

Третий уровень онтологических понятий выражает как силу бытия существовать, так и различие между эссенциальным и экзистенциальным бытием. Как в опыте, так и в анализе бытие обнаруживает дуализм эссен-циального и экзистенциального бытия. Нет такой онтологии, которая могла бы проигнорировать эти два аспекта — и в том случае, когда они ипостазированы в виде двух «царств» (Платон), и в том случае, когда они скомбинированы в полярном отношении потенциальности и актуальности (Аристотель), и в том случае, когда они противостоят друг другу (Шеллинг", Кьеркегор, Хайдеггер), и в том случае, когда они выводятся одно из другого: или существование выводится из сущности (Спиноза, Гегель), или сущность выводится из существования (Дьюи, Сартр). Во всех этих онтологиях очевиден дуализм эссенциального и экзистенциального бытия и ставится вопрос об их отношении друг к другу и к само-бытию. А ответ уже подготовлен полярностью свободы и судьбы на втором уровне онтологического анализа. И все-таки свобода как таковая не является основанием существования: скорее им является свобода в единстве с конечностью. Конечная свобода — это поворотный пункт от бытия к существованию. Следовательно, задачей онтологии на третьем уровне является анализ конечности как в ее полярности с бесконечностью, так и в ее отношении к свободе и судьбе, к бытию и небытию, к сущности и существованию.

На четвертом уровне мы имеем дело с теми понятиями, которые традиционно назывались категориями, то есть фундаментальными формами мышления и бытия. Они соучаствуют в природе конечности и могут быть названы структурами конечного бытия и мышления. Определение их количества и организации является одной из бессчетных задач философии. С теологической точки зрения должны быть проанализированы четыре основные категории: время; пространство, причинность и субстанция'. Такие категории, как количество и качество, не имеют прямого теологического значения и специально не обсуждаются. Другие же понятия, которые зачастую именовались категориями (такие, как движение и покой или единство и множественность), имплицитно трактуются на втором Уровне анализа: движение и покой — в связи с динамикой и формой, а единство и множественность - в связи с индивидуальностью и универсальностью. Полярный характер этих понятий помещает их на уровень элементов базовой онтологической структуры, а не на уровень категорий. И, наконец, следует заметить, что две из трансценденталий (transcendentalia)1' схоластической философии, то есть истина и благо (vemm, bonum), обыч-
167

но сочетаемые с бытием и единичностью (esse, unum), к чистой онтологии не относятся, поскольку они имеют смысл лишь в соотношении с выносящим суждения субъектом. И все-таки их онтологическое основание обсуждается в связи с дуализмом сущности и существования.

Хотя целью этого раздела теологической системы является рассмотрение вопроса о Боге как того вопроса, который имплицитно присущ бытию, однако понятие конечности все-таки станет центром нижеследующего анализа, поскольку именно конечность бытия ведет нас к вопросу о Боге.

Однако вначале необходимо сказать несколько слоь об эпистемоло-гическом характере всех онтологических понятий. Онтологические понятия априорны в строгом смысле этого слова. Они детерминируют природу опыта. Они присутствуют всегда, когда что-то испытывается на опыте. Однако априорность не означает того, будто онтологические понятия познаются прежде опыта. Если бы это было так, то их и не подвергали бы нападкам. Наоборот: они являются продуктами критического анализа опыта. Априорность не означает и того, что онтологические понятия составляют ту статичную и неизменяемую структуру, которая, стоит ее только обнаружить, сохранит свою действительность навсегда. Структура опыта могла быть изменена в прошлом и может изменяться в будущем, но, до тех пор пока эта возможность не может быть исключена, нет причин для того, чтобы использовать ее как аргумент против априорного характера онтологических понятий.

Априорными являются те понятия, наличие которых предполагается во всяком актуальном опыте, поскольку они составляют саму структуру самого по себе опыта. Условия опыта априорны. Если условия эти изменяются (а вместе с ними - и структура опыта), то иная совокупность условий должна сложиться так, чтобы стал возможным опыт. Эта ситуация будет сохраняться до тех пор, пока будет иметь смысл вообще говорить об опыте. Покуда существует опыт в сколько-нибудь определенном смысле этого слова, будет существовать и та структура опыта, которую можно будет распознать в процессе самого опыта и которая может быть выработана критически. «Философия процесса» оправдана постольку, поскольку она представляет собой попытку «растворить» в процессах все, что кажется статическим. Однако она стала бы абсурдной, если бы она попыталась «растворить» структуру процесса в самом процессе. Это будет означать всего лишь то, что нечто, известное нам в качестве процесса, было замещено чем-то таким, чья природа пока еще неизвестна. А между тем всякая «философия процесса» обладает эксплицитной или имплицитной онтологией, которая по своему характеру априористична.

Это также является ответом и тому историческому релятивизму, который следующим образом отрицает возможность онтологического или теологического учения о человеке: поскольку в историческом процессе природа человека изменяется, в ее отношении невозможно утверждать ничего онтологически определенного или теологически релевантного;

а коль скоро учение о человеке (то есть о его свободе, о его конечности, о его экзистенциальной бедственности, о его исторической созидатель-ности) представляет собой главное преддверие онтологии и гиавную точку соотнесения теологии, то реально невозможны ни онтология, ни

168

теология. Такого рода критика оставалась бы без ответа, если бы онтологическое и теологическое учения о человеке претендовали на то, что они имеют дело с той неизменяемой структурой, которая именуется природой человека. Хотя подобного рода претензии пытались провозглашать неоднократно, в этом нет необходимости. Человеческая природа изменяется в истории. В этом «философия процесса» права. Однако человеческая природа изменяется в истории. Та структура бытия, которая обладает историей, лежит в основе всех исторических изменений. Эта структура является субъектом онтологического и теологического учений о человеке. Исторический человек является потомком тех существ, у которых не было истории, и, возможно, еще появятся такие существа, которые станут

потомками исторического человека, у которого нет истории. Это всего-навсего означает, что ни животные, ни сверхлюди не являются объектами учения о человеке. Онтология и теология имеют дело с тем историческим человеком, каким он дан в настоящем опыте и в исторической памяти, а та антропология, которая трансцен-дирует эти границы (или эмпирически в направлении прошлого, или умозрительно в направлении будущего), учением о человеке не является. Это — учение о биологической подготовке к тому (или о биологическом продолжении того), что на особой стадии универсального развития было, есть и, возможно, будет историческим человеком. В этом случае, как и во всех других, онтология и теология устанавливают относительную, а не абсолютную статичную априорность, преодолевающую те альтернативы абсолютного и относительного, которые угрожают разрушить как то, так и другое.

Это согласуется с той мощной традицией классической онтологии и теологии, которая представлена волюнтаризмом и номинализмом. Еще до Дунса Скота теологи отвергали «реалистические» попытки «привязать» Бога к статической структуре бытия3'. В учении Дунса Скота и во всех тех онтологических и теологических учениях, на которые оно так или иначе повлияло (вплоть до Бергсона и Хайдеггера), в основании бытия усматривался элемент предельной неопределенности. Абсолютная мощь (potestas absoluta) Бога являет собой вечную угрозу всякой данной структуре вещей. Она в корне подрывает всякий абсолютный априоризм, хотя не устраняет ни онтологию, ни те относительно априорные структуры, с которыми имеет дело онтология.

А. Базисная онтологическая структура; «я» и мир

1. Человек, «я» и мир

Каждое сущее соучаствует в структуре бытия, но один только человек осознает эту структуру непосредственно. В самом характере существования заложено то, что человек отчужден от природы и что он не способен понимать ее так же, как он может понимать человека. Человек может описать поведение всякого сущего, но он непосредственно не знает, что

169

означает их поведение для самих этих сущих. Такова истина бихевиористского метода — предельно трагическая истина. Она выражает отчужденность всех сущих друг от друга. Мы можем приблизиться к другим сущим только в терминах аналогии и, следовательно, только косвенно и неопределенно. Мифология и поэзия пытались преодолеть эту ограниченность нашей когнитивной функции. Познание либо смирялось перед неудачей, либо превращало мир (помимо познающего объекта) в огромную машину, причем все живые сущие (включая человека в его телесности) оказывались всего лишь ее частями (картезианство).

Однако существует и третья возможность, основанная на понимании человека как такого сущего, все уровни бытия которого объединены и доступны. Сознательно или бессознательно онтология во всех ее формах эту возможность использовала. Человек занимает в онтологии преимущественное положение не в качестве такого объекта, который чем-то выделяется среди других объектов, но в качестве такого сущего, которое задает онтологический вопрос, причем онтологический ответ может быть найден именно в его самосознании. Старая традиция, которая в равной степени отражена в мифологии и мистицизме, в поэзии и метафизике и которая состоит в том, что составляющие универсум начала нужно искать в человеке, — эта традиция была косвенно и непроизвольно подтверждена даже и бихевиористским самоограничением. «Философы жизни» и «экзистенциалисты» напомнили нам теперь эту истину, от которой зависит онтология. В этом отношении характерен тот метод, который применил Хайдеггер в своей книге «Sein undZeit» [«Бытие и время»]. Понятием «Dasein» («здесь — бытие») он называет то место, где обнаруживает себя структура бытия. Однако «Dasein» дано человеку в нем самом. Человек сам способен

ответить на онтологический вопрос, поскольку он прямо и непосредственно воспринимает на опыте структуру бытия и его элементы.
Эту точку зрения следует, однако, защитить от фундаментально неверного толкования. Она ни в коем случае не предполагает, будто человек в качестве объекта познания (объекта физического или психологического) более доступен для изучения, чем другие, «нечеловеческие» объекты. Как раз наоборот: из всех тех объектов, с которыми имеет дело когнитивный процесс, человек является наиболее труднопостижимым. Суть тут в том, что человек осознает те структуры, которые делают познание возможным:
он в них живет и через них действует. Они представлены ему непосредственно. Они являются им самим. Любая возникающая в связи с этим путаница влечет за собой разрушительные последствия. Базовая структура бытия, все ее элементы и условия существования теряют свой смысл и свою правду, если они рассматриваются в качестве объектов среди других объектов. Если считать, что «я» - это вещь среди вещей, то его существование оказывается спорным; если думать, что свобода - это вещь среди вещей, то ее существование оказывается спорным; если думать, что свобода — это качество воли, то она перестает быть необходимой; если конечность воспринимать в терминах меры, то она не имеет отношения к бесконечному. Истинность всех онтологических понятий — это их сила выражать то, что делает возможной субъект-объектную структуру. Они составляют эту структуру, но они ею не контролируются.
170

Человек опытно воспринимает себя как обладающего тем миром, к которому он принадлежит. Базовая онтологическая структура выводится из анализа этого сложного диалектического отношения. Самосоотнесенность имплицитно содержится во всяком опыте. Есть нечто «обладающее» и нечто «обладаемое», и они едины. Вопрос состоит не в том, существуют ли «я» в их совокупности. Вопрос состоит в том, осознаем ли мы самосоотнесенность. Это осознание можно отрицать лишь в таком постулате, в котором имплицитно утверждается самосоотнесенность, поскольку она опытно испытывается как в актах отрицания, так и в актах утверждения. «Я» — это не та вещь, которая может существовать, а может и не существовать; это то изначальное явление, которое логически предваряет все вопросы существования.
Термин «я» более всеобъемлющ, нежели термин «эго». Он включает в себя как подсознательную и бессознательную «основу» самосознающего «эго», так и самосознание (cogitatio в картезианском смысле). А если так, то самость или самоцентрированность должны быть в какой-то мере присущи всем живым сущим и, в терминах аналогии, всем индивидуальным «образам» (Gestalten) asx.e и неорганического мира. Можно говорить о самоцентрированности как в атомах, так и в животных, которая наблюдается везде, где реакция на стимул зависит от структурного целого. Человек — это в полной мере развитое и совершенно центрированное «я». Он «обладает» собой в форме самосознания. У него есть «эго-я».
Быть собой - значит быть так или иначе отделенным от чего-то еще. Быть собой — значит обладать всем тем, что противоположно собственному «я». Быть собой — значит быть способным смотреть на это и на него воздействовать. Однако в то же время это «я» осознает, что оно принадлежит тому, на что оно смотрит: «я» находится «в» нем. Всякое «я» обладает той средой, в которой оно живет, а всякое «эго-я» - миром, в котором оно живет. Все сущие обладают средой, которая является их средой. Не все то, что можно обнаружить в том пространстве, где обитает живое существо, является его средой. Его среда состоит из тех вещей, с которыми он активно взаимосоотнесен. Разные сущие в одном и том же ограниченном пространстве живут в разных средах. Каждое сущее обладает средой, хотя оно

и принадлежит своей среде. Ошибочность всех тех теорий, которые объясняют поведение сущего исключительно в терминах среды, состоит в том, что им не удается объяснить особый характер среды в терминах особого характера того сущего, которое этой средой обладает. «Я» и среда друг друга детерминируют.
Поскольку человеку присуще «эго-я», то он трансцендирует всякую возможную среду. У человека есть мир. Понятие мира, как и понятие среды, коррелятивно. Человек обладает миром, хотя в то же время он в нем и находится. «Мир» — это не общая сумма всех сущих: такое понятие непостижимо. Как на это указывает греческое слово kosmos и латинское universum, «мир» - это структура или единство множественности. Если мы говорим, что человек обладает миром, на который он смотрит, от которого он отделен и которому он принадлежит, то мы думаем о структурированном целом даже и тогда, когда мы можем описать этот мир в плюралистических терминах. Противостоящая человеку целостность единична по крайней мере в одном аспекте — в том, что она соотнесена с
171

нами в перспективе, какой бы дискретной она ни была в себе. Всякий философ-плюралист говорит о плюралистическом характере мира, тем самым имплицитно отвергая абсолютный плюрализм. Мир — это такое структурное целое, которое и включает в себя все среды, и их трансцен-дирует. Это относится не только к средам тех сущих, которые лишены в полной мере развитого «я», но даже и к тем средам, в которых частично обитает человек. Покуда он остается «очеловеченным», то есть покуда он не «выпал» из человечности (впав, например, в пьянство или безумие), он никогда не привязан к среде полностью. Он всегда трансцендирует ее посредством овладения ею и формирования ее в соответствии с универсальными нормами и идеями. Даже и в самой ограниченной по размерам среде человек обладает универсумом — обладает миром. Язык в качестве силы универсалий является фундаментальным выражением трансценди-рования человеком его среды, обладания им мира. «Эго-я» — это то «я», которое умеет говорить и которое с помощью речи преодолевает границы всякой данной ситуации. Когда человек взирает на свой мир, он взирает на себя как на бесконечно малую часть своего мира. Даже и являясь центром перспективы, он становится частицей того, что в нем центрировано, частицей универсума. Эта структура дает человеку возможность встретить самого себя. Без собственного мира «я» было бы пустой формой. Самосознание не имело бы содержания, поскольку всякое содержание (как физическое, так и телесное) находится внутри универсума. Нет само-сознания без миро-сознания, но верно и обратное. Миро-сознание возможно лишь на основе полностью развитого само-сознания. Человек должен быть полностью отделен от своего мира для того, чтобы он мог смотреть на него как на мир. В противном случае он остался бы в рабстве одной лишь среды. Взаимозависимость «эго-я» и мира является базовой онтологической структурой и подразумевает все прочие.
Если будет утрачена одна из сторон полярности, то будут утрачены и обе ее стороны. «Я» без мира пусто; мир без «я» мертв. Субъективный идеализм таких философов, как Фихте, не в состоянии достичь мира содержаний - разве что через иррациональный прыжок «это» в свою противоположность, в «не-эго». Объективный идеализм таких философов, как Гоббс, не в состоянии достичь форму самосоотнесенности — разве что через иррациональный прыжок от движения вещей в «это». Декарт отчаянно, но безуспешно пытался воссоединить пустое cogitatio чистого «эго» с механическим движением «мертвых тел». Когда корреляция «я-мир» расторгается, никакое воссоединение уже невозможно. С другой стороны, если утверждена базовая структура соотнесенности «я-мир», то можно показать, каким образом эта структура может исчезнуть из когнитивного поля зрения в силу той субъект-объектной структуры разума, которая коренится в корреляции «я-мир» и которая из нее вырастает.
172

2. Логический и онтологический объект

Полярность «я-мир» является основой субъект-объектной структуры разума. Было невозможно (разве что предварительно) обсуждать эту структуру в первой части — до того, как была обсуждена полярность «я-мир». Теперь же нам следует объяснить отношение между полярностью «я-мир» и субъект-объектной структурой.

Мы описывали мир как структурированное целое и назвали эту структуру «объективным разумом». Мы описывали «я» как структуру центрированности и назвали эту структуру «субъективным разумом». Мы постулировали, что структуры эти друг другу соответствуют, хотя никакой специальной интерпретации этому соответствию мы не давали. Разум делает «я» «я», то есть центрированной структурой; разум делает мир миром, то есть структурированным целым. Без разума, без логоса бытия, бытие было бы хаосом, то есть оно было бы не бытием, но только возможностью бытия (те on). Но там, где существует разум, существуют «я» и мир в их взаимозависимости. Той функцией «я», в которой оно актуализирует свою рациональную структуру, является сознание, носитель субъективного разума. Если посмотреть на мир сознанием, то мир будет реальностью, носителем объективного разума.

Термины «субъект» и «объект» имеют долгую историю, за время которой их значения практически поменялись местами. Изначально субъективным считалось то, что обладает независимым бытием, собственной ипостасью. Объективным считалось то, что существует в сознании в качестве его содержания. А теперь, в особенности под влиянием великих английских эмпириков, считается, что объективным бытием обладает то, что реально, а бытием субъективным обладает то, что существует в сознании. Мы должны следовать настоящей терминологии, но мы должны выйти за ее пределы.

В сфере познания все, на что направлен познавательный акт, считается объектом, будь то Бог или камень, человеческая личность или математическое определение. В логическом смысле все, к чему может быть применен предикат, тем самым уже является объектом. Теолог не может избежать того, чтобы сделать объектом Бога (в логическом смысле этого слова) подобно тому, как любящий не может избежать того, чтобы превратить любимого в объект познания и действия. Опасность логической объективации состоит в том, что она никогда не бывает чисто логической, но несет в себе онтологические предпосылки и импликации. Если поместить Бога в субъект-объектную структуру бытия, то он перестанет быть основанием бытия и станет одним из сущих среди других (и, прежде всего, сущим вне того субъекта, который взирает на него как на объект). Он перестанет быть тем Богом, который является Богом реально. Религия и теология осознают опасность религиозной объективации. Они пытаются избежать имплицитно присущего этой ситуации непреднамеренного кощунства и делают это несколькими способами. Профе-тическая религия отрицает возможность «видеть» Бога, поскольку зрение — это самое объективирующее из чувств. Если и существует познание Бога, то именно Бог познает себя через человека. Бог остается субъектом даже и в том случае, если он становится логическим объектом (см. I Кор.,

173

13:12)4*. Мистицизм пытается преодолеть объективирующую схему посредством экстатического единения человека и Бога, которое аналогично тому любовному единению, где все устремлено к тому моменту, когда различие между любящим и любимым исчезнет. Теология всегда должна помнить, что, говоря о Боге, она делает объектом то, что предшествует субъект-объектной структуре и что, следовательно, в свои рассуждения о Боге она должна включать и признание того, что она не может сделать Бога объектом.

Но существует еще и третий смысл, в котором используется объективирующая схема. Делать что-то объектом может означать то, что его при этом лишают субъектных элементов, делая его чем-то таким, что является лишь объектом и ничем кроме объекта. Такой объект является вещью (по-немецки Ding) - чем-то таким, что при этом еще и bedingt («обусловлено»). Слово «вещь» необязательно обладает такой коннотацией; им может быть обозначено все, что существует. Однако нашему лингвистическому чувству претит называть «вещами» человеческие сущие. Они больше, нежели вещи, и больше, нежели просто объекты. Каждое из них - это «я» и, следовательно, носитель субъектности. Как метафизические теории, так и те общественные институты, в которых каждое «я» трансформируется в вещь, противоречат истине и справедливости постольку, поскольку они противоречат базисной онтологической структуре бытия — той полярности «я-мир», в которой соучаствует каждое сущее в разной степени приближения или к одному, или к другому полюсу. Достигшая полноты своего развития человеческая личность представляет собой один полюс, механическое орудие — другой. Термин «вещь» более адекватно применим к орудию. Оно почти лишено субъектности, хотя и не совсем полностью. Те элементы, из которых оно состоит, взяты из неорганической природы и обладают такими уникальными структурами, которые невозможно проигнорировать. Да и само орудие обладает (или могло бы обладать) той художественной формой, в которой зримо выражено его предназначение. Даже и те орудия, которыми мы пользуемся ежедневно, являются большим, чем просто вещами. Все сопротивляется року быть воспринимаемым и используемым в качестве просто вещи — в качестве того объекта, у которого нет субъектности. Именно поэтому онтология не может начинать с вещей и пытаться выводить из них структуру реальности. То, что полностью обусловлено; то, что не имеет ни самости, ни субъектности, не может объяснять ни «я», ни субъект. Всякий, кто бы ни пытался сделать это, должен будет тайком внедрить в природу объектности ту самую субъектность, которую он хочет вывести из объек-тности.
Согласно Пармениду, базовая онтологическая структура — это не бытие, но единство бытия и слова — тот логос, которым оно овладевается. Субъектность - это не эпифеномен, не производная кажимость. Это изначальный феномен, хотя и существующий только и всегда в полярном соотношении с объектностью. Способ, которым современный натурализм дезавуировал свойственные ему прежде редукционистские методы (когда, например, все сводилось к физическим объектам и их движению), предполагает все более глубокое понимание невозможности выводить субъектность из объектности. В практической сфере повсеместное сопротивле-
174

ние объективирующим тенденциям в индустриальном обществе (сначала в его капиталистической, а потом и в его тоталитарной форме) предполагает, что превращение человека в часть еще более полезной машины обозначает обесчеловечивание, разрушение сущностной субъектности человека. Экзистенциализм прошлого и настоящего, экзистенциализм во всех его разновидностях един в протесте против теоретических и практических форм подчинения субъекта объекту, «я» — вещи. Онтология, начинающая со структуры бытия «я-мир» и с субъект-объектной структуры разума, защищена от опасности подчинения субъекта объекту.
Но защищена она и от противоположной опасности. Столь же невозможно вывести объект из субъекта, как и вывести субъект из объекта. Идеализм во всех его формах пришел к открытию, что нет пути от «абсолютного это» к «не-эго», от абсолютного сознания к бессознательному, от абсолютного «я» к миру, от чистого субъекта к объектной структуре реальности. Во всех этих случаях то, что, как предполагалось, было выведено, втайне

соскальзывает в то, из чего оно было выведено. Этот трюк дедуктивного идеализма — точная копия трюка редуктивного натурализма.
То, что объединяло разные формы «философии тождества»5', было проникновением в ситуацию. Однако пока проникновение это оказалось не слишком глубоким. Отношение субъекта и объекта не равнозначно тому тождеству, из которого не могут быть выведены ни субъектность, ни объектность. Отношение это — одна из полярностей. Базисная онтологическая структура не может быть выведена. Ее нужно принять. Вопрос «что предшествует дуализму «я» и мира, субъекта и объекта?» — это такой вопрос, в котором разум вглядывается в собственную бездну, где исчезают разграничения и производности. Ответить на этот вопрос может только откровение.
Б. Онтологические элементы
3. Индивидуализация и соучастие
Согласно Платону, идея различия «разлита надо всем». Аристотель мог называть индивидуальные сущие telos'OM — внутренней целью процесса актуализации. Согласно Лейбницу, не может существовать абсолютно равных вещей, поскольку именно их отличие друг от друга делает возможным их независимое существование. В истории библейского творения Бог создает индивидуальные сущие, а не универсалии. Он создает Адама и Еву, а не идеи мужского и женского. Даже и неоплатонизм вопреки своему онтологическому «реализму» принял учение о том, что существуют идеи (вечные архетипы) не только видов, но и индивидов. Индивидуализация является не характеристикой особой сферы сущих, но онтологическим элементом и, следовательно, качеством всего. Она имплицитно заключена в каждом «я» и его образует. А это означает, что хотя бы по аналогии индивидуализация имплицитно заключена во всяком сущем и его образует. Сам термин «индивид» указывает на взаимозависимость
175

между самосоотнесенностью и индивидуализацией. Самоцентрированное сущее не может быть разделено. Оно может быть разрушено или лишено некоторых частей, из которых возникают новые самоцентрированные сущие (например, в случае регенерации структуры у некоторых низших животных). В последнем случае либо прежнее «я» перестало существовать и было заменено новыми «я», либо же прежнее остается, но при этом уменьшается в размере и теряет в силе — ради новых «я». Однако ни в коем случае сам центр не разделяется. Это так же невозможно, как разделение математической точки. Самость и индивидуализация различны концептуально, но актуально они неразделимы.
Человек не только в полной мере самоцентрирован. Он еще и в полной мере индивидуализирован. Человек «один» именно потому, что он -«другой». Виды преобладают во всех нечеловеческих сущих, даже и в самых высокоразвитых животных. По сути индивид является экземпляром, который индивидуальным образом представляет универсальные характеристики видов. Хотя индивидуализация растения или животного выражена даже и в самой малой части его центрированного целого, она значима только в единстве с индивидуальными личностями или уникальными историческими событиями. Индивидуальность нечеловеческого сущего обретает значимость в том случае, если она вовлечена в процессы человеческой жизни. Но только тогда. С человеком же все по-иному. Даже и в коллективистских обществах индивид как носитель (и в конечном счете как цель) коллектива более значим, нежели виды. Даже самое деспотическое государство претендует на то, чтобы существовать ради блага его индивидуальных субъектов. Закон по самой своей природе основан на оценке индивида как чего-то уникального, незаменимого и неприкосновенного, а следовательно, чего-то такого, что должно быть и защищено, и в то же время нести ответственность. Индивид - это личность в свете закона. Изначальный смысл

слова «личность» (латинское —persona, греческое - prosopon) указывает на маску актера, придающую ему определенный характер.
Исторически это не всегда признавалось системами законов. Во многих культурах закон не признавал всякого человека личностью. Анатомическая идентичность не считалась достаточным основанием для оценки каждого человека как личности. В статусе личности отказывалось рабам, детям, женщинам. Во многих культурах полной индивидуализации они не достигали потому, что были неспособны к полному соучастию, и, наоборот, они были неспособны к полному соучастию потому, что не были полностью индивидуализированы. Никакая эмансипация не могла начаться прежде, чем философам-стоикам удалось отстоять учение о том, что каждое человеческое сущее соучаствует в универсальном логосе. Уникальность каждой личности не была утверждена прежде, чем христианская церковь признала универсальность спасения и возможность каждого человеческого сущего соучаствовать в нем. Эти примеры иллюстрируют строгую взаимозависимость между индивидуальностью и соучастием на том уровне полной индивидуализации, который одновременно является и уровнем полного соучастия.
Индивидуальное «я» соучаствует в своей среде или (в случае полной индивидуализации) в своем мире. Отдельный листок соучаствует в тех
176

природных структурах и силах, которые действуют и на него, и благодаря ему. Именно поэтому такие философы, как Николай Кузанский и Лейбниц, утверждали, что весь универсум заключен в каждом индивиде, хотя он и ограничен его индивидуальными ограничениями. Каждое сущее обладает качествами микрокосма, но микрокосмом является лишь человек. В нем мир представлен не только опосредованно и бессознательно, но непосредственно и в осознанной встрече с ним. Человек соучаствует в универсуме посредством рациональной структуры сознания и реальности. Если судить о нем с точки зрения среды, то человек соучаствует в очень небольшом фрагменте реальности, а в некоторых аспектах мигрирующие животные его даже и превосходят. Если судить о человеке с точки зрения космоса, то он соучаствует в универсуме потому, что ему открыты универсальные структуры, формы и законы. А вместе с ними человеку открыто и все то, что может быть охвачено и сформировано через них. Актуально соучастие человека всегда ограничено, хотя потенциально для него не существует таких границ, которые он не мог бы преодолеть. Универсалии делают человека универсальным; его язык свидетельствует о том, что человек — это микрокосм. Через универсалии человек соучаствует в самых отдаленных звездах и в самом далеком прошлом. Это является онтологической основой утверждения о том, что познание - это единение и что оно коренится в эросе, воссоединяющем те элементы, которые сущностно принадлежат друг другу.
Когда индивидуализация достигает той совершенной формы, которую мы называем «личностью», то и соучастие достигает той совершенной формы, которую мы называем «общением». Человек соучаствует во всех уровнях жизни, но полностью он соучаствует только в том уровне жизни, которым является он сам: он находится в общении только с личностями. Общение - это соучастие в другом полностью центрированном и полностью индивидуализированном «я». В этом смысле общение является не тем, что индивид мог бы иметь, а мог бы и не иметь. Соучастие для индивида сущностно, а не акцидентально. Ни один индивид не существует без соучастия, и ни одно личностное бытие не существует без бытия общественного. Личность в качестве в полной мере развитого индивидуального «я» невозможна без других в полной мере развитых индивидуальных «я». Если бы оно не встречало сопротивления других «я», то всякое «я» постаралось бы сделать себя абсолютным. Однако сопротивление других «я» безусловно. Один индивид может завоевать

весь мир объектов, но не может завоевать другую личность, не разрушив ее при этом как личность. Через это сопротивление индивид и открывает себя. Если он не хочет разрушить другую личность, то он должен войти с ней в общение. Личность рождается при сопротивлении другой личности. Следовательно, нет личности там, где нет встречи с другими личностями. Личности могут расти лишь в общении личностной встречи. Индивидуализация и соучастие взаимозависимы на всех уровнях бытия.
Понятие «соучастие» многофункционально. Символ соучаствует в той реальности, которую он символизирует; познающий соучаствует в познаваемом; любящий соучаствует в любимом; существующее соучаствует в сущностях, которые делают его тем, чем оно является в условиях существования; индивид соучаствует в судьбе отделения и вины; христианин
177

соучаствует в Новом Бытии, каким оно проявляет себя во Иисусе Христе. В полярности с индивидуализацией соучастие составляет основу категории отношения как ее базисный онтологический элемент. Без индивидуализации не существовало бы ничего соотносимого. Без соучастия категория отношения не имела бы основания в реальности. Всякой отношение включает в себя своего рода соучастие. Это верно даже и н случае безразличия или враждебности. У человека не может вызвать враждебности то, в чем он так или иначе соучаствует — соучаствует пусть даже и в той форме бытия, которое из него исключено. Равным образом не может быть безразличен и тот, чье существование так или иначе затрагивает человека. Элемент соучастия обеспечивает единство расколотого мира и делает возможной универсальную систему отношений.
Полярность индивидуализации и соучастия разрешает ту проблему номинализма и реализма, которая потрясла и почти расколола западную цивилизацию. Согласно номинализму, только индивидуальное обладает онтологической реальностью; универсалии — это такие вербальные знаки, которые указывают на сходство между индивидуальными вещами. А если так, то познание — это не соучастие. Это чисто внешний акт овладения вещами и контроля над ними. Контролирующее познание является эпистемологическим выражением номиналистической онтологии, а эмпиризм и позитивизм — это ее логические следствия. Однако чистый номинализм несостоятелен. Даже эмпирик вынужден признать, что все доступное познанию должно обладать структурой «познаваемости». А эта структура, по определению, включает в себя взаимное соучастие познающего и познаваемого. Радикальный номинализм не способен сделать процесс познания удобопонимаемым.
«Реализм» должен быть подвергнут такому же тщательному рассмотрению. Слово «реализм» указывает на то, что универсалии, сущностные структуры вещей, являются в них реально реальными2. «Мистический реализм» акцентирует соучастие по сравнению с индивидуализацией -соучастие индивида в универсальном и соучастие познающего в познаваемом. В этом отношении реализм правилен и способен сделать познание удобопонимаемым. Однако реализм ошибочен в том случае, если он устанавливает вторую реальность помимо эмпирической реальности и делает структуру соучастия таким уровнем бытия, на котором исчезают индивидуальное и личностное.
4. Динамика и форма
Бытие неотделимо от логики бытия — от той структуры, которая делает его тем, что оно есть и дает разуму силу овладевать им и формировать его. «Быть чем-то» — значит иметь форму. В соответствии с полярностью индивидуализации и соучастия существуют особые и всеобщие формы, однако в актуальном бытии они никогда не разделены. Через их единство всякое сущее становится определенным сущим. Все, что утрачивает свою форму, утрачивает и свое бытие. Форма не должна противоречить содержанию. Форма, которая делает вещь тем,

что она есть, — это ее содержание, ее сущность (essentia), ее определенная сила бытия. Форма дерева —
178

это то, что делает его деревом, что придает ему как общий характер «дре-весности», так и особую и уникальную форму индивидуального дерева.
Разделение формы и содержания становится проблемой культурной деятельности человека. Здесь исходные материалы, вещи или события, обладающие своей природной формой, преобразуются посредством рациональных функций человека. Пейзаж обладает природной формой, которая в то же время является и его содержанием. Художник использует природную форму пейзажа в качестве материала для такого художественного произведения, содержанием которого является не материал, но скорее то, что было из этого материала сделано. Можно разграничивать (как это сделал Аристотель) форму и материал, хотя даже и в сфере культуры провести разграничение между формой и содержанием невозможно.
Проблема формализма (см. выше с. 95 и ел.) - это проблема позиции. Вопрос заключается не в том, адекватна ли та или иная форма тому или иному материалу. Вопрос заключается в том, является ли произведение культуры выражением духовной субстанции или же оно является чистой формой без такого рода субстанции. Материал любого типа может формироваться любой формой до тех пор, пока эта форма подлинна, то есть до тех пор, пока она является непосредственным выражением того основного опыта, которым живет художник - живет как в единстве со своим временем, так и в конфликте с ним. Если ему не удается использовать такого рода формы и если вместо этого он пользуется теми формами, которые уже перестали быть выразительными, то художник является формалистом независимо от того, какие именно это формы — традиционные или революционные. Революционный стиль может стать столь же формалистичным, как и консервативный. Критерием является выразительная сила формы, а не особый стиль.
Эти соображения указывают на другой элемент полярности формы и динамики. Каждая форма что-то формирует. Вопрос в том, чем же является это «что-то»? Мы назвали его «динамикой»: а это очень сложное понятие, имеющее богатую историю и многочисленные коннотации и импликации. Проблематичность как этого, так и всех соотносимых с ним понятий объясняется и тем, что все, что может быть концептуализиро-вано, должно обладать бытием, и тем, что нет бытия без формы. Следовательно, динамику нельзя понимать ни как нечто такое, что есть, ни как нечто такое, чего нет. Динамика - это те on, потенциальность бытия, которая является небытием в противоположность вещам, имеющим форму, и которая является силой бытия в противоположность чистому небытию. Это высокодиалектичное понятие не является изобретением философов. Оно лежит в основе большинства мифологий, а указание на него содержится в том хаосе, tohu-va-bohu, в ночи, в пустоте, который предшествует творению. Оно проявляется в таких метафизических спекуляциях, как Vngrund [«Основание»] Бёме, как «воля» Шопенгауэра, как «воля к власти» Ницше, как «бессознательное» Гартмана и Фрейда, как elan vital [«жизненный порыв»] Бергсона, как «борьба» Шелера и Юнга. Ни одно из этих понятий не должно восприниматься концептуально. Каждое из них символически указывает на то, что не может быть названо. Если бы его можно было назвать адекватно, то оно было бы имеющим форму сущим наряду с другими сущими, а вовсе не онтологическим
179

элементом в полярном контрасте с элементом чистой формы. Следовательно, было бы несправедливо подвергать эти концепты критике на основе их буквального значения. «Воля» Шопенгауэра - это не психологическая функция, именуемая волей. А «бессознательное»

Гартмана и Фрейда - это не «комната», которая может быть описана так, как если бы она была подвалом, наполненным вещами, которые когда-то находились в верхних комнатах, где сияет солнце сознания. «Бессознательное» — это чистая потенциальность, и его не стоило бы представлять в образе актуального. Другие описания того, «что еще не обладает бытием», должны быть интерпретированы подобным же образом, то есть по аналогии.

В греческой философии небытие (или материя) было предельным принципом — принципом сопротивления форме. Однако христианская теология предпринимала попытку лишить небытие его независимости и найти для него место в глубине божественной жизни. Учение о Боге как о «чистом акте» (actus purus) мешало томизму разрешить эту проблему, однако протестантский мистицизм, используя мотивы учений Дунса Скота и Лютера, попытался дополнить картину божественной жизни элементом динамики. Поздние романтики, равно как и представители «философии жизни» и «философии процесса», следовали этой же традиции, хотя им и грозила постоянная опасность утратить божественность божественного, покуда они пытались преобразовать статичного Бога «чистого акта» (actus purus) в Бога живого. И тем не менее совершенно очевидно, что никакая онтология, подавляющая динамический элемент в структуре бытия, неспособна объяснить природу жизненного процесса и осмысленно говорить о божественной жизни.

Полярность динамики и формы в непосредственном опыте человека предстает в виде полярной структуры витальности и интенциональности. Оба этих термина нуждаются в оправдании и разъяснении. Витальность (жизненность) — это та сила, которая поддерживает жизнь и рост живого сущего. Elan vital (жизненный порыв) — это созидательный порыв живой субстанции во всем живущем в направлении новых форм. Однако чаще этот термин употребляется в более узком смысле. Обычно говорят о витальности людей, а не о витальности животных или растений. Смысл этого слова окрашен его полярным контрастом. Витальность (в полном смысле этого слова) человечна потому, что человек наделен интенциональностью. Динамический элемент в человеке открыт во всех направлениях и не связан априорно ограничивающей структурой. Человек способен творить мир помимо данного мира; он создает техническую и духовную сферы. Динамика нижечеловеческой жизни остается в пределах природной необходимости, несмотря как на бесконечное разнообразие производимых ею вариаций, так и на те новые формы, которые были созданы эволюционным процессом. Динамика выходит за пределы природы только в человеке. Это и есть его витальность, и, следовательно, только человек обладает витальностью в полном смысле этого слова.

Витальность человека существует в контрасте с его интенциональностью и ею обусловлена. На человеческом уровне форма — это рациональная структура субъективного разума, актуализированная в жизненном процессе. Можно было бы назвать этот полюс «рациональностью», однако рациональность означает обладание разумом, а не актуализацию ра-

180

зума. Можно было бы назвать его «духовностью», однако духовность означает единство динамики и формы в нравственных и культурных актах человека. Именно поэтому мы и предлагаем использовать тот термин «интенциональность», который означает соотнесенность с имеющими смысл структурами, существование в универсалиях, овладение реальностью и ее формирование. В этом контексте «интенция» означает не волю действовать во имя некоей цели: она означает жить в напряженности с чем-то объективно действительным (и в напряженности к нему устремляться). Динамика человека, его созидательная витальность не является ненаправленной, хаотичной и самодовлеющей деятельностью. Она направлена и оформлена; она трансцендирует себя по направлению к осмысленному содержанию. Не

существует ни витальности как таковой, ни интенциональности как таковой. Они взаимозависимы так же, как и другие полярные элементы.
Динамический характер бытия подразумевает тенденцию всего к са-мотрансцендированию и созданию новых форм. Но одновременно все сущее стремится и к сохранению собственной формы как основы своей самотрансцендентности. Все сущее стремится к единству тождества и различия, покоя и движения, сохранения и изменения. Следовательно, невозможно говорить о бытии, не говоря при этом о становлении. Становление в структуре бытия столь же подлинно, как и то, что остается неизменным в процессе становления. И, наоборот, становление стало бы невозможным, если бы в нем ничего не сохранялось в качестве меры изменений. «Философия процесса», которая жертвует сохраняющимся тождеством того, что находится в процессе, жертвует и самим процессом, его непрерывностью, отношением обусловленного к его условиям и той его внутренней целью (felos), которая придает процессу целостность. Бергсон был прав, когда он сочетал elan vital, универсальное стремление к само-трансцендированию, с длительностью, непрерывностью и самосохранением в потоке времени.
Рост индивида является наиболее очевидным примером того само-трансцендирования, которое основано на самосохранении. Он со всей наглядностью демонстрирует одновременную взаимозависимость двух полюсов. Замедление роста в конечном счете разрушает то сущее, которое не растет. Рост в неверном направлении разрушает как себя, так и то, что трансцендирует себя без самосохранения. Более значительным примером этого является биологическая эволюция от низших или менее сложных форм жизни к высшим и более сложным формам. Именно этим примером более, чем чем-либо другим, вдохновлялись философы процесса и созидательной эволюции.
Опыт самотрансцендирования и самосохранения непосредственно испытывается и человеком в самом человеке. Точно так же, как «я» на нижечеловеческом уровне несовершенно и находится в корреляции со средой (тогда как на человеческом уровне «я» совершенно и находится в корреляции с миром), так же и самотрансцендирование на нижечеловеческом уровне ограничено констелляцией условий (тогда как самотрансцендирование на человеческом уровне ограничено лишь той структурой, которая делает человека тем, что он есть, - тем осущетвленным «я», которое обладает миром). На основе достижения самосохранения (то есть
181

сохранения собственной человечности) человек может трансцендировать всякую данную ситуацию. Он может беспредельно трансцендировать себя во всех направлениях именно благодаря этой основе. Его созидательность вырывается за пределы той биологической сферы, к которой он принадлежит, и создает те новые сферы, которых ему никогда бы не достичь на внечеловеческом уровне. Человек способен создать новый мир технических орудий и мир культурных форм. В обоих случаях в бытие входит что-то новое — входит через овладевающую и формирующую деятельность человека. Человек использует данный природой материал, чтобы создавать и те технические формы, которые трансцендируют природу, и те культурные формы, которые обладают действительностью и смыслом. Существуя в этих формах, человек в процессе их создания преобразовывает самого себя. Человек — это не только орудие для создания этих форм:
создавая их, он в то же время является и их носителем, и результатом их преобразующего воздействия на него. Его самотрансцендирование в этом направлении неограниченно, тогда как биологическое самотрансцендирование уже достигло в нем своего предела. Любое отступление от той биологической структуры, которая делает интенциональность и историчность возможными, обернулось бы рецидивом, ложным ростом, разрушением силы

человека к неограниченному культурному самотрансцендиро-ванию. Биологический «сверхчеловек» был бы чем-то меньшим, нежели человек, поскольку у человека есть свобода, а свободу нельзя преодолеть биологически.

5. Свобода и судьба

Третья онтологическая полярность — это полярность свободы и судьбы. Именно в ней описание базисной онтологической структуры и ее элементов достигает как своей завершенности, так и своего поворотного пункта. Свобода в ее полярности с судьбой является тем структурным элементом, который делает существование возможным потому, что она трансцендирует сущностную необходимость бытия, при этом его не разрушая. Учитывая ту огромную роль, которую проблема свободы играла в истории теологии, мы удивлены тем, что в современной теологии уделяется так мало внимания онтологическому исследованию смысла и природы свободы. Удивляет и то, что результаты прежних исследований современными теологами почти не используются, хотя понятие свободы для теологии столь же важно, как и понятие разума. Невозможно понять откровение, не имея понятия о свободе.

Человек является человеком потому, что он обладает свободой, но свободой он обладает лишь в ее полярной взаимозависимости с судьбой. Термин «судьба» в этом контексте непривычен. Обычно говорится о свободе и необходимости. Однако необходимость — это категория, а не элемент. Ее противоположность - это возможность, а не свобода. Когда свобода и необходимость противопоставляются друг другу, то необходимость понимается в терминах механистической детерминированности, а свобода - в терминах индетерминисткой случайности. Ни одна из этих интерпретаций не овладевает структурой бытия в том виде, в каком она вос-

182

принимается непосредственным опытом того сущего, которое имеет возможность опытно воспринимать ее именно потому, что оно свободно, то есть является человеком. Человек опытно воспринимает структуру индивида как носителя свободы в границах тех более крупных структур, к которым принадлежит индивидуальная структура. Судьба указывает на ту ситуацию, в которой человек обретает себя, обращаясь к тому миру, к которому он в то же время принадлежит3.

Те методологические искажения, которыми страдают многие онтологические исследования, с наибольшей очевидностью обнаруживают себя именно в учении о свободе. Традиционный спор между детерминизмом и индетерминизмом неизбежно остается незавершенным потому, что он ведется на том уровне, который вторичен по отношению к уровню полярности свободы и судьбы. Представители обеих противоборствующих сторон исходят из того, что существует именуемая «волей» вещь среди прочих вещей, которая может обладать или не обладать качеством свободы. Однако по определению вещь, в качестве полностью детерминированного объекта, лишена свободы. Свобода вещи — это противоречие в терминах. Следовательно, правота в такого рода дискуссиях всегда будет на стороне детерминизма, хотя его правота в конечном счете объясняется тем, что детерминизм выражает ту тавтологию, что вещь является вещью. Индетерминизм оспаривает детерминистский тезис, указывая на тот факт, что моральное и когнитивное сознание предполагают силу принимать ответственные решения. Однако когда индетерминисты делают из этого выводы и приписывают свободу объекту или функции под названием «воля», тогда возникает противоречие в терминах и индетерминизм неизбежно подчиняется детерминистской тавтологии. Индетерминистс-кая свобода — это отрицание детерминистской необходимости. Однако отрицание необходимости никогда не образует опыт свободы. Здесь утверждается что-то абсолютно случайное; решение без мотивации;

утверждается та не поддающаяся пониманию случайность, которая ни в коей мере не способна воздать должное тому моральному и когнитивному сознанию, ради которого она и была изобретена. Как детерминизм, так и индетерминизм теоретически невозможны, поскольку в них содержится имплицитное отрицание их же претензии выражать истину. Истина предполагает выбор во имя истины и наперекор лжи. Как детерминизм, так и индетерминизм делают подобный выбор неудобопонимаемым.

Свобода — это свобода не функции («воли»), но человека, то есть такого сущего, которое является не вещью, а целостным «я» и рациональной личностью. Можно, конечно, назвать «волей» личностный центр и заменить им целостное «я». Именно так и поступили бы психологи-волюнтаристы. Однако было доказано, что путь этот в высшей степени ошибочен, о чем свидетельствует тупиковость традиционного спора о свободе. Можно было бы говорить о свободе человека, указывая этим на то, что всякая часть и всякая функция, составляющие личностное «я» человека, соучаствуют в его свободе. Это включает даже и клетки его тела - в той мере, в какой они соучаствуют в формировании его личностного центра. То, что не центрировано; то, что изолировано от общего процесса «я» в силу естественного или искусственного разделения (например, в случае болезни или в лабораторных ситуациях), то детерминировано или механизмом стиму-

183

ла и реакции, или динамизмом отношения между бессознательным и сознательным. И тем не менее невозможно вывести детерминированность целого (включая и его неотделенные части) из детерминированности изолированных частей. Онтологически целое предшествует частям и наделяет их характером частей особого целого. Еще можно понять детерминированность изолированных частей в свете свободы целого (фх есть как частичную дезинтеграцию целого), но обратное невозможно.

Свобода воспринимается на опыте как размышление (deliberation), решение (decision) и ответственность (responsibility). Этимология каждого из этих слов [в английском языке. - Пер.] говорит о многом. Размышление указывает на акт взвешивания (лат. librare) аргументов и мотивов. Тот человек, который взвешивает, стоит выше мотивов; до тех пор пока он их взвешивает, он не тождественен ни одному из мотивов, но свободен от всех их. Сказать, будто самый сильный мотив всегда перевешивает, будет пустой тавтологией, поскольку доказательством большей весомости мотива является просто то, что он перевешивает остальные. Самоцентрированная личность взвешивает мотивы и реагирует на борьбу между ними как целое посредством своего личностного центра. Эта реакция и называется «решением». Слово «решение» (decision), как и слово «разрез» (incision), заключает в себе образ отсекания. Решение «отсекает» возможности (а они были реальными возможностями, иначе их не было бы нужды отсекать4). Личность, которая «отсекает» или «исключает», должна находиться вне того, что она отсекает или исключает. У ее личностного центра есть возможности, но он не тождественен ни одной из них. Слово «ответственность» указывает на то, что наделенная свободой личность обязана отвечать, если ее спросят о принятых ею решениях. Человек не может просить кого-либо отвечать за него. Только он один и должен отвечать, поскольку его акты детерминированы не чем-то вне него и не какой-либо частью его самого, но центрированной целостностью его бытия. Каждый из нас отвечает за то, что совершилось посредством центра его «я» - этого средоточия и «органа» его свободы.

В свете такого понимания свободы становится понятным и смысл судьбы. Наша судьба - это то, откуда возникают наши решения; это неограниченно широкая основа нашей центрированной самости; это та конкретность нашего бытия, которая делает все наши решения нашими решениями. Когда я принимаю решение, то принимает его не эпистемологический субъект, а конкретная целокупность всего того, что составляет мое бытие. Это

относится и к телесной структуре, и к душевным стремлениям, и к духовному характеру. Это включает в себя и те сообщества, к которым я принадлежу, и прошлое (и то, которое не вспомнилось, и то, которое вспомнилось), и ту среду, которая меня сформировала, и тот мир, который оказал на меня влияние. Это относится и ко всем моим прежним решениям. Судьба — это не какая-то посторонняя сила, которая детерминирует то, что должно со мной случиться. Это я сам как нечто данное, сформированное природой, историей и мной самим. Моя судьба — это основа моей свободы; моя свобода соучаствует в формировании моей судьбы.

Только тот, кто обладает свободой, обладает и судьбой. У вещей нет судьбы потому, что у них нет свободы. У Бога нет судьбы потому, что он

184

сам есть свобода. Слово «судьба» указывает на нечто, что произойдет с кем-то; у этого слова есть эсхатологическая коннотация. Это и помещает квалифицируемую таким образом судьбу в полярность со свободой. Судьба указывает не столько на оппозицию свободе, сколько на ее условия и границы. Fatum («предвиденное») или Schicksal («ниспосланное»), равно как и их английский коррелят «fate» («рок»), обозначают скорее простое противоречие свободе, чем полярную корреляцию. А если так, то эти понятия вряд ли могут употребляться в связи с обсуждаемой здесь онтологической полярностью. Однако даже и детерминистское использование этих слов обычно оставляет место свободе; у человека есть возможность принять свой рок или восстать против него. Строго говоря, это означает, что роком обладает лишь тот, у кого есть эта альтернатива. А иметь эту альтернативу - значит быть свободным. Поскольку свобода и судьба составляют онтологическую полярность, то все соучаствующее в бытии должно соучаствовать и в этой полярности. Однако человек, обладающий полным «я» и миром, является тем единственным сущим, которое свободно в смысле способности размышлять, принимать решения и нести ответственность. Следовательно, о свободе и судьбе по отношению к нижечеловеческой природе можно говорить лишь по аналогии, что параллельно той ситуации, которая складывается по отношению к базисной онтологической структуре и другим онтологическим полярностям.

В терминах аналогии мы можем говорить о полярности спонтанности и закона, причем полярность свободы и судьбы не только замечательно ее иллюстрирует, но и предваряет ее в плане познания. Действие, производимое действующим «я», спонтанно. Реакция на стимул спонтанна в том случае, если она исходит из центрированной и самосоотнесенной целостности бытия. Это относится не только к живым сущим, но и к тем неорганическим Gestalten [«образам»], которые реагируют в соответствии со своей индивидуальной структурой. Спонтанность и закон взаимозависимы. Закон делает спонтанность возможной, а сам закон является законом лишь потому, что он детерминирует спонтанные реакции. Термин «закон» в этом отношении говорит о многом. Он происходит из сферы общественных отношений и обозначает то навязанное правило, в соответствии с которым приводится в порядок и которым контролируется социальная группа. Основой природных законов является рациональная структура человека и общества; а если так, то они безусловно действительны, хотя позитивные законы социальных групп могут им и противоречить. Если понятие природного закона применяется к природе универсально, то оно обозначает структурную детерминированность вещей и событий. Природа не повинуется тем законам, которые устанавливает человек, но она против них и не бунтует. В природе спонтанность соединена с законом так же, как свобода соединена с судьбой в человеке. Закон природы не отменяет реакций самоцентрированных образов (Gestalten), но детерминирует те границы, которые они не могут перейти. Всякое сущее действует и реагирует в соответствии с законом его самоцентрированной структуры и в соответствии с законами тех более крупных

объединений, в которые оно включено. Однако оно детерминировано не так, чтобы при этом разрушались его самосоотнесенность и,
185

следовательно, его спонтанность. За исключением абстрактных макрофи-зических уравнений, вычисление имеет дело со случайностью, а не с детерминированными механизмами. Случайность верификации может быть ошеломляюще высокой, но она не абсолютна. Аналогия со свободой во всех сущих делает абсолютное детерминирование невозможным. Законы природы — это законы самоцентрированных целостностей, которым присущи спонтанные реакции. Полярность свободы и судьбы действительна для всего того, что есть.

В. Бытие и конечность

6. Бытие и небытие5

Вопрос о бытии порожден «шоком небытия». Только человек может задаваться онтологическим вопросом, поскольку лишь он один способен заглянуть за пределы как своего собственного, так и всякого другого бытия. Бытие - это тайна, если взглянуть на него с точки зрения возможного небытия. Человек способен принять эту точку зрения потому, что он свободен трансцендировать всякую данную реальность. Человек не связан своей принадлежностью к бытию; он может как смотреть в лицо небытию, так и задавать онтологический вопрос. Однако вместе с тем он должен задавать вопрос и о том, что создает тайну бытия, должен принимать во внимание тайну небытия. Оба эти вопроса были объединены еще в самом начале человеческого мышления — сначала в мифологических, затем в космогонических и, наконец, в философских терминах. То, каким образом древнегреческие философы (и прежде всего Парменид) боролись с вопросом о небытии, очень впечатляет. Парменид понимал, что, говоря о небытии, человек наделяет его своего рода бытием, противоречащим самому характеру небытия как отрицания бытия. Именно поэтому он и исключил небытие из рационального мышления. Однако тем самым он сделал сферу становления неудобопонимаемой, что заставляло вспомнить атомистическое решение, отождествляющее небытие с пустотой и тем самым наделяющее его своего рода бытием. Но какую же разновидность бытия мы должны приписать небытию? Этот вопрос всегда и зачаровывал философов, и приводил их в отчаяние.

Существуют два возможных способа попытаться избежать вопроса о небытии — логический и онтологический. Можно спросить, а не является ли небытие чем-то большим, нежели содержанием логического суждения - того суждения, в котором отрицается возможное или реальное утверждение. Можно утверждать, что небытие - это такое негативное суждение, которое лишено онтологического значения. Но на это мы должны возразить, что всякая логическая структура, которая представляет собой нечто большее, чем просто игру с возможными отношениями, коренится в структуре онтологической. Сам факт логического отрицания предполагает наличие такого бытия, которое может трансцендировать непосредственно данную ситуацию посредством тех ожиданий, которые
186

могут не сбыться. Ожидаемое событие не происходит. Это означает, что суждение относительно ситуации было ошибочным, а необходимые условия для того, чтобы ожидаемое событие совершилось, были несуществующими. А если ожидание не сбылось, то оно создает различие между бытием и небытием. Но как же такое ожидание возможно изначально? Какова структура того бытия, которое способно трансцендировать данную ситуацию и впадать в заблуждение? Ответ состоит в том, что человек (а человек — это сущее) должен быть отделен от своего бытия таким образом, чтобы он смог взглянуть на свое

бытие как на что-то чуждое и сомнительное. И такое отделение актуально потому, что человек соучаствует не только в бытии, но и в небытии. А если так, то сама структура, делающая отрицательные суждения возможными, доказывает онтологический характер небытия. Если человек не соучаствует в небытии, то никакие отрицательные суждения невозможны (а в действительности невозможны и суждения всякого типа). Тайна небытия не может быть разгадана посредством превращения ее в своего рода логическое суждение. Онтологическая попытка избежать тайны небытия следует той стратегии, которую применяют тогда, когда пытаются лишить небытие диа-лектичности. Если бытие и ничто представить в виде абсолютных противоположностей, то небытие будет исключено из бытия в любом аспекте; будет исключено все, кроме само-бытия (то есть при этом исключается весь мир). Да и мира не может быть там, где нет диалектического соучастия небытия в бытии. И вовсе не случайно, что исторически заново открытый недавно онтологический вопрос формировался под влиянием досократовой философии и что в систематическом плане ошеломляюще большое внимание придавалось проблеме небытия6.

Тайна небытия требует диалектического подхода. Гениальность греческого языка создала возможность отделить диалектическое понятие небытия от недиалектического, назвав первое те on, а второе - ouk on. Ouk on — это такое то «ничто», которое совсем не имеет отношения к бытию, а. те on— это такое «ничто», которое имеет диалектическое отношение к бытию. В платоновской школе те on отождествлялось с тем, что еще не имеет бытия, но все-таки может стать бытием в том случае, если оно будет соединено с сущностями или идеями. И все-таки тайна небытия отменена не была, поскольку, несмотря на «ничтожность» небытия, ему приписывалась сила противиться полному единению с идеями. Меонтическая материя платонизма представляет собой тот дуалистический элемент, который лежит в основе всего язычества и является предельным основанием трагической интерпретации жизни.

Христианство отвергло меонтическое понятие материи на основании учения о creatio ex nihilo. Материя — это не второе начало в дополнение к Богу. То ничто (nihil), из которого творит Бог, — это ouk on, недиалектическое отрицание бытия. Кроме того, христианским теологам пришлось столкнуться с диалектической проблемой небытия в некоторых ее аспектах. Когда Августин и те многочисленные теологи и мистики, которые были его последователями, называли грех «небытием», то тем самым они продолжали платоническую традицию в ее остаточных формах. Утверждая так, они не имели в виду, будто грех не имеет реальности или что он не вполне реализован (а именно так — в искаженном

187

виде — критики зачастую представляли их воззрения). Нет, они имели в виду, что грех не имеет положительного онтологического статуса, хотя в то же время они интерпретировали небытие в терминах сопротивления бытию и извращения бытия. Учениео сотворенности человека - это еще один пункт того учения о человеке, где небытие имеет диалектический характер. Бытие, которое сотворено из ничто, означает то, что должно возвратиться в ничто. Клеймо производности от «ничто» лежит на каждом творении. Именно поэтому христианство вынуждено было отвергнуть арианское учение о Логосе как о высшем из творений: в качестве такового Логос не мог бы нести вечной жизни. По этой же причине христианство должно отвергнуть и учение о естественном бессмертии и вместо этого должно утвердить учение о вечной жизни, которая дана Богом как сила само-бытия.

Третий пункт, в котором теологам пришлось столкнуться с диалектической проблемой небытия, — это учение о Боге. Следует сразу же отметить, что исторически вовсе не «отрицательная» (via negativa) теология привела христианских мыслителей к вопросу о Боге и небытии. «Не быть» «отрицательной» теологии означает «не быть чем-то особым», быть помимо всякого конкретного предиката. Это «не быть» охватывает собой все; оно означает

«быть всем», это - само-бытие. Диалектический воп- ^ рос о небытии был и остается проблемой «положительной» теологии. Если Бог назван «Богом живым», если он является основанием созидательных процессов жизни, если история для него значима, если в дополнение к нему не существует такого отрицательного начала, которое несло бы ответственность за зло и грех, то как тогда избежать того, чтобы приписать диалектическую негативность самому Богу? Подобные вопросы вынудили теологов диалектически соотнести небытие с само-бытием и, следовательно, с Богом. «Бездна» (Ungrund) Бёме, «первая потенция» Шеллинга, «антитезис» Гегеля, «случайное» и «данное» в Боге современного теизма, «меоническая свобода» Бердяева — все это примеры того влияния, которое проблема диалектического небытия оказала на христианское учение о Боге.
Современный экзистенциализм «встретился с ничтожностью» (Кун) наиболее глубоко и радикально. Так иди иначе, но он заменил само-бытие небытием, придав небытию ту позитивность и ту силу, которые противоречат непосредственному значению слова «небытие». «Уничтожающее ничто» Хайдеггера представляет ситуацию бытия человека как то, что находится под угрозой небытия предельным и неотвратимым образом, то есть под угрозой смерти. Небытие, предваряемое смертью, придает человеческому существованию его экзистенциальный характер. Сартр включает в понятие небытия не только угрозу со стороны «ничто», но еще и угрозу со стороны бессмысленности (то есть разрушение структуры бытия). И преодолеть эту угрозу экзистенциализм никоим образом не может. Единственный подход к ней — это мужественное принятие ее на себя: мужайся! Как явствует из этого обзора, диалектической проблемы небытия не избежать, поскольку это — проблема конечности. Конечность объединяет бытие с диалектическим небытием. Конечность человека, или тварность, без понятия диалектического небытия непостижима.
i·}· -fr
188

7. Конечное и бесконечное
Бытие, ограниченное небытием, — это конечность. Небытие являет себя как «еще нет» бытия и «больше не будет» бытия. Оно противостоит тому, что имеет определенный предел, конец (finis). Это верно по отношению ко всему, кроме само-бытия, которое не является «вещью». В качестве силы бытия само-бытие не может иметь ни начала, ни конца, потому что в противном случае оно возникло бы из небытия. Однако небытие - это буквально ничто кроме как в соотношении с бытием. Бытие предшествует небытию и в онтологической действительности, как на это указывает само слово «небытие». Бытие — это начало без начала и конец без конца. Оно является собственным началом и концом, начальной силой всего, что есть. И тем не менее все, что соучаствует в силе бытия, «перемешано» с небытием. Это- бытие в процессе выхода из небытия и ухода в небытие. Оно конечно.
Как базовая онтологическая структура, так и онтологические элементы подразумевают конечность. Самость, индивидуальность, динамика и свобода — все это включает в себя множественность, определенность, дифференциацию и ограничение. «Быть чем-то» не значит «быть чем-то еще». Быть здесь и сейчас в процессе становления не значит быть там и тогда. Все категории мышления и реальности выражают эту ситуацию. «Быть чем-то» — значит быть конечным.
Опыт конечности воспринимается на человеческом уровне; небытие воспринимается как угроза бытию. Конец предварен. Процесс самотран-сцендирования в каждое свое мгновение имеет двойственное значение. В одно и то же время он представляет собой и подъем, и упадок силы бытия. Человек, чтобы опытно воспринять свою конечность, должен взглянуть на себя с точки зрения потенциальной бесконечности. Человек, чтобы осознать свое движение к смерти, должен взглянуть на свое конечное бытие как на целостность; он должен

так или иначе быть вне него. А еще он должен уметь воображать бесконечность. И он на это способен - хотя и не в конкретных терминах, но лишь в качестве абстрактной возможности. Конечное «я» стоит лицом к лицу к миру; конечный индивид обладает силой универсального соучастия; витальность человека объединена с сущностно безграничной интенциональностью; конечная свобода, которую являет собой человек, вовлечена во всеобъемлющую судьбу. Все структуры конечности вынуждают конечное сущее трансцендировать самого себя и именно поэтому осознавать себя как нечто конечное.

Согласно этому анализу, бесконечность соотносится с конечностью не так, как соотнесены друг с другом прочие полярные элементы. Как показывает отрицательный характер этого слова, бесконечность определяется динамикой и свободным самотрансцендированием конечного сущего. Бесконечность - это направляющее, а не конституирующее понятие. Она направляет сознание к опытному познанию своих неограниченных возможностей, хотя она и не устанавливает существование бесконечного бытия. На этой основе возможно понять те классические антиномии, которые относятся к конечному и бесконечному характеру мира. Даже физическое учение о конечности пространства не может помешать созна-

189

нию задаваться вопросом о том, что лежит за пределами конечного пространства. Этот вопрос хотя и самопротиворечив, но неизбежен. С другой стороны, невозможно утверждать и то, что мир бесконечен потому, что бесконечность никогда не дана в качестве объекта. Бесконечность — это требование, а не вещь. Именно потому столь строгим является решение Кантом вопроса об антиномиях между конечным и бесконечным характером времени и пространства. Поскольку и время, и пространство являются не вещами, но формами вещей, то возможно трансцендировать всякое, без исключения, конечное время и всякое, без исключения, конечное пространство. Однако это вовсе не означает установления бесконечной вещи в бесконечном времени и пространстве. Человеческое сознание может, трансцендируя конечные реальности, бесконечно идти как в макрокосмическом, так и в микрокосмическом направлении. Но само по себе сознание остается привязанным к конечности своего индивидуального носителя. Бесконечность — это конечность, трансцендиру-ющая себя при отсутствии всякого априорного предела.

Сила бесконечного самотрансцендирования является выражением принадлежности человека тому, что лежит за пределами небытия, то есть само-бытию. Потенциальное присутствие бесконечного (как безграничного самотрансцендирования) является отрицанием негативного элемента в конечности. Это - отрицание небытия. Тот факт, что человек никогда не удовлетворен какой-либо стадией своего конечного развития; тот факт, что его не может удержать ничто конечное, хотя конечность — это его судьба, — все это указывает на нерасторжимую соотнесенность всего конечного с само-бытием. Само-бытие — это не бесконечность, но то, что находится за пределами полярности конечности и бесконечного самотрансцендирования. Само-бытие являет себя конечному сущему в бесконечном порыве конечного за свои пределы. Но само-бытие не может быть отождествлено с бесконечностью, то есть с отрицанием конечности. Оно предшествует как конечному, так и бесконечному отрицанию конечного.

Конечность - это осознание тревоги. Тревога, как и конечность, является качеством онтологическим. Ее невозможно вывести — ее можно лишь увидеть и описать. Случаи, при которых возникает тревога, следует отличать от самой по себе тревоги. Тревога как онтологическое качество столь же вездесуща, как и конечность. Тревога не зависит от какого бы то ни было особого объекта, который мог бы ее вызвать; она зависит только от той угрозы небытия, которая тождественна конечности. В этом смысле было справедливо сказано, что объект тревоги — это «ничтожность», а ничтожность — это не «объект». Объектов боятся.

Можно бояться опасности, боли, врага, но боязнь можно преодолеть действием. А вот тревогу преодолеть нельзя, поскольку ни одно конечное сущее не может преодолеть собственной конечности. Тревога присутствует всегда, хотя зачастую и латентно. Следовательно, она может проявиться в любой и в каждый момент — даже и в тех ситуациях, когда бояться нечего7.

Новое обретение смысла тревоги, который удалось заново открыть совместными усилиями философии экзистенциализма, глубинной психологии, неврологии и искусства, является одним из достижений XX века. Стало очевидным, что страх как нечто соотносимое с определенным объектом и тревога как осознание конечности являются двумя радикаль-

190

но различающимися понятиями. Тревога онтологична, а страх психологичен8. Тревога является понятием онтологическим, поскольку она выражает конечность «изнутри». Здесь следует сказать, что у нас нет причин предпочитать понятия, взятые «извне», понятиям, взятым «изнутри». В соответствии со структурой «я-мир» оба типа понятий в равной степени действительны. «Я», себя осознающее, и «я», глядящее на свой мир (включая и себя), в равной степени значимы для описания онтологической структуры. Тревога — это самосознание конечного «я» как конечного. Тот факт, что тревога обладает ярко выраженным эмоциональным характером, не устраняет присущей ей силы откровения. Эмоциональный элемент просто выявляет то, что целокупность конечного сущего соучаствует в конечном и стоит перед угрозой ничтожности. А если так, то было бы адекватным дать описание конечности как извне, так и изнутри, указав на ту особую форму тревожного осознания, которая соответствует любой из тех особых форм конечности, которые принимаются во внимание.

8. Конечность и категории

Категории - это такие формы, в которых сознание овладевает реальностью и ее формирует. Говорить о чем-либо разумно — значит говорить о нем посредством категориальных форм, прибегая к тем «способам речи», которые являются еще и формами бытия. Категории следует отличать от тех логических форм, которые детерминируют дискурс, но которые лишь косвенно соотнесены с самой реальностью. Логические формы формальны постольку, поскольку они абстрагированы от того содержания, к которому относится дискурс. Категории, с другой стороны, являются теми формами, которые детерминируют содержание. Они онтологичны и потому присутствуют во всем. Сознание не способно опытно воспринимать реальность иначе как через категориальные формы. Эти формы употребляются как в религиозном, так и в секулярном языке. Они имплицитно или эксплицитно возникают в каждой мысли, имеющей отношение к Богу и миру, к человеку и природе. Они присутствуют везде - даже и в той сфере, из которой они исключены по определению, то есть в сфере «безусловного». Следовательно, систематическая теология должна иметь с ними дело — хотя, конечно, не в терминах развитой системы категорий, но таким образом, который показал бы их значимость для вопроса о Боге — того вопроса, к которому ведет весь онтологический анализ.

Категории обнаруживают свой онтологический характер через их двоякую соотнесенность с бытием и небытием. Они выражают собой бытие, хотя в то же время выражают и то небытие, по отношению к которому все, что есть, является субъектом. Категории — это формы конечности и в качестве таковых объединяют в себе элементы утверждения и отрицания. Онтологической задачей, подготавливающей почву для теологического вопроса, вопроса о Боге, является анализ этой двойственности. Что касается четырех основных категорий (времени, пространства, причинности, субстанции), то в каждом случае мы должны

рассматривать позитивный и негативный элементы не только «извне» (то есть в отношении к миру), но еще и «изнутри» (то есть в отношении к «я»). Каждая катего-
191

рия выражает не только единство бытия и небытия, но еще и единство тревоги и мужества.
Время — центральная категория конечности. Его загадочный характер завораживал и ставил в тупик всякого философа. Одни философы подчеркивают присущий времени негативный элемент, а другие — позитивный. Негативность времени указывает на преходящесть всего временного и на невозможность зафиксировать настоящий момент в том потоке времени, который никогда не останавливается. Здесь содержится указание на движение времени от прошлого, которого уже нет, к будущему, которого еще нет, через настоящее, которое является не более чем движущейся границей между прошлым и будущим. «Быть» означает быть в настоящем. Но если настоящее иллюзорно, то бытие побеждается небытием.
Те, кто акцентирует позитивный элемент во времени, указывали на созидательный характер временного процесса, на его направленность и необратимость, на то новое, что в нем возникает. Однако ни негативис-там, ни позитивистам не удалось отстоять исключительность своего отношения. Невозможно назвать настоящее иллюзорным, поскольку прошлое, будущее и движение от одного к другому поддаются измерению лишь в силу опытно пережитого настоящего. С другой стороны, невозможно сбросить со счетов и тот факт, что время «поглощает» все, что оно создало, что новое становится старым и исчезает и что творческая эволюция в каждый миг сопровождается разрушением и распадом. Онтология может лишь установить равновесие между позитивностью и негатив-ностью времени. Решение относительно смысла времени невыводимо из анализа времени.
Время, воспринимаемое в непосредственном опыте самосознания, соединяет в себе тревогу по поводу преходящести с мужеством самоутверждающегося настоящего. 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 придется умереть: она-то и выявляет онтологический характер времени. Через тревогу перед тем, что придется умереть, небытие опытно воспринимается «изнутри». Эта тревога потенциально присутствует всегда, в каждое мгновение. Она пронизывает все бытие человека в целом, она формирует нашу душевность и телесность и определяет духовную жизнь; она присуща самой тварности бытия безотносительно к отчуждению и греху. Она актуальна как в «Адаме» (то есть в сущностной природе человека), так и во «Христе» (то есть в новой реальности человека). Библейские повествования указывают на ту глубокую тревогу перед необходимостью умереть, которую испытывал тот, кого называли Христом. Повторим еще раз: тревога по поводу преходящести, тревога по поводу перехода в негативное измерение времени коренится в самой структуре бытия, а не в искажении этой структуры.
Эта тревога относительно временности существования возможна лишь потому, что она уравновешена тем мужеством, которое утверждает временность. Если бы не это мужество, то человек покорился бы уничтожающему характеру времени и смирился бы перед тем, что ему не овладеть
192

настоящим. Однако человек утверждает миг настоящего (хотя аналитически это и кажется нереальным) и защищает его от той тревоги, которую порождает в нем преходящесть. Он утверждает настоящее посредством того онтологического мужества, которое столь же подлинно, как и его тревога по поводу временного процесса. Это мужество действенно во

всех сущих, но радикально и осознанно действенно оно только в человеке, который способен предварить свой конец. Следовательно, человеку требуется самое большое мужество для того, чтобы взять на себя свою тревогу. Человек — самое мужественное из всех сущих, потому что ему предстоит преодолеть самую глубокую тревогу. Ему труднее утверждать настоящее потому, что он способен и вообразить себе то будущее, которому ему еще не принадлежит, и вспомнить то прошлое, которое ему уже не принадлежит. Он должен защищать свое настоящее от видения бесконечного прошлого и бесконечного будущего: он исключен как из того, так и из другого. Человек не может избежать вопроса о предельном основании своего онтологического мужества.

Настоящее всегда включает в себя присутствие в нем человека, а присутствие означает, что нечто присутствует для одного «я» (отличие от другого «я») (по-немецки Gegenwartig). Присутствие подразумевает пространство. Время создает настоящее посредством его единства с пространством. В этом единстве время приходит к некоей остановке, потому что тут есть то, на чем остановиться. Пространство, как и время, объединяет бытие с небытием, тревогу с мужеством. Пространство, как и время, оценивается по-разному, поскольку оно - категория конечности. «Быть» означает иметь пространство. Каждое сущее стремится обеспечить себя пространством и сохранить его для себя. Прежде всего это означает физическое местоположение, то есть пребывание в теле, на клочке земли, дома, в городе, в стране, в мире. А еще это означает «пространство» социальное, то есть призвание, сфера влияния, группа, исторический период, место в воспоминании или в предварении грядущего, положение в структуре ценностей и смыслов. Не иметь пространства -значит не быть. Таким образом, во всех сферах жизни борьба за пространство является онтологической необходимостью. Это вытекает из пространственного характера конечного бытия и качества тварной благости. Это конечность, а не вина.

Но быть пространственным - значит еще и быть подчиненным небытию. Ни одно конечное сущее не обладает тем пространством, которое со всей определенностью было бы его собственным. Ни одно конечное сущее не может довериться пространству. И не только потому, что ему придется потерять то или иное пространство (в силу того, что человек — «странник на земле»), но и в конечном счете потому, что ему придется потерять всякое место, которое оно имело или могло бы иметь. Эта мысль выражена в том мощном символе, который был использован Иовом и псалмопевцем: «Место его не будет уже знать его»6'. Тут не существует необходимого отношения между каким-то местом и тем сущим, которое обеспечило это пространство для себя. Быть конечным - значит не иметь определенного места; значит в конце концов неизбежно потерять всякое место, а вместе с ним - и себя. Этой угрозы небытия не избежать с помощью бегства во время без пространства. Без пространства нет ни при-

7 Зак. 3530

сутствия, ни настоящего. И, наоборот,.утрата пространства включает в себя утрату присутствия во времени, утрату настоящего, утрату бытия.

Не иметь определенного и окончательного пространства означает предельную незащищенность. Быть конечным - значит быть незащищенным. Доказательством этого является опыт тревоги человека перед завтрашним днем; это выражено в тревожных попытках человека обеспечить себе безопасное пространство - физическое и социальное. Каждому жизненному процессу присущ этот характер. Желание защищенности становится доминирующим в особые периоды и в особых социальных и психологических ситуациях. Люди создают системы безопасности для того, чтобы защитить свое пространство. Но они могут лишь подавить свою тревогу, но не избавиться от нее, поскольку эта тревога

предваряет ту окончательную «беспространственность», которая имплицитно присуща конечности.
С другой стороны, тревога человека перед лицом утраты своего пространства уравновешена тем мужеством, с которым он утверждает и настоящее, и вместе с ним пространство. Всякое сущее утверждает то пространство, которым оно обладает во вселенной. В течение всей своей жизни всякое сущее успешно сопротивляется тревоге «не иметь места». Оно мужественно встречает те ситуации, в которых «не иметь места» становится актуальной угрозой. Оно принимает свою онтологическую незащищенность, и обретает защиту в этом приятии. Но нам все-таки не избежать вопроса о том, каким образом такое мужество возможно. Каким же образом такое сущее, которое не может существовать без пространства, принимает как предваряющую, так и окончательную беспространственность?
Причинность также оказывает прямое влияние на религиозный символизм и теологическую интерпретацию. Подобно времени и пространству, она амбивалентна. Причинность выражает как бытие, так и небытие. Она утверждает силу бытия посредством указания на то, что предшествовало вещи или событию в качестве его источника. Если что-то объясняется с точки зрения причинности, то тем самым утверждается его реальность и становится понятной сила его сопротивления небытию. Причина делает реальным ее воздействие как в мышлении, так и в реальности. Пытаться обнаружить причины — значит пытаться обнаружить силу бытия в вещи.
Однако этот утверждающий смысл причинности является обратной стороной ее отрицательного смысла. Вопрос о причине вещи или события предполагает, что ни вещь, ни событие не обладают собственной силой для того, чтобы прийти в бытие. Вещи и события не обладают «из-себя-быти-ем», что характерно лишь для Бога. Конечные вещи не являются причинами самих себя; они были «вброшены» в бытие (Хайдеггер). Вопрос «откуда?» универсален. Его задают и дети, и философы. Однако на него невозможно ответить, поскольку всякий ответ, всякое положение касательно причины чего-либо вызывает такой же вопрос - и так в бесконечной регрессии. Ей не может положить конец даже и бог, который, как предполагается, является ответом на все вереницы вопросов. Ибо сам этот бог должен спросить себя: «Откуда я появился?» (Кант). Даже и высшее сущее должно задаваться вопросом о собственной причине, тем самым выявляя
194

свое частичное небытие. Причинность имплицитно выражает неспособность чего бы то ни было остановиться на себе самом. Всякое сущее влекомо за свои пределы к собственной причине, а эта причина влекома за свои пределы к своей причине, и так до бесконечности. Причинность служит мощным выражением бездны небытия во всем.
Схему причинности нельзя отождествлять с детерминистской схемой. Причинность не устранить ни индетерминированностью ядерных процессов, ни созидательным характером процессов биологических и психологических. Ничто в этих сферах не происходит без предшествующей ситуации или той констелляции, которая является его причиной. Ничто не имеет силы зависеть от себя без цепи причин; ничто не «абсолютно». Даже и окончательная созидательность не может обойтись без той формы небытия, которая проявляет себя в причинности. Если мы смотрим на вещь и спрашиваем, что это такое, то мы должны заглянуть за ее пределы и спросить, каковы ее причины.
Та тревога, с которой ощущается причинность, — это тревога не быть в себе самом, из самого себя, посредством самого себя — тревога не обладать тем «из-себя-бытием», которое теология традиционно приписывает Богу. Человек — это творение. Его бытие случайно: само по себе необходимости оно не имеет, и потому человек осознает себя жертвой небытия. Та же самая случайность, которая вбросила человека в существование, может его оттуда и

вытолкнуть. В этом аспекте причинность и случайное бытие суть одно и то же. Тот факт, что человек детерминирован причинно, делает его бытие случайным по отношению к нему самому. Тревога, в которой он осознает эту ситуацию, является тревогой по поводу отсутствия необходимости его бытия. Его могло бы и не быть! Но тогда почему он есть? И почему он должен быть и дальше? Разумного ответа на эти вопросы нет. Это и есть именно та тревога, которая имплицитно заключена в осознании причинности как категории конечности. Мужество приемлет производность, случайность. Человек, обладающий этим мужеством, не выискивает вне себя того, откуда он пришел, но останавливается в себе самом. Мужество игнорирует причинную зависимость всего конечного. Без этого мужества никакая жизнь не была бы возможной, но вопрос о том, каким образом это мужество возможно, остается. Как может то сущее, которое зависит от цепи причин и ее случайностей, принимать эту зависимость и в то же время приписывать себе ту необходимость и ту самоуверенность, которые этой зависимости противоречат?

Четвертая категория, с помощью которой описывается единство бытия и небытия во всем конечном, — это субстанция. В противоположность причинности субстанция указывает на нечто лежащее в основе потока кажимостей — на нечто относительно статичное и самодостаточное. Не существует субстанции без акциденций. Акциденции черпают их онтологическую силу из той субстанции, которой они принадлежат. Однако и субстанция - ничто помимо тех акцидений, в которых она себя выражает. Следовательно, как в субстанции, так и в акциденциях позитивный элемент уравновешен элементом негативным. Проблемы субстанции не избежали и философы «функции» или «процесса»7', поскольку нельзя замалчивать вопросы о том, что обладает фун-

195

кциями, или о том, что находится в процессе. Замена статических понятий динамическими не снимает вопроса о том, что делает возможными изменения через собственную (относительную) неизменность. Субстанция как категория действенна при любой встрече сознания и реальности; она присутствует везде, где бы ни говорилось о чем-либо, то есть о «какой-то вещи» (something).

Следовательно, каждому конечному сущему присуща врожденная тревога о том, что его субстанция будет потеряна. Эта тревога относится как к постоянным изменениям, так и к окончательной утрате субстанции. Каждое изменение обнаруживает относительное небытие того, что изменяется. Изменяющейся реальности недостает субстанциальности, силы бытия, силы сопротивления небытию. Именно эта тревога и вынуждала греков настойчиво и неустанно задаваться вопросом о неизменяемом. Было бы неоправданным отмахнуться от этого вопроса, справедливо ссылаясь на то, что статическое не имеет ни логического, ни онтологического приоритета над динамическим, ибо эта тревога перед изменениями является тревогой перед той угрозой небытия, которую таят в себе изменения. Это очевидно на примере всех великих изменений в личной и общественной жизни, которые вызывают своего рода индивидуальную или общественную «дурноту» - ощущение того, что убрали то основание, на котором стоял человек или группа; ощущение того, что была разрушена идентичность «я» или идентичность группы. Самой радикальной формой этой тревоги является предощущение окончательной утраты как субстанции, так и акциденций. Опытное переживание человеком неизбежности смерти предваряет полную утрату самотождественности. Вопросы о бессмертной субстанции души выражают глубинную тревогу в связи с этим предощущением.

Вопрос о неизменяемом в нашем бытии, равно как и вопрос о неизменяемом в само-бытии, является выражением тревоги перед утратой субстанции и тождественности. Было бы неоправданным отмахнуться от этого вопроса, справедливо сославшись на то, что аргументы

в пользу так называемого бессмертия души ошибочны, что они являются попытками избежать серьезности вопроса о субстанциальности посредством установления бесконечной длительности того, что по своей сути конечно. Вопрос о неизменяемой субстанции не замолчать. Он выражает ту тревогу, которая имплицитно присуща всегдашней угрозе утратить субстанцию, то есть тождественность с «я» с силой сохранения «я».
Мужество приемлет угрозу утраты как индивидуальной субстанции, так и субстанции бытия вообще. Человек приписывает субстанциальность чему-то такому, что оказывается предельно акцидентальным, - созидательной деятельности, любовным отношениям, конкретной ситуации, себе самому. Это является не самовозвышением конечного, но скорее мужеством утверждения конечного, мужеством брать на себя свою тревогу. Вопрос состоит в том, каким образом это мужество возможно. Как может конечное сущее, осознающее неизбежность утраты своей субстанции, эту утрату принять?
Четыре вышеперечисленные категории - это четыре аспекта конечности в ее позитивных и негативных элементах. Они выражают единство бытия и небытия во всем конечном. Они выявляют то мужество, которое
196

приемлет тревогу небытия. Вопрос о Боге - это вопрос о возможности этого мужества.
9. Конечность и онтологические элементы
Конечность актуальна не только в категориях, но и в онтологических элементах. Их полярный характер открывает их для угрозы небытия. Во всякой полярности каждый полюс как ограничивается, так и поддерживается другим полюсом. Полное равновесие между ними предполагает наличие уравновешенного целого. Но такое целое не дано. Существуют такие особые структуры, в которых под воздействием конечности полярность становится напряженностью. Напряженность относится к стремлению элементов внутри единства к их отделению друг от друга, к попытке двигаться в противоположных направлениях. По Гераклиту, все пребывает во внутренней напряженности подобно согнутому луку, поскольку во всем присутствует тяготение вниз (путь земли), уравновешиваемое тяготением вверх (путь огня). По его мнению, ничто не создается в процессе однонаправленного процесса; все представляет собой всеобъемлющее, хотя и преходящее, единство двух противоположных процессов. Вещи -это ипостазированные напряженности.
Наша собственная онтологическая напряженность осознается нами через тревогу утратить нашу онтологическую структуру посредством утраты одного или другого полярного элемента, а следовательно, и той полярности, к которой они принадлежат. Эта тревога не тождественна той, о которой мы упоминали в связи с категориями, - не тождественна тревоге просто и непосредственно небытия. Это - тревога не быть тем, чем мы являемся сущностно. Это — тревога перед распадом и падением в небытие через экзистенциальный разрыв. Это - тревога перед разрушением онтологических напряженностей и последующим распадом онтологической структуры.
Это можно увидеть на примере каждого из полярных элементов. Окончательная индивидуализация порождает динамическую напряженность с окончательным соучастием; разрыв их единства возможен. Самосоотнесенность порождает угрозу одиночества, в котором утрачиваются и мир, и общение. Но, с другой стороны, нахождение в мире и соучастие в нем порождают угрозу полной коллективизации, утраты индивидуальности и субъектности, поскольку «я» утрачивает самосоотнесенность и превращается просто в часть всеобъемлющего целого. Человек как конечное сущее тревожно осознает эту двоякую угрозу. В тревоге он проходит путь от возможного одиночества к коллективности и от возможной коллективности к одиночеству. В тревоге он мечется между индивидуализацией и

соучастием, осознавая тот факт, что перестанет существовать, если один из полюсов будет утрачен, поскольку утрата одного из полюсов означает утрату их обоих.
Напряженность между окончательной индивидуализацией и окончательным соучастием является основой многих психологических и социальных проблем, а потому - и чрезвычайно важным предметом исследования глубинной психологии и глубинной социологии.

зачастую упускала из виду вопрос о сущностном одиночестве и его отношении к экзистенциальной покинутости и самозамкнутости. Но она упускала из виду и вопрос о сущностной принадлежности и ее отношении к экзистенциальному самоподчинению коллективному. Заслугой экзистенциального мышления во все века (а со времен Паскаля — в особенности) является то, что оно заново открыло онтологическую основу напряженности между полюсом покинутости и полюсом принадлежности.
Конечность еще и преобразует полярность динамики и формы в ту напряженность, которая вызывает угрозу возможного краха и тревогу в связи с этой угрозой. Динамика устремлена к такой форме, в которой бытие актуально и обладает силой сопротивляться небытию. Но в то же время динамика подвержена угрозе потому, что она может утратить себя в жестких формах. Если же она попытается сквозь них прорваться, то это может привести к хаосу, который является утратой и динамики, и формы. Человеческая витальность стремится воплотить себя в творениях культуры, в формах и институтах посредством осуществления созидательной интенциональности. Однако всякое воплощение угрожает жизненной силе как раз тем, что дает ей актуальное бытие. Человека тревожит угроза той окончательной формы, в которой он утратит свою витальность, но его тревожит и угроза той хаотической бесформенности, в которой будут утрачены как витальность, так и интенциональность.
В литературе — от греческой трагедии до современности - существует множество свидетельств этой напряженности, однако достаточного внимания ей не уделяли ни в философии (за исключением «философии жизни»), ни в теологии (за исключением некоторых протестантских мистиков). Философия делала акцент на рациональной структуре вещей, но пренебрегала тем созидательным процессом, посредством которого вещи и события приходят в бытие. Теология делала акцент на божественном «законе», но смешивала созидательную витальность с разрушительным отделением витальности от интенциональности. Философский рационализм и теологическое законничество воспрепятствовали полному осознанию напряженности между динамикой и формой.
И, наконец, конечность преобразует полярность свободы и судьбы в ту напряженность, которая порождает угрозу возможного краха и, как следствие, тревогу. Человеку грозит утрата свободы, которую он может потерять в силу имплицитно присущей его судьбе необходимости. Но в равной степени ему грозит и утрата его судьбы, которую он может потерять в силу имплицитно присущей его свободе случайности. Человек постоянно находится в опасности — и тогда, когда он пытается сохранить свою свободу тем, что произвольно бросает вызов своей судьбе, и тогда, когда он пытается сохранить свою судьбу тем, что жертвует своей свободой. Его ставит в тупик заключенное в его свободе требование принимать решения, ибо он понимает, что не достиг того полного когнитивного и активного единства со своей судьбой, которое должно было бы быть основой его решений. И он боится принимать свою судьбу безоговорочно, поскольку понимает, что его решение будет частичным, что он примет лишь часть своей судьбы и подпадет под то особое определение, которое не тождественно его реальной судьбе. Потому-то он и пытается спасти

свою свободу посредством произвола, а потом испытывает опасность утратить как свою свободу, так и свою судьбу.
Традиционный спор между детерминизмом и индетерминизмом относительно «свободы воли» является «объективированной» формой онтологической напряженности между свободой и судьбой. Представители обеих сторон этого спора защищают тот онтологический элемент, без которого бытие не поддавалось бы пониманию. Следовательно, и те и другие правы в том, что они утверждают, но ошибаются в том, что они отрицают. Детерминист не видит того, что само утверждение детерминизма в качестве истины предполагает свободу выбора между истиной и ложью, тогда как индетерминист не видит того, что сама потенциальность принимать решения предполагает наличие той личностной структуры, которая включает в себя судьбу. Выражаясь прагматически, люди всегда поступают так, как если бы они считали друг друга и свободными, и одновременно предназначенными к чему-то судьбой. Никто не общается с человеком так, как если бы он был всего лишь средоточием череды случайных действий или тем механизмом, в котором просчитанные следствия вытекали бы из просчитанных причин. Человек всегда воспринимает человека (в том числе и себя) в терминах единства свободы и судьбы. Тот факт, что конечному человеку угрожает утрата одной из сторон полярности (а следовательно, и утрата другой, поскольку утрата любой из сторон разрушает полярность как целое), лишь подтверждает сущностный характер онтологической структуры.
Утратить свою судьбу — значит утратить смысл своего бытия. Судьба — это не бессмысленный рок. Судьба — это необходимость в единстве со смыслом. Угроза возможной бессмысленности является как социальной, так и индивидуальной реальностью. Существуют такие периоды как в социальной, так и в личностной жизни, когда эта угроза ощущается с особой остротой. Для нашей современной ситуации характерно глубокое и отчаянное ощущение бессмысленности. Индивиды и группы утратили как всякую веру в свою судьбу, которую они могли бы иметь, так и всякую любовь к ней. Вопрос «зачем?» цинично отбрасывается. Сущностная тревога человека по поводу возможной утраты его судьбы была преобразована в экзистенциальное отчаяние по поводу судьбы как таковой. В соответствии с этим свобода была возведена в оторванный от судьбы абсолют (Сартр). Однако абсолютная свобода в конечном сущем становится произволом и подпадает под действие биологических и психологических необходимостей. Утрата осмысленной судьбы включает в себя и утрату свободы.
Конечность — это возможность утраты собственной онтологической структуры, а вместе с ней и самого себя. Но это только возможность, а не необходимость. Быть конечным — значит подвергаться угрозе. Угро^ за - это возможность, а не актуальность. Тревога по поводу конечности -это не отчаяние саморазрушения. В образе Иисуса как Христа христианство видит ту человеческую жизнь, в которой присутствуют все формы тревоги, но отсутствуют все формы отчаяния. В свете этого образа возможно отличить «эссенциальную» конечность от «экзистенциального» распада, а онтологическую тревогу — от той тревоги по поводу вины, которая есть отчаяние9.
199

10. Бытие эссешщалыюе и экзистенциальное
Конечность в корреляции с бесконечностью является качеством бытия в том же самом смысле, в каком им являются фундаментальная структура и полярные элементы. Она характеризует бытие в его сущностной природе. Бытие сущностно соотнесено с небытием, что выявляют категории конечности. Кроме того, бытию сущностно угрожают распад и саморазрушение, что выявляют напряженности онтологических элементов в условиях конечности. Но состояние распада и саморазрушения не является сущностным состоянием

бытия. Напряженность между элементами вовсе не обязательно ведет к угрозе раскола. Поскольку онтологическая структура бытия включает в себя полярность свободы и судьбы, то с бытием не может произойти ничего того онтологически релевантного, что не было бы опосредовано единством свободы и судьбы. Конечно, разрыв онтологических напряженностей происходит не случайно; он универсален и зависит от судьбы. Но, с другой стороны, не является он и структурной необходимостью; он опосредован свободой.

А если так, то философская и теологическая мысль неизбежно должны установить различие между 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, искаженность сущностного бытия не только предполагается, но и судится сущностным бытием. И неважно, как именно видимость такого рода искаженности объясняется в терминах причинности. Если она признается за искаженность (а даже самый радикальный детерминист обвиняет своего оппонента в искажении, пусть и бессознательном, той истины, которую защищает он сам), то вопрос о возможности такого искажения ставится в онтологических терминах. Как может бытие, включающее в себе целостность собственной актуальности, содержать в себе собственное же искажение? Этот вопрос присутствует всегда, хотя он и не всегда задается. Но если он все-таки задается, то всякий ответ на него явно или неявно указывает на классическое различие между эссенциальным и экзистенциальным.

Оба этих термина 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 и изначальную благость всего сотворенного; и, наконец, она может означать и образцы всех вещей в божественном уме. И все-таки базовая амбивалентность этого понятия 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, из чего бытие «выпало», сущность как истинная и неискаженная природа вещей обладает другим характером. Во втором случае сущность — это основа оценочных суждений, тогда как в первом случае сущность — это тот логический идеал, который достигается через абстракцию или интуицию без вмешательства оценки. Как одно и

200

то же слово может вбирать в себя оба этих значения? Почему эта амбивалентность сохраняется в философии со времен Платона? Ответ на оба вопроса 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 его силу бытия, но то 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 и суждение актуально в саморазрушении.

Понятие существования также используется в различных значениях. 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 или осознает собственные экзистенциальные условия,

или полностью отвергает сущность. И в этом случае неизбежная амбивалентность оправдывает употребление одного и того же слова в этих различных смыслах. Все, что существует, то есть «выступает» из чистой потенциальности, является чем-то большим, чем оно является в состоянии чистой потенциальности, и чем-то меньшим, чем оно могло было бы быть в силу своей сущностной природы. У некоторых философов (а особенно заметно у Платона) превалирует негативное суждение о существовании. Благо тождественно сущностному, а существование ничего к нему не прибавляет. У других же философов (а особенно заметно у Оккама»") превалирует позитивное суждение. Все реальное существует, а сущностное — это не более чем отражение существования в человеческом сознании. Благо - это самовыражение высшего из существующих, то есть Бога, и оно налагается на других существующих извне. Среди философов третьей группы (а особенно заметно у Аристотеля) превалирует срединный подход. Актуальное реально, но сущностное наделяет его силой бытия, а в высшей сущности потенциальное и актуальное едины.
Христианская теология всегда использовала разграничение между эссенциальным и экзистенциальным бытием и преимущественно следовала по тому пути, который ближе к Аристотелю, чем к Платону или Оккаму. 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. В противоположность Оккаму христианство настаивало на расколе между сотворенной благостью вещей и их искаженным существованием. Однако благо при этом считалось не каким-то произвольным повелением, навязанным всемогущим существующим другим существующим. Благо — это сущностная структура реальности. Всякий раз, когда христианство рассматривает проблему бытия, оно должно следовать срединным путем. А оно должно рассматривать проблему бытия, поскольку, хотя сущность и существование и являются философскими терминами, однако стоящие за ними опыт и видение предше-
201

ствуют философии. Они возникли в мифологии и поэзии задолго до того, как философия занялась ими рационально. Следовательно, теология не жертвует своей независимостью тогда, когда она прибегает к использованию философских терминов, которые аналогичны тем терминам, что веками использовала религия в ее дорациональном, образном языке. Вышеизложенные соображения являются предварительными и имеют характер определений; только по импликациям они и являются чем-то большим. 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. И оно должно быть осуществлено в каждой из частей теологической системы.

Г. Человеческая конечность и вопрос о Боге

11. Возможность вопроса о Боге и так называемый онтологический аргумент9*

Примечателен тот факт, что в течение многих столетий ведущие теологи и философы почти поровну делились на тех, кто отвергал аргументы в пользу существования Бога, и тех, кто их защищал. Однако ни одна из противоборствующих сторон не одержала окончательной победы. Это можно объяснить только одним: каждая группа отвергала совсем не то, что защищала другая. Их разделял вовсе не конфликт по поводу одной и той же проблемы. Они воевали по поводу различных вещей, которые они выражали в одних и тех же терминах. Те, кто отвергал аргументы в пользу существования Бога, критиковали их аргументативную форму, а те, кто их защищал, принимали их имплицитный смысл.

Едва ли можно усомниться в том, что аргументы терпят крах постольку, поскольку они претендуют быть именно аргументами. Как понятие существования, так и тот метод аргументации, с помощью которого приходят к выводу, неадекватны самой идее Бога. «Существование Бога», как бы его ни определяли, противоречит идее о созидательном основании сущности и существования. Основание бытия не может быть обнаружено в совокупности сущих, а основание сущности и существования не может соучаствовать в тех напряженностях и тех расколах, которые характерны для перехода от сущности к существованию. Схоласты были правы, когда они утверждали, что в Боге нет различия между сущностью и существованием. Однако они искажали смысл своего же умозрения, когда вопреки этому утверждению они говорили о существовании Бога и пытались найти аргументы в его пользу. Актуально они не имели в виду «существования». Они имели в виду реальность-действительность - истинность идеи Бога — той идеи, которая не обладает коннотацией чего-то или кого-то, что могло бы существовать или не существовать. Именно таким образом идея Бога понимается и сегодня как в ученых, так и в расхожих
202

спорах по поводу «существования Бога». Величайшей победой христианской апологетики было бы то, если бы слова «Бог» и «существование» были бы четко отделены друг от друга (за исключением одного лишь парадокса о Боге, который являет себя в условиях существования, то есть за исключением христологического парадокса). Бог не существует. Бог — это само-бытие помимо сущности и существования. А если так, то доказывать, что Бог существует, - значит отрицать его.

Метод аргументации посредством выводов также противоречит идее Бога. Всякий аргумент производит выводы из чего-либо данного и по поводу чего-либо искомого. В аргументах в пользу существования Бога мир — это данное, а Бог — это искомое. Некоторые характеристики мира делают вывод «Бог» необходимым. Бог выводится из мира. Но это не означает того, что Бог зависит от мира. Фома Аквинский прав, когда он отвергает подобное толкование и утверждает, что первое в себе может быть последним для нашего познания. Но если мы выводим Бога из мира, то он не может быть тем, что бесконечно трансцендирует мир. Он есть «пропущенное звено», обнаруженное благодаря правильным выводам. Бог — это или та объединяющая сила, которая связывает мыслящее (res cogifans) и протяженное (res extensa) Декарта, или конец причинной регрессии в ответе на вопрос «откуда?» (Фома Аквинский), или телеологический ум, направляющий осмысленные процессы реальности, если он не тождествен этим процессам (Уайтхед). В каждом из этих случаев Бог — это «мир», «пропущенная часть» того, откуда он был выведен в терминах умозаключений. Это противоречит идее Бога так же радикально, как и понятие существования. Аргументы в пользу существования Бога - это и не аргументы, и не доказательства существования Бога. Они являются всего лишь выражениями того вопроса о Боге, который имплицитно содержится в человеческой конечности. Этот вопрос — это их истина, тогда как любой даваемый ими ответ неистинен. Именно в таком смысле и должна обращаться теология с этими аргументами, являющими собой «нерастворимую» часть всякой естественной теологии. Надо лишить эти аргументы их аргументативного характера и не допускать того, чтобы слова «существование» и «Бог» сочетались. Если это условие выполнено, то естественная теология становится разработкой вопроса о Боге и перестает быть ответом на этот вопрос. Последующие толкования следует понимать именно в этом смысле. Аргументы в пользу существования Бога анализируют человеческую ситуацию таким образом, что вопрос о Боге становится возможным и необходимым.

Вопрос о Боге возможен потому, что осознание Бога присутствует в самом вопросе о Боге. Осознание предшествует вопросу. Оно является не результатом аргумента, но его

предпосылкой. А это, конечно, означает, что «аргумент» — это вовсе не аргумент. Так называемый онтологический аргумент указывает на онтологическую структуру конечности. Он показывает, что осознание бесконечного включено в осознание человеком конечности. Человек знает, что он конечен и что он исключен из той бесконечности, которая тем не менее ему принадлежит. Он осознает и свою потенциальную бесконечность, в то же время осознавая и свою актуальную конечность. Если бы он был тем, кем он является сущностно, если бы его потенциальность была тождественна его актуальности, то вопрос
203

о бесконечном и не вставал бы. Выражаясь мифологически, Адам до падения пребывал в сущностном (хотя непроверенном и нерешенном) единстве с Богом. Но вовсе не такова ситуация и человека, и всего того, что существует. Человек должен вопрошать о том бесконечном, от которого он отчужден, хотя оно ему и принадлежит; он должен вопрошать о том, что дает ему мужество взять на себя свою тревогу. И он может задавать этот двойной вопрос именно потому, что осознание им его потенциальной бесконечности включено в осознание им его конечности.

Онтологический аргумент в его разнообразных формах представляет собой описание того способа, посредством которого потенциальная бесконечность присутствует в актуальной конечности. В той мере, в какой это описание производится (то есть в той мере, в какой оно является анализом, а не аргументом), оно действительно. Наличие в конечности того элемента, который трансцендирует ее, воспринимается опытно — как теоретически, так и практически. Теоретическая сторона была разработана Августином, практическая - Кантом; но за ними обоими стоит Платон. Ни одна из сторон не выработала аргумента в пользу реальности Бога, однако все разработки показали наличие чего-то безусловного в «я» и в мире. Если бы этот элемент не присутствовал, то вопрос о Боге никогда бы не мог задаваться, а ответ на него (даже и ответ откровения) не был бы воспринят.

Элемент безусловного появляется в теоретических (воспринимающих) функциях разума в качестве verum ipsum — в качестве само-истины как нормы всякого приближения к истине. Элемент безусловного появляется в практических (формирующих) функциях разума в качестве Ьопит ipsum — в качестве само-блага как нормы всякого приближения к благости. В обоих случаях мы имеем дело с проявлениями esse ipsum, самобытия как основания и бездны всего·, что есть.

Августин, опровергая скептицизм, показал, что, отрицая возможность истинных суждений, скептик и признает, и подчеркивает абсолютный элемент истины. Он становится скептиком как раз потому, что стремится к той абсолютности, из которой он исключен. Никто как скептик столь страстно не признает и не ищет veritas ipsa10'. Аналогично этому Кант показал, что релятивизм в отношении этического содержания предполагает абсолютный пиетет к этической форме, категорическому императиву, а также признание безусловной действительности этического требования. Вопит ipsum не зависит ни от какого суждения о Ьопа11'. До этого пункта Августин и Кант не могут быть опровергнуты, поскольку они не аргументируют, а лишь указывают на тот элемент безусловного, который присутствует в каждой встрече с реальностью. Однако и Августин, и Кант идут дальше этого выверенного анализа. Они выводят из него такое понятие о Боге, которое представляет собой больше, чем esse ipsum, verum ipsum и Ьопит ipsum, и больше, чем аналитическое измерение в структуре реальности. Августин просто отождествляет verum ipsum с Богом и церковью, а Кант пытается вывести существование законодателя и гаранта согласованности между нравственностью и счастьем из безусловного характера этического требования. В обоих случаях исходная точка выбрана правильно, но вывод оказывается неверным. Опыт

восприятия элемента безусловного во встрече человека с реальностью используется для утвержде-
204

ния безусловного сущего (а это является противоречием в терминах) в реальности. Принадлежащий Ансельму Кентерберийскому постулат о том, что Бог является необходимой мыслью и что, следовательно, эта идея должна обладать как объективной, так и субъективной реальностью, действителен постольку, поскольку мышление по самой своей природе подразумевает наличие того элемента безусловного, который трансцендирует как субъективность, так и объективность, то есть того пункта тождества, который делает идею истины возможной. Однако этот постулат недействителен, если этот элемент безусловного понимать в качестве высшего сущего, именуемого Богом. Существование такого рода высшего сущего имплицитно не присуще идее истины.

То же самое нужно сказать и о многих формах аргумента морального. Они действительны постольку, поскольку они представляют собой онтологические исследования (а не аргументы) в обличье нравственности, то есть онтологические исследования элемента безусловного в нравственном императиве. То понятие морального миропорядка, которое зачастую употреблялось в этой связи, содержит в себе попытку выразить безусловный характер нравственного требования перед лицом тех исторических и природных процессов, которые по видимости ему противоречат. Оно указывает на то, что нравственные принципы коренятся в основании бытия, в само-бытии. Однако таким образом не производится никакой «божественный координатор». Онтологическое основание нравственных принципов и их безусловный характер не могут быть использованы для установления высшего сущего. Вопит ipsum не подразумевает существования высшего сущего.

Пределы онтологического аргумента очевидны. Однако для философии и теологии нет ничего важнее той истины, которая в нем заключена, - признания элемента безусловного в структуре разума и реальности. От этого признания зависит идея теономной культуры, а вместе с ней — и возможность философии религии. Та философия религии, которая не начинается с чего-либо безусловного, никогда не достигнет Бога. Современный секуляризм во многом обязан тому факту, что элемент безусловного в структуре разума и реальности уже не принимался во внимание, а потому идея Бога навязывалась сознанию как «инородное тело». Это привело сначала к гетерономному подчинению, а потом - к автономному отторжению. Разрушение онтологического аргумента не опасно. Опасно другое — разрушение того подхода, который вырабатывает возможность вопроса о Боге. Именно этот подход является смыслом и истиной онтологического аргумента.

1-2. Необходимость вопроса о Боге и так называемые космологические аргументы

Вопрос о Боге может быть поставлен, поскольку в самом акте постановки любого вопроса имеется элемент безусловного. Вопрос о Боге следует поставить, поскольку та угроза небытия, которую человек восприни-
205

мает как тревогу, наводит его на вопрос и о бытии, побеждающем небытие, и о мужестве, побеждающем тревогу. Этот вопрос является космологическим вопросом о Боге.

Так называемые космологические и телеологические аргументы'2^ пользу существования Бога представляют собой традиционную и неадекватную форму этого вопроса. Во всех своих вариантах эти аргументы идут от особых характеристик мира к опыту высшего сущего. Они действительны постольку, поскольку дают такой анализ реальности, который выявляет неизбежность космологического вопроса о Боге. Однако аргументы эти недействительны постольку, поскольку они притязают на то, что существование высшего сущего является

логическим следствием их анализа, что с точки зрения логики невозможно, так же как в экзистенциальном плане невозможно выводить мужество из тревоги.
Космологический метод доказательства существования Бога развивался в двух главных направлениях. Первое направление предполагало движение от конечности бытия к бесконечному бытию (это космологический аргумент в узком смысле), а второе — движение от конечности смысла к носителю бесконечного смысла (это телеологический аргумент в традиционном смысле). В обоих случаях космологический вопрос исходит из элемента небытия в сущих и в смыслах. Никакой вопрос о Боге не возникал бы, если бы не существовало той логической и ноологической (то есть относящейся к смыслу) угрозы небытия, от которой затем бытию можно было бы избавиться; выражаясь религиозным языком, в бытии присутствовал бы Бог.
Первая форма космологического аргумента детерминирована категориальной структурой конечности. Наличие бесконечной цепи причин и следствий приводит к заключению, что существует «первопричина», а факт случайности всех субстанций приводит к выводу о том, что существует «необходимая субстанция». Однако причина и субстанция — это категории конечности. «Первопричина» — это ипостазированный вопрос, а не положение о том сущем, которое полагает начало цепи причин. Такое сущее могло бы и само быть частью цепи причин и снова подняло бы вопрос о причине. Подобным образом и «необходимая субстанция» является ипостазированным вопросом, а не положением о том сущем, которое наделяет все субстанции субстанциальностью. Такое сущее и само было бы субстанцией с акциденциями и снова оставило бы открытым вопрос о самой по себе субстанциальности. Если обе категории используются в качестве материала для «аргументов», то они утрачивают свой категориальный характер. «Первопричина» и «необходимая субстанция» — это такие символы, которые выражают имплицитно присущий конечному бытию вопрос о том, что трансцендирует конечность и категории, — вопрос о само-бытии, объемлющем и побеждающем небытие, вопрос о Боге.
Космологический вопрос о Боге - это вопрос о том, что предельно делает возможным то мужество, которое приемлет и преодолевает тревогу категорической конечности. Мы проанализировали то неустойчивое равновесие между тревогой и мужеством, которое существует относительно времени, пространства, причинности и субстанции. В каждом из этих случаев мы в конечном итоге вынуждены были оказаться перед вопросом,
206

почему возможно то мужество, которое противится имплицитно присущей этим категориям угрозе небытия. Конечное сущее обладает мужеством, но оно не может сохранить его перед лицом предельный угрозы небытия. Ему нужна основа для предельного мужества. Конечное сущее — это знак вопроса. Оно задает вопрос о том «вечном сейчас», в котором временное и пространственное одновременно и принимаются, и преодолеваются. Оно задает вопрос о том «основании бытия», в котором причинное и субстанциальное одновременно и подтверждаются, и отрицаются. Космологический подход не может предложить ответы на эти вопросы, но зато с его помощью можно и нужно анализировать их корни в структуре конечности.
Основой так называемого телеологического аргумента в пользу существования Бога является угроза конечной структуре бытия, то есть угроза единству ее полярных элементов. Слово telos, давшее этому аргументу название, - это «внутренняя цель», то есть имеющая смысл и удобопо-нимаемая структура реальности. Эта структура служит трамплином для вывода как о том, что конечные teioi имплицитно содержат в себе бесконечную причину телеологии, так и о том, что конечные и находящиеся под угрозой смыслы имплицитно содержат в себе бесконечную и не подтвержденную угрозе причину смысла. В терминах логического

аргумента этот вывод недействителен, так же как и другие космологические «аргументы». А в качестве постановки вопроса он не только действителен, но и неизбежен и, как показывает история, производит наибольшее впечатление. Тревога по поводу бессмысленности - это характерно человеческая форма онтологической тревоги. Это такая форма тревоги, которая может быть лишь у такого сущего, в чьей природе свобода и судьба едины. Уфоза утратить это единство приводит человека к вопросу о бесконечном и не подверженном угрозе основании смысла - приводит человека к вопросу о Боге. Теологический аргумент формулирует вопрос об основании смысла так же, как космологический аргумент формулирует вопрос об основании бытия. Однако в противоположность онтологическому аргументу оба они в широком смысле космологичны и превосходят его.
Задача теологического использования традиционных аргументов в пользу существования Бога двусоставна: она состоит, во-первых, в том, чтобы разработать выражаемый ими вопрос о Боге, и, во-вторых, в том, чтобы показать бессилие «аргументов», их неспособность ответить на вопрос о Боге. Эти аргументы подводят онтологический анализ к выводу посредством раскрытия того, что вопрос о Боге имплицитно заключен в конечной структуре бытия. Осуществляя эту функцию, они отчасти принимают, а отчасти отвергают традиционную естественную теологию и ведут разум к поиску откровения.
207

II. Реальность Бога
А. Смысл «Бога»
1. Феноменологическое описание
а) Бог и предельная забота человека. - «Бог» - это ответ на вопрос, имплицитно заключенный в конечности человека; этим именем названо то, что заботит человека предельно. Это вовсе не означает того, что прежде имеется сущее, именуемое Богом, а только потом — обращенное к человеку требование быть предельно им озабоченным. Это означает, что все, что только ни заботит человека предельно, становится для него богом и что, наоборот, человек может быть предельно озабочен только тем, что является для него богом. Выражение «быть предельно озабоченным» указывает на напряженность в человеческом опыте. С одной стороны, невозможно быть озабоченным чем-то таким, чего нельзя встретить конкретно, - или в сфере реальности, или в сфере воображения. Универсалии могут стать предметами предельной заботы только через их силу представлять конкретные опыты. Чем более конкретна вещь, тем более возможна забота о ней. Полностью конкретное сущее, то есть индивидуальная личность, является объектом наиболее радикальной заботы — заботы любви. Но, с другой стороны, предельная забота должна трансцендировать всякую предваряющую, конечную и конкретную заботу. Она должна трансцендировать всю сферу конечности; только тогда она и может стать ответом на вопрос, имплицитно заключенный в конечности. Однако, трансцендируя конечное, религиозная забота утрачивает конкретность отношения «сущее-к-сущему». Она стремится стать не только абсолютной, но еще и абстрактной, что вызывает реакции со стороны конкретного элемента. Такова неизбежная внутренняя напряженность в идее Бога. Конфликт между конкретностью и предельностью религиозной заботы актуален везде, где бы ни существовал опыт восприятия Бога и в чем бы этот опыт ни выражался — начиная от примитивной молитвы и кончая самой разработанной теологической системой. Это и есть ключ к пониманию динамики истории религии; это и есть базовая проблема всякого учения о Боге — начиная
208

от древнейшей жреческой мудрости и кончая самой утонченной дискуссией о тринитарном догмате.

То феноменологическое описание смысла «Бога», которое имеется во всякой религии, включая и христианскую, предлагает следующее определение смысла термина «бог». Боги — это такие сущие, которые транс-цендируют сферу обычного опыта в силе и смысле, а те отношения, которые существуют у них с людьми, превосходят обычные отношения по интенсивности и значимости. В результате обсуждения каждого из элементов этого базового описания должна сложиться полная феноменологическая картина смысла «бога». Она-то и послужит тем средством, с помощью которого может быть дана интерпретация природы и развития тех феноменов, которые именуются «религиозными».

Боги — это «сущие». Их опытно воспринимают, их называют по именам, их определяют в конкретно-интуитивных (anschaulich) терминах посредством исчерпывающего использования всех онтологических элементов и категорий конечности. Боги — это субстанции, обусловленные и обусловливающие, активные и пассивные, вспоминающие и предваряющие, возникающие и исчезающие во времени и в пространстве. Даже если их и называют «высшими сущими», они все-таки ограничены в силе и значимости. Они ограничены или другими богами, или сопротивлением со стороны других сущих и начал (таких, например, как материя и рок). Ценности, которые они представляют, ограничивают (а иногда и упраздняют) друг друга. Боги не застрахованы от ошибок; они испытывают сострадание, гнев, вражду, тревогу. В образах богов отражена человеческая природа или те нижечеловеческие силы, которые были возвышены до сферы сверхчеловеческого. Этот факт, который теологи должны воспринимать во всех его импликациях, стал основой всех тех теорий «проекции», согласно которым боги являются всего лишь воображаемыми проекциями элементов конечности — элементов естественных и человеческих. Однако во всех этих теориях игнорируется то, что проекция всегда является проекцией на что-то — на стену, на экран, на другое сущее, на другую сферу. Будет явно абсурдным ставить в один ряд то, на что делается проекция, и проекцию саму по себе. Экран не проецируется, но воспринимает проекцию. Та сфера, на которую проецируются божественные образы, сама по себе проекцией не является. Это — воспринятая опытом предельность бытия и смысла. Это — сфера предельной заботы.

Следовательно, образы богов не только несут в себе все характеристики конечности (а именно это и делает их образами и придает им конкретность), но еще и обладают теми характеристиками, в которых категорическая конечность радикально трансцендирована. Их тождество как конечных субстанций было опровергнуто разного рода субстанциальными переменами и экспансиями, хотя их имена и оставались теми же самыми. Их временные ограничения уже преодолены; их называют «бессмертными» вопреки тому, что предполагается как их возникновение, так и исчезновение. Их пространственная определенность отрицается тогда, когда они действуют в качестве многосущих или вездесущих несмотря на то, что у них имеются те особые места обитания, с которыми они тесно связаны. Их подчиненность цепи причин и следствий также отрицается, поскольку необыкновенная или абсолютная сила приписывается им

209

вопреки их зависимости от других божественных сил и от того влияния, которое оказывают на них конечные сущие. В конкретных случаях они обнаруживают свое всеведение и свое совершенство вопреки как тем битвам, которые ведут между собой сами боги, так и их взаимным предательствам. Они трансцендируют их собственную конечность в силе бытия и в воплощении смысла. Стремление к предельности постоянно борется со стремлением к конкретности.

История религии полна примерами попыток человека соучаствовать в божественной силе и использовать ее для человеческих целей. Именно тут магическое мировидение вторгается в

религиозную практику и предлагает технические средства для наиболее действенного использования божественной силы. Сама по себе магия — это теория и практика, касающиеся отношений конечных сущих друг к другу; магия предполагает, что существуют прямые, физически не опосредованные симпатии и влияния между сущими на «психическом» уровне, то есть на таком уровне, который включает в себя витальное, подсознательное и эмоциональное. В той мере, в какой боги являются сущими, магические отношения возможны в обоих направлениях (от человека к богам и от богов к человеку), являясь основой человеческого соучастия в божественной силе.

Немагические, персоналистические разновидности мировидения приводят к тому отношению к божественной силе, которое определяется как «лицом к лицу», достигается посредством молитвы, то есть посредством воззвания к личностному центру божественного сущего. Бог отвечает свободным решением. Он может использовать, а может не использовать свою силу для того, чтобы исполнить содержание молитвы. Во всяком случае он остается свободным, а попытки принудить его действовать каким-то определенным образом следует считать магическими. В этом контексте всякая молитва как мольба демонстрирует ту напряженность, которая существует между конкретным и предельным элементами в идее Бога. Некоторые теологи предлагали заменить молитву этого типа молитвой-благодарением для того, чтобы избежать магических коннотаций (Ричль). Однако актуальная религиозная жизнь мощно реагирует против подобного требования, и люди продолжают использовать силу их бога для того, чтобы просить его милостей. И просят они конкретного бога — того бога, с которым человек может иметь дело.

Третий вариант попытки использовать божественную силу осуществляется путем мистического соучастия в ней, которое не является ни магическим, ни персоналистическим. Главной характеристикой этого способа является обесценивание божественных сущих и их силы перед лицом предельной силы, бездны само-бытия. Индуистское учение о том, что боги трепещут, когда святой предается радикально-аскетической практике, является еще одним примером той напряженности, которая существует между богами как сущими с присущей им высшей, хоть и ограниченной силой, и между той предельной силой, которую они одновременно и выражают, и скрывают. Конфликт между силой Брахмы и богом Брахманом как объектом конкретных отношений с человеком указывает на такую же напряженность в структуре предельной заботы человека, о чем мы уже говорили выше.

210

Боги превосходят людей не только в силе, но и в смысле. Они воплощают истину и благо. Они воплощают конкретные ценности и в качестве богов требуют для себя абсолютности. Тот империализм богов, который следует из этой ситуации, является основой всех остальных им-периализмов. Империализм никогда не является выражением воли к власти как таковой, но всегда представляют собой борьбу за абсолютную победу особой ценности или системы ценностей, представляемой особым богом или иерархией богов. Предельность религиозной заботы ведет к универсальности в ценности и смысле; конкретность религиозной заботы ведет к партикуляризации смыслов и ценностей. Напряженность эта неразрешима. Согласованность всех конкретных ценностей упраздняет предельность религиозной заботы. Подчиненность конкретных ценностей какой-либо одной из них порождает антиимпериалистические реакции со стороны других ценностей. Погружение всех конкретных ценностей в бездну смысла и ценности приводит к антимистическим реакциям со стороны конкретного элемента в предельной заботе человека. Конфликт между этими элементами присутствует в каждом акте вероисповедания, в каждом миссионерском деянии, в каждом притязании обладать окончательным откровением. Эти конфликты порождаются самой природой богов, в которой как в зеркале отражена предельная забота человека.

Мы обсуждали смысл «бога» в терминах отношения человеческого к божественному. Это же отношение мы ввели в феноменологическое описание природы богов. Оно же лежит в основании того факта, что в контексте универсума боги объектами не являются. Боги - суть выражения той предельной заботы, которая трансцендирует расхождение между субъектностью и объектностью. Остается подчеркнуть, что предельная забота не «субъектна». Предельность противостоит всему, что может быть выведено из чистой субъектности, а безусловное не может быть обнаружено в полном перечне тех конечных объектов, которые обусловливают
друг друга.
Если слово «экзистенциальный» указывает на то соучастие, которое трансцендирует как субъектность, так и объектность, то отношение человека к богам по праву называют «экзистенциальным». О богах человек не может говорить отстранение. Стоит ему только попытаться это сделать, как он сразу же теряет бога и создает еще один объект в мире объектов. О богах человек может говорить только на основе своего отношения к ним. Это отношение колеблется между конкретностью подхода «давать-брать» (при этом божественные сущие с легкостью становятся объектами и средствами осуществления человеческих целей) и, с другой стороны, абсолютностью полного подчинения со стороны человека. Элемент абсолютного в предельной заботе человека требует абсолютной интенсивности, бесконечной страсти (Кьеркегор) в религиозных отношениях. Элемент конкретного приводит людей к созданию неограниченного множества относительных действий и эмоций и в том культе, в котором воплощена и актуализирована предельная забота, и вне его. Католическая система относительностей представляет конкретный элемент более полно, тогда как протестантский радикализм преимущественно делает акцент на элементе абсолютном. А та напряженность в природе богов, ко-
211

торая представляет собой напряженность в структуре предельной заботы человека (и которая в конечном счете является напряженностью в человеческой ситуации), детерминирует религии человечества во всех их основных аспектах.
б) Бог и идея священного. - Сфера богов - это сфера священного. Сфера сакрального возникает везде, где являет себя божественное. Все, что бы ни привносилось в божественную сферу, освящено. Божественное священно.
Священное — это опытно постигаемый феномен, открытый для феноменологического описания. Следовательно, он является чрезвычайно важной когнитивной «преамбулой» к пониманию природы религии, поскольку является и наиболее адекватной из всех имеющихся у нас основ для понимания божественного. Священное и божественное должны интерпретироваться коррелятивно. То учение о Боге, которое не включает в себя категорию священного, является не только не священным, но еще и неистинным. Такого рода учение превращает богов в те секулярные объекты, существование которых справедливо отрицает натурализм. С другой стороны, то учение о священном, которое не интерпретирует его как сферу божественного, обращает священное в нечто эстетически-эмоциональное (а эта опасность таится в таких, например, теологических доктринах, как у Шлейермахера и Рудольфа Отто). Обеих этих ошибок можно избежать в том учении о Боге, которое анализировало бы смысл предельной заботы и выводило бы из нее как смысл Бога, так и смысл священного.
Священное — это качество того, что заботит человека предельно. Только то, что священно, и может стать для человека его предельной заботой, и только то, что становится для человека предельной заботой, обладает качеством священного.

Феноменологическое описание священного в классической книге Рудольфа Отто «Идея священного» раскрывает взаимозависимость смысла священного и смысла божественного, показывая и их общую зависимость от природы предельной заботы. Когда опыт священного Отто определяет атрибутом «numinous» («нуменозный»), он интерпретирует священное как присутствие божественного. Когда он указывает на таинственный характер священного, он показывает, что священное трансцендирует субъект-объектную структуру реальности. Когда он описывает тайну священного как «ужасное» (tremendum) и «пленительное» (fascinosum), тем самым он выражает опыт «предельного» в двойном смысле того, что является бездной и основанием бытия человека. В сугубо феноменологическом анализе Отто (а анализ этот, кстати, ни в коем случае нельзя, назвать «психологическим») этого впрямую не утверждается. Однако в имплицитном виде это в анализе Отто присутствует и могло бы стать эксплицитным помимо намерения самого автора.

Такая концепция священного открывает для теологического понимания большие разделы истории религии посредством разъяснения амбивалентности понятия священного на каждом религиозном уровне. Священное не может стать актуальным иначе как через священные «объекты». Однако священные объекты сами в себе и через себя не священны. Священны они лишь посредством самоотрицания при указании

212

на то божественное, проводниками которого они являются. Если они утверждают себя именно в качестве священных, то тем самым они становятся демоническими. Они все еще «священны», однако их святость антибожественна. Народ, считающий себя священным, прав лишь постольку, поскольку все может стать средством выражения предельной заботы человека. Однако народ ошибается постольку, поскольку он считает, будто обладает неотъемлемой святостью. Бесконечное множество вещей (а в какой-то степени все вещи) обладает силой стать священными в опосредованном смысле. Они могут указывать на нечто помимо них самих. Однако если их святость начинает считаться неотъемлемой, то они становятся демоническими. И это постоянно происходит в актуальной жизни большинства религий. Священные объекты как представляющие предельную заботу человека имеют тенденцию становиться его предельной заботой и превращаются в идолов. Священное провоцирует идолопоклонство.

Справедливость — вот тот критерий, которым судится идолопоклонническое священное. Пророки подвергали нападкам демонические формы священного во имя справедливости. Греческие философы критиковали демонически искаженный культ во имя справедливости (Dike). Во имя справедливости, которую дает Бог, деятели Реформации разрушали ту систему сакральных вещей и актов, которая притязала на святость для себя самой. Во имя социальной справедливости представители революционных движений современности бросают вызов тем сакральным институтам, которые защищают социальную несправедливость. Во всех этих случаях нападкам подвергается именно демоническое священное, а не священное как таковое.

И тем не менее в отношении каждого из этих случаев следует сказать следующее: чем успешней - в историческом плане — становилась антидемоническая борьба, тем существенней изменялся и смысл священного. Священное становилось праведным, нравственно благим (а это обычно несло в себе и аскетические коннотации). Божественное повеление быть святым «как Бог свят» толковалось в качестве требования нравственного совершенства. А поскольку нравственное совершенство является идеалом, а не реальностью, то значение актуальной святости исчезало как из религиозной сферы, так и из других сфер. То, что в протестантизме нет «святых» в классическом смысле этого слова, способствовало распространению этого процесса в современном мире. Одной из характерных черт нашей

нынешней ситуации является то, что смысл священного был заново открыт как в литургической практике, так и в теологической теории, хотя в обыденности святость все еще отождествляется с нравственным совершенством.
Понятие священного контрастирует с двумя другими понятиями — понятиями нечистого и секулярного. В классической главе VI Книги Исаии пророку предстояло очиститься горящим углем прежде, чем он смог вынести явление священного13'. Может показаться, что священное и нечистое друг друга исключают. Однако противостояние это не неамбивалентно. До того как «нечистое» обрело смысл «аморального», оно обозначало нечто демоническое - нечто такое, на что налагалось табу и что вызывало нуменозный страх. Божественное и демоническое священ-
213

ное оставались неразличимыми до тех пор, пока обличения библейских пророков не сделали их контрастными, взаимоисключающими. Но если священное полностью отождествляется с чистым, а демонический элемент полностью отвергается, то в этом случае священное приближается к секулярному. Нравственный закон занимает место tremendum и fascinosum священного. Священное утрачивает свою глубину, свою таинственность, свой нуменозный характер.
Однако к Лютеру и многим его последователям это не относится. Демонические элементы в Лютеровом учении о Боге, проскальзывающее кое-где отождествление гнева Бога с сатаной и та полубожественная-полудемоническая картина, которую он дает деяниям Бога в природе и в истории, - все это вместе взятое составляет величие и опасность понимания Лютером священного. Нет сомнений, что описываемый им опыт — это опыт нуменозный, ужасный и пленяющий, хотя он и беззащитен перед демоническими искажениями и перед возрождением «нечистого» в священном.
У Кальвина и его последователей преобладает противоположный уклон. Страх перед демоническим пронизывает собой учение Кальвина о божественной святости. Почти невротическая тревога по поводу нечистого получает свое развитие в позднем кальвинизме. Слово «пуританский» очень точно определяет суть этого уклона. Священное — это чистое; чистота становится святостью. И это означает, что нуменозному характеру священного пришел конец. Tremendum превращается в страх перед законом и осуждением; fascinosum превращается в гордость по поводу самообладания и подавления в себе греховности. Множество теологических проблем и психотерапевтических феноменов берут свое начало в амбивалентности этого контраста между священным и нечистым.
Вторая оппозиция священному— секулярное. Слово «секулярное» менее выразительно, чем слово «профанное», буквально означающее «пред дверьми» — пред дверьми, в преддверии священного. Однако «профанное» получило коннотации «нечистого», тогда как термин «секулярное» остался нейтральным. Само по себе «стояние за дверьми» святилища не предполагает состояния нечистоты. Профанное может быть наводнено нечистыми духами, но это необязательно. Немецкое слово profan сохранило в себе эту идею нейтральности. Сфера секулярной? — это сфера предваряющих забот. Ей недостает предельной заботы, ей недостает священного. Все конечные отношения сами в себе секулярны. Ни одно из них не священно. Может показаться, будто священное и секулярное друг друга исключают. Но и этот контраст амбивалентен. Священное обнимает собой и себя, и секулярное точно так же, как божественное обнимает собой и себя, и демоническое. Все секулярное имплицитно соотнесено со священным. Оно может стать носителем священного. Божественное может проявить себя в нем. Нет ничего, что было бы сущностно и неизбежно секулярным. Всякая вещь обладает измерением глубины, и священное появляется в тот же миг, когда актуа-

лизуется третье измерение. Все секулярное потенциально сакрально, оно открыто для освящения.
Более того, священное и должно, и может быть выражено только через секулярное, поскольку лишь через конечное и может выразить, себя
214

бесконечное. Лишь через священные «объекты» священное может стать актуальным. Священное не может проявить себя иначе, кроме как через то, что в другом отношении секулярно. По своей сущностной природе священное не составляет особой сферы в дополнение к секулярной. Тот факт, что в условиях существования оно утверждает себя в качестве особой сферы, является самым потрясающим выражением экзистенциального раскола. Сама сердцевина того, что классическое христианство именует «грехом», — это непримиренный дуализм предельной и предваряющей забот; дуализм конечного и того, что трансцендирует конечность; дуализм секулярного и священного. Грех - это такое состояние вещей, в котором священное и секулярное разделены и враждуют друг с другом, пытаясь друг друга завоевать. Это не такое состояние, в котором Бог — это не «все во всем», но такое состояние, в котором Бог существует «в дополнение» ко всем другим вещам. История религии и культуры является постоянным подтверждением именно такого толкования смысла священного и его отношения к нечистому и секулярному.
2. Типологические соображения
а) Типология и история религии. — Предельное может стать актуальным только через конкретное — через то, что предварительно и преходяще. Именно поэтому идея Бога имеет свою историю; именно поэтому такая история является базовым элементом в истории религии, одновременно и определяя ее, и определяясь ею. Чтобы понять идею Бога, теолог должен вглядеться в ее историю - даже и в том случае, если свое учение о Боге он выводит из того, что он считает окончательным откровением, поскольку окончательное откровение предполагает некое проникновение в смысл «Бога» со стороны тех, кем он воспринят. Теолог должен прояснить и истолковать этот смысл в свете окончательного откровения, хотя в то же время он должен истолковать его и на основе того материала, который представлен как историей религии (включая и христианство в той мере, в какой оно является религией), так и историей человеческой культуры (в той мере, в какой она обладает религиозной субстанцией).
Систематическая теология не может дать очерк истории религии. Не может она и очертить (даже и схематически) генеральную линию религиозного прогресса в истории человечества. Такой линии не существует. В истории религии, как и в истории культуры, всякое приобретение в одном аспекте сопровождается утратой в другом. Говоря об окончательном откровении, теолог естественно считает его явление реальным прогрессом по сравнению с откровением предваряющим, однако он не называет (или не должен называть) то воспринимающее откровение, которое дано ему лично, прогрессом по сравнению с откровением окончательным, ибо окончательное откровение - это такое событие, которое подготовлено историей и в истории воспринято, но вот из истории оно выведено быть не может. Оно стоит выше прогресса и регресса и судит оба эти явления с одинаковой строгостью. Следовательно, если теолог и говорит об элементах прогресса в истории религии, то он должен ссылаться на те процессы, в которых фрагментарно преодолено противоречие
215

между элементом предельного и элементом конкретного в идее Бога. Подобные процессы имеют место всегда и везде, способствуя созданию тех различных типов выражения, в

которых смысл Бога усваивается и интерпретируется. Но поскольку эти процессы фрагментарны, то прогрессивное и регрессивное в них амбивалентно смешано, так что из этих процессов не может быть выведена ни одна прогрессивистская интерпретация истории религии.

Возможно дать лишь описание типических процессов и структур. Типы — это те идеальные структуры, которые только приближены к нам посредством конкретных вещей или событий, но недосягаемы. Ничто историческое не представляет со всей полнотой частный тип, хотя все историческое или удалено от этого частного типа, или к нему приближено. Всякое особое событие открыто нашему пониманию посредством того типа, к которому оно принадлежит. Историческое понимание колеблется между интуицией особого и анализом типического. Невозможно описать особое, не ссылаясь при этом на типическое. Тип нереален без того особого события, в котором он проявляется. Типология не может заменить собой историографию, а историография не может что-либо описать без типологии.

Смысл понятия «Бог» развивался по двум взаимозависимым причинам. Первая из них - это напряженность в идее Бога, а вторая — те всеобщие факторы, которые детерминируют движение истории (факторы, например, экономические, политические и культурные). Развитие идеи Бога происходит не в результате диалектических умозаключений, выводимых из тех импликаций предельной заботы, которые не зависят от универсальной истории. Но, с другой стороны, ни возникновение, ни развитие идеи Бога не может быть объяснено в терминах социальных и культурных факторов, независимых от той данной структуры «предельной заботы», которая логически предшествует каждому из ее исторических проявлений и каждому частному понятию о Боге. Исторические силы детерминируют существование идеи Бога, но не ее сущность; они детерминируют ее изменчивые проявления, но не ее неизменную природу. Социальная ситуация конкретного исторического периода идею Бога обусловливает, но не порождает. Например, феодальный общественный строй опыт богопознания, богопочитание и учение о Боге обусловливал иерархически. Однако идея Бога присутствует в истории и до, и после периода феодализма. Она присутствует во всех периодах, трансцендируя их в их сущности, но определяемая ими в их существовании. И христианский теолог не является исключением из этого правила. Как бы упорно он ни старался выйти за рамки своего времени, но его представление о Боге все-таки обусловлено временем. Однако тот факт, что он охвачен идеей Бога, временем не обусловлен. Этот факт трансцендирует всякую датировку.

Понятие Бога необходимо для того, чтобы определить границы дискуссии об истории и типологии идеи Бога. Если это понятие слишком узко, то возникает вопрос о том, существуют ли такие религии, в которых нет бога (а имея в виду, например, изначальный буддизм, трудно не ответить на этот вопрос утвердительно). Если понятие Бога слишком широко, то возникает вопрос о том, есть ли такой Бог, который не явля-

216

ется средоточием всякой религии (а имея в виду определенные моральные или логические понятия о Боге, трудно не ответить на этот вопрос утвердительно). Однако в обоих этих случаях предполагаемое понятие Бога неадекватно. Если Бог понимается как то, что заботит человека предельно, то в раннем буддизме понятие Бога существовало с той же очевидностью, что и в индуизме Веданты. И если Бог понимается как то, что заботит человека предельно, то моральное или логическое понятие Бога представляются действительными в той мере, в какой они выражают предельную заботу. В противном случае это были бы лишь философские возможности, но не Бог религии.

Теологические интерпретации истории религии зачастую искажены той уникальной картиной, которую дает всякая религия, хотя картину эту можно без труда раскритиковать в

свете окончательного откровения. Однако критиковать становится куда труднее (а сама критика становится куда серьезнее), если типические структуры внутри той или иной уникальной формы нехристианской исторической религии разрабатываются в сравнении с теми типическими структурами, которые появляются в христианстве как в исторической религии. Только такой подход к систематическому изучению истории религии и можно считать единственно честным и методологически адекватным. После того как это уже проделано, можно сделать и последний шаг: как христианство, так и нехристианские религии могут и должны быть подчинены критерию окончательного откровения. Будет достойно сожаления и в то же время неубедительно, если христианская апологетика начнет с критики исторических религий, даже и не предприняв попытки понять типологические аналогии между ними и христианством и не сделав особого акцента на том элементе универсально-подготовительного откровения, который они в себе содержат10.

Общая схема типологического анализа истории религии является следствием той напряженности, которая существует между элементами в идее Бога. Конкретность предельной заботы человека влечет его к политеистическим структурам; реакция на них абсолютного элемента влечет его к структурам монотеистическим, а потребность уравновесить конкретное и абсолютное влечет его к структурах тринитарным. И все-таки есть еще один фактор, который детерминирует типологические структуры идеи Бога. Это — различие между священным и секулярным. Мы уже видели, что все секулярное может входить в сферу священного, а все священное может быть секуляризовано. С одной стороны, это означает, что секулярные вещи, события и сферы могут стать предметами предельной заботы, стать божественными силами. Но, с другой стороны, это означает, что божественные силы могут быть сведены к секулярным объектам и утратить свой религиозный характер. Обе эти тенденции могут быть обнаружены на протяжении всей истории религии и культуры. А это указывает на то, что между священным и секулярным, несмотря на их экзистенциальное разделение, существует сущностное единство. Это означает, что секулярные предельности (онтологические понятия) и предельности сакральные (понятия о Боге) взаимозависимы. В основе всякого онтологического понятия лежит типическое проявление предельной заботы человека, хотя теперь оно уже преобразовано в определенное по-

217

нятие. А всякое понятие о Боге обнаруживает особые онтологические допущения в том категориальном материале, который для этого используется. Следовательно, систематические теологи должны анализировать религиозную субстанцию базовых онтологических понятий и секулярные импликации различных типов идеи Бога. Религиозная типология должна изучаться в ее секулярных трансформациях и импликациях.

б) Типы политеизма. — Политеизм — понятие качественное, а не количественное. Это не вера во множественность богов, но, скорее, недостаток того объединяющего и трансцендирующего предельного, которое детерминирует ее характер. Каждая из политеистических божественных сил претендует на собственную предельность в той конкретной ситуации, в которой она является. При этом игнорируются сходные претензии, предъявляемые иными божественными силами в иных ситуациях. Это приводит к конфликту претензий и грозит разрушением единства «я» и мира. Присущий политеизму демонический элемент коренится в претензии каждой из божественных сил быть предельной, хотя ни одна из них не обладает универсальной основой для того, чтобы подобного рода претензию выдвигать. Абсолютный политеизм невозможен. Принцип предельности всегда является реакцией на принцип конкретности. Политеизм «продлевает жизнь» ограничивающей силы монотеистических элементов.

Это очевидно в каждом из основных типов политеизма — универсалистском, мифологическом и дуалистическом. В универсалистском типе особые божественные сущие (такие, как божества различных мест и сфер, нуменозные силы в вещах и личностях) являются воплощениями той универсальной, всепроникающей сакральной силы (тапа), которая и скрывается за всеми вещами, и в то же время обнаруживает себя через них. Субстанциальное единство препятствует развитию полной полите-изации. Однако такое единство — не реальное единство. Оно не трансцен-дирует ту множественность, на которую оно расколото, и не может контролировать все ее бессчетные кажимости. Оно как бы рассеяно среди этих кажимостей и само себе в них противоречит. Некоторые формы пан-сакраментализма, романтизма и пантеизма производны от этого универсалистского типа политеизма, который выявляет напряженность между конкретным и предельным, но при этом он не нисходит к полной конкретности, но и не возвышается до полной предельности. В мифологическом типе политеизма божественная сила сконцентрирована в тех индивидуальных божествах с относительно фиксированными характерами, которые представляют собой обширные сферы бытия и ценности. Мифологические боги самосоотнесены; они трансцендиру-ют ту сферу, которую контролируют, и соотносятся с другими богами того же характера в терминах родства, враждебности, любви и борьбы. Этот тип политеизма характеризуется теми великими мифологиями, адекватные предпосылки для которых создаются лишь этим типом. В универсалистском типе божественные сущие недостаточно фиксированы и индивидуализированы для того, чтобы стать субъектами легенд, тогда как в дуалистическом типе миф преобразуется в драматическую интерпретацию истории. Во всех монотеистических системах миф разрушается радикальным подчеркиванием элемента предельного в идее
218

Бога. Это верно, что разрушенный миф все еще остается мифом, но верно также и то, что о Боге нельзя говорить иначе, кроме как в мифологических терминах. Однако мифическое в качестве категории религиозной интуиции отлично от неразрушенной мифологии особого типа идеи Бога.

Напряженность в идее Бога находит свое отражение в мифологических «фантазиях» относительно природы богов (особенно это относится к тем из них, которые объемлют собой мифологический тип). Конкретная забота побуждает религиозное воображение персонифицировать божественные силы, поскольку человек радикально озабочен лишь тем, что может встретить его как равного. Следовательно, существующее между Богом и человеком отношение «лицом к лицу» составляет религиозный опыт. Человек не может быть предельно озабочен чем-то таким, что меньше его самого, чем-то безличным. Именно этим объясняется тот факт, что все божественные силы (камни и звезды, растения и животные, духи и ангелы, а также каждый из великих мифологических богов) обладают личностным характером. Этим объясняется и тот факт, что актуально во всех религиях идет борьба за личностного Бога — борьба, которая выдерживает все философские нападки.

Само выражение «личностный Бог» выявляет конкретность предельной заботы человека. Однако его предельная забота не только конкретна, но еще и предельна, что привносит в мифологическую образность еще один элемент. Боги одновременно и нижеличностны, и сверхличностны. Боги-животные — это не обожествленные звери, но выражения предельной заботы человека, символизированной в различных формах животной витальности. Эта животная витальность замещает сверхчеловеческую, божественно-демоническую витальность. Звезды в качестве богов — это не обожествленные астральные тела, но выражения предельной заботы человека, символизированной в упорядоченности звезд и в их созидательной и разрушительной силе. Нижечеловечески-сверхчеловеческий характер

мифологических богов является протестом против сведения божественной силы к человеческой мерке. В тот самый миг, когда этот протест утрачивает свою эффективность, боги становятся скорее прославленными людьми, чем собственно богами. Они становятся теми индивидуальными личностями, которые не обладают божественной предельностью. Этот процесс может изучаться как на примере гомеровской религии, так и на примере современного гуманистического теизма. Полностью очеловеченные боги нереальны: они — идеализированные люди. Они не обладают нуменозной силой. Уже не осталось ни пленительного (fascinosum), ни ужасного (fremendum). А потому религия создает образы таких божественных личностей, качества которых в каждом аспекте и разрушают их личностные формы, и их трансцендируют. Это - нижеличностные или сверхличностные личности; в этих парадоксальных словосочетаниях отражена напряженность между конкретным и предельным в предельной заботе человека и в каждой разновидности идеи Бога.

Пророки и философы подвергали нападкам аморальность многих мифов. Эти нападки оправданы лишь отчасти. Отношения между мифологическими богами трансморальны: они онтологичны и имеют отношение к структурам бытия и к конфликтам ценностей. Конфликты между

219

богами порождены теми безусловными претензиями, которые выдвигает каждый из богов. Боги демоничны, но не аморальны.

Мифологический тип политеизма не мог бы существовать без монотеистических ограничений. Одно из этих ограничений проявляется в том факте, что бог, к которому обращаются в конкретной ситуации, обретает все характеристики предельности. В самый момент молитвы тот бог, которому молится человек, является предельным, является господом неба и земли. И это верно, несмотря на тот факт, что в следующей молитве та же самая роль отводится уже другому богу. Возможность опытного восприятия такой формы исключительности выражает ощущение тождества божественного вопреки множественности богов и различиям между ними. Другой способ преодоления конфликтов между мифологическими богами осуществляется посредством иерархической организации божественной сферы, зачастую создаваемой священниками в религиозно-политических или национально-политических интересах. Это, конечно, неадекватно, однако таким образом осуществляется подготовка к монархическому типу монотеизма. И, наконец, необходимо отметить тот факт, что в полностью развитом политеизме (таком, например, как древнегреческий) сами боги подчинены высшему принципу — року, который они опосредуют, но против которого они бессильны. Таким образом, произвольность их индивидуальной природы ограничивается, но в то же время и подготавливается путь к абстрактному типу монотеизма.

Третий тип политеизма — политеизм дуалистический, основанный на амбивалентности понятия священного и на конфликте между священным божественным и демоническим. В универсалистском типе политеизма та опасность, которую таит в себе само приближение к священному, обнаруживает осознание элемента разрушительности в природе божественного. Как «ужасное» (tremendum), так и «пленительное» (fascinosum) могут служить показателями как созидательности, так и разрушительности. Божественный «огонь» и вызывает жизнь, и испепеляет. Когда религиозное сознание разграничивает добрых и злых духов, то тем самым в сферу священного оно вводит тот дуализм, посредством которого оно пытается преодолеть амбивалентность нуменозных сущих. Однако злые духи в качестве носителей божественной силы не беспримесно злы, а добрые духи в качестве индивидов с божественными

претензиями не беспримесно добры. Универсалистский тип политеизма осознает ту амбивалентность, которая существует в сфере священного, но ее не преодолевает.
Это справедливо и в отношении мифологического типа. Властвующие боги лишают власти других богов. Демонические силы прошлого повержены. Однако боги-победители сами подвержены угрозе со стороны старых или новых божественных сил. Они не безусловны, и, следовательно, отчасти демоничны. Амбивалентность в сфере священного великими мифологиями не преодолевается.
Наиболее радикальная попытка отделить божественное от демонического была предпринята религиозным дуализмом. Хотя его классическим выражением являются зороастризм и манихейство'4^ качестве его производной и рационализированной формы, однако дуалистические структуры возникают и во многих других религиях, включая христианство.
220

Религиозный дуализм концентрирует божественную святость в одной сфере, а демоническое священное — в другой. Оба божества созидательны, и различные сегменты реальности принадлежат или той, или другой сфере. Некоторые вещи злы по их сущностной природе — или потому, что они были сотворены злым богом, или потому, что они зависят от предельного принципа зла. Амбивалентность в сфере священного приняла вид радикального раскола.
Однако этот тип политеизма способен существовать без монотеистических элементов еще в меньшей степени, чем другие. Сам факт того, что один бог зовется «добрым», наделяет его той божественностью, которая выше божественности злого бога, поскольку бог в качестве выражения предельной заботы человека является верховным не только в силе, но еще и в ценности. Злой бог является богом постольку, поскольку он соответствует лишь одной половине божественной природы, причем даже и эта половина ограничена. Дуализм предвидит окончательную победу божественного священного над священным демоническим. Этим предполагается то, что божественная святость сущностно выше или, как это вытекает из учения позднего парсизма15", что существует предельное начало превыше противоборствующих сфер — благо, объемлющее как себя, так и свою противоположность. В этой своей форме дуалистический монотеизм стал предвестником Бога истории, Бога исключающего и тринитарного монотеизма.
в) Типы монотеизма. — Политеизм не мог бы существовать вообще, если бы он не включал в себя элементы монотеизма. Однако во всех типах политеизма элемент конкретности в идее Бога превалирует над элементом предельности. В монотеизме же все наоборот. Божественные силы политеизма подчинены высшей божественной силе. Но поскольку тут не существует абсолютного политеизма, то не существует и абсолютного монотеизма. Элемент конкретности в идее Бога не может быть разрушен.
Монархический монотеизм находится на границе между политеизмом и монотеизмом. Бог-монарх управляет иерархией низших богов и богоподобных сущих. Он представляет собой силу и ценность·всей иерархии. Его конец был бы концом и всех тех, кем он правит. Конфликты между богами подавляются его силой; он определяет порядок ценностей. Следовательно, он без труда может быть отождествлен с предельным в бытии и ценности (а именно это и сделали, например, стоики, отождествив Зевса с онтологически предельным). С другой стороны, верховный бог не может считать себя в безопасности от нападок других божественных сил. Как и всякому монарху, ему грозит революция или вторжение извне. Монархический монотеизм слишком тесно связан с политеизмом для того, чтобы от него освободиться. И тем не менее элементы монархического монотеизма имеются не только во многих нехристианских религиях, но даже и в самом христианстве. «Господь сил», о котором так часто говорится в Ветхом Завете и в христианской литургике, - это монарх, который

правит небесными сущими, ангелами и духами. Несколько раз на протяжении христианской истории некоторые члены этих воинств становились опасными для самовластия всевышнего Бога"· й6'.
Второй тип монотеизма — монотеизм мистический. Мистический монотеизм трансцендирует как все сферы бытия и ценности, так и их
221

божественных представителей — трансцендирует в пользу божественного основания и той бездны, из которой они возникают и в которой они исчезают. Все конфликты между богами, между божественным и демоническим, между богами и вещами преодолеваются в том предельном, которое трансцендирует все это. Элемент предельности поглощает элемент конкретности. Онтологическая структура с теми ее полярностями, которые приложимы к богам во всех формах политеизма, недействительна в отношении трансцендентного Единого - начала мистического монотеизма. Империализм мифологических богов рушится, и ничто конечное уже не может предъявлять демонических претензий. Сила бытия в его полноте и вся сумма смыслов и ценностей видится без всяких различий и конфликтов в основании бытия и смысла, в источнике всех ценностей.
Но даже и самое радикальное отрицание элемента конкретности в идее Бога не способно воспрепятствовать поиску конкретности. Мистический монотеизм не исключает тех божественных сил, в которых временно воплощается предельное. А боги, стоит их только принять, могут и вернуть себе утраченную значимость, а особенно для тех людей, которые не способны овладевать предельным в его чистоте и абстрагированное™ от всего конкретного. История мистического монотеизма в Индии и в Европе показала, что он «широко открыт» для политеизма и что он без труда подавляется тем политеизмом, который распространен в массах.
Монотеизм способен радикально сопротивляться политеизму только в той форме исключающего монотеизма, которая создана благодаря возведению конкретного бога в ранг предельного и универсального, что не сопровождается ни утратой его конкретности, ни утверждением демонического притязания. Такая возможность противоречит любому упованию, которое может быть выведено из истории религии. Она является результатом поразительной констелляции объективных и субъективных факторов в истории Израиля (а в профетическом ответвлении его религии — особенно). Выражаясь теологически, исключающий монотеизм принадлежит к окончательному откровению, поскольку он является прямой подготовкой к последнему.
Бог Израиля — это тот конкретный Бог, который вывел свой народ из Египта; это «Бог Авраама, Исаака и Иакова». Но в то же время он претендует и на то, чтобы быть тем Богом, который судит богов народов — тем Богом, перед которым народы мира «как капля в ковше». Этот Бог, который одновременно и конкретен, и абсолютен, - это «Бог-ревнитель»; он не может терпеть ничьего божественного притязания, кроме собственного. Разумеется, подобное притязание могло бы быть тем, которое мы назвали «демоническим», то есть притязанием чего-либо обусловленного на безусловность. Но Бог Израиля не таков. Яхве не претендует на универсальность во имя частного качества или во имя своего народа и его частных качеств. Его претензия не империалистична, поскольку провозглашается она во имя того принципа, который подразумевает предельность и универсальность, — во имя принципа справедливости. Отношение Бога Израиля к его народу основано на соглашении. Соглашение требует справедливости, то есть исполнения Заповедей, а нарушение справедливости угрожает отторжением и разрушением. Это означает, что
222

Бог независим и от своего народа, и от собственной индивидуальной природы. Если его народ нарушает соглашение, оно все равно остается в силе. Бог доказывает свою универсальность тем, что губит свой народ во имя тех принципов, которые действительны для всех народов - во имя принципов справедливости. Это подрывает основу политеизма. Это разрушает демонические импликации идеи Бога и остается тем критическим стражем, который защищает священное от искушений носителей священного притязать на собственную абсолютность. Протестантский принцип является восстановленным профетическим принципом, который существует как заслон против самоабсолютизирующей и, следовательно, демонически искаженной церкви. Как пророки, так и реформаторы провозглашали радикальные импликации исключающего монотеизма.

Подобно Богу мистического монотеизма, Бог исключающего монотеизма подвергается опасности утратить элемент конкретности в идее Бога. Его предельность и универсальность нацелены на то, чтобы поглотить его характер как «живого Бога». Личностные черты в его образе устраняются как проявления того антропоморфизма, который противоречит его предельности, а исторические черты его характера предаются забвению как те акцидентальные факторы, которые противоречат его универсальности. Он может быть слит с Богом мистического монотеизма или с преобразованием этого Бога в философский абсолют. Но одного произойти никак не может: не может быть возврата к политеизму. Если мистический монотеизм и его философские трансформации включают в себя все конечное, поскольку они были созданы путем возвышения надо всем конечным, то исключающий монотеизм исключает все то конечное, против демонических притязаний которого он восставал. И все-таки исключающий монотеизм нуждается в том, чтобы элемент конкретности в предельной заботе человека был выражен. Это и ставит тринитарную проблему.

Тринитарный монотеизм — это не вопрос о числе «три». За ним стоит стремление охарактеризовать Бога качественно, а не количественно. Это — попытка говорить о Боге живом, о том Боге, в котором соединены предельное и конкретное. Само по себе число «три» специфического значения не имеет, хотя оно и стоит ближе к адекватному описанию жизненных процессов. Даже и в истории христианского учения о Троице отмечались колебания как между тринитарным и бинитарным акцентами (спор о статусе Святого Духа), так и между троичностью и четверичное -тью (вопрос об отношении Бога Отца к общей божественной субстанции трех лиц). Тринитарная проблема не имеет ничего общего с трюкаческим вопросом о том, каким образом один может быть тремя, а три - одним. Ответом на этот вопрос служит каждый жизненный процесс. Тринитарная проблема - это проблема единства предельности и конкретности в Боге живом. Тринитарный монотеизм — это конкретный монотеизм, утверждение Бога живого.

Тринитарная проблема неизменно сопутствует истории религии. Она осознается всяким типом монотеизма, дающего имплицитные или эксплицитные ответы. В монархическом монотеизме верховный бог проявляет свою конкретность через множество воплощений, через ниспослание низших божеств и через рождение полубогов. Все это не парадоксально,
223

поскольку верховные боги монархического монотеизма не предельны. В yi некоторых случаях монархический монотеизм даже достигает псевдотри- Ц нитарных формул: отец-божество, мать-божество и дитя-божество объе- Ц диняются в одном мифе и одном культе. Более глубокой подготовкой к Л подлинному тринитарному мышлению является соучастие бога в челове- 7 ческой судьбе, в страданиях и смерти вопреки предельности той силы, f которой он обладает и которой он побеждает вину и смерть. Это откры- | вает путь возникновению богов позднеантичных мистериальных культов, в которых бог, чья

предельность признана, становится для посвященных радикально конкретным. Эти культы оказали влияние на раннехристианскую церковь не только посредством их обрядовых форм, но еще и посредством предвосхищения той тринитарной проблемы, которая пришла в церковь через исключающий монотеизм-Мистический монотеизм, проводя разграничение между богом Брахмой и началом Брахмана, явился классическим выражением движения в сторону тринитарного монотеизма. Начало Брахмана представляет элемент предельного в наиболее радикальной форме, тогда как Брахма — это конкретный бог, объединенный с Шивой и Вишну в божественную триаду. Но и здесь число «три» не имеет значения. Центральным тут является отношение Брахмана-Атмана, абсолюта, к конкретным богам индуистской религии. Вопрос об онтологическом статусе Брахмы и других по отношению к Брахману, принципу само-бытия - это подлинно тринитарный вопрос, аналогичный вопросу Оригена об онтологическом статусе Логоса и Духа по отношению к бездне божественной природы. Однако между ними существует и решающее различие: присутствие в христианстве исключающего монотеизма.

В исключающем монотеизме абстрактная трансцендентность божественного получает дальнейшее развитие. Это не трансцендентность той бесконечной бездны, в которой исчезает все конкретное (как в мистическом монотеизме); скорее это трансцендентность того абсолютного повеления, которое лишает содержания все конкретные проявления божественного. Но поскольку заявляет свои права элемент конкретности, то возникают трисоставные по своему характеру опосредующие силы, которые и ставят тринитарную проблему. Первая группа этих посредников составлена из ипостазированных божественных качеств (таких, как Мудрость, Слово, Слава). Вторая группа составляется из ангелов — тех божественных посланцев, которые представляют особые божественные функции. И третье — это тот богочеловек, посредством которого Бог осуществляет историю, - Мессия. Во всех этих случаях тот Бог, который стал абсолютно трансцендентным и неприступным, становится теперь конкретным и присутствующим во времени и в пространстве. Важность этих «посредников» возрастает по мере того, как увеличивается расстояние между Богом и человеком. Чем большее значение они обретают, тем более острой и настоятельной становится тринитарная проблема. Когда первоначальные христиане назвали Иисуса из Назарета Мессией и отождествили его с божественным Логосом, тринитарная проблема стала центральной проблемой религиозного существования. Основной мотив и различные формы тринитарного монотеизма выявляют свою действенность в тринитарном догмате христианской церкви. Однако христианс-

224

кое решение основано на парадоксе о том, что Мессия, посредник между Богом и человеком, отождествлен с той индивидуальной человеческой жизнью, имя которой - Иисус из Назарета. С этим утверждением тринитарная проблема становится частью проблемы христологической.

г) Философские трансформации. - В нашем базовом постулате касательно отношения теологии и философии'2 мы установили следующее различие между религиозным и философским подходами: религия экзистенциально имеет дело со смыслом бытия; философия теоретически имеет дело со структурой бытия. Однако религия может выражать себя только через те онтологические элементы и категории, с которыми имеет дело философия, тогда как философия может обнаруживать структуру бытия только до той степени, до которой само-бытие выявляет себя в опыте существования. В основе своей это соотносится с идеей Бога, а некоторые фундаментальные утверждения касательно природы бытия имплицитно содержатся в различных видах символизации человеком предельной заботы, причем посредством философского анализа утверждения эти могут стать, а могут и не стать эксплицитными. Если философия делает их эксплицитными, то они отмечены

определенной аналогией с теми специальными типами идеи Бога, в которых они содержались. А если так, то их можно считать теоретическими трансформациями экзистенциальных воззрений на то, что заботит человека предельно. Если это верно, то теология может обходиться с этими утверждениями двояко. Она может обсуждать их философскую истинность на чисто философских основаниях, а может и бороться с ними как с выражениями предельной заботы на основаниях религиозных. В первом случае одни лишь философские аргументы действительны, а во втором случае одно лишь экзистенциальное свидетельство адекватно. Это имеющее фундаментальную апологетическую важность разграничение будет более подробно изучено нами впоследствии.

Как было показано в разделе о формальных критериях теологии13, опыт предельного подразумевает предельность бытия и смысла, заботящих человека безусловно, поскольку это детерминирует само бытие и смысл. Для философского подхода это предельное является само-быти-ем, esse ipsum— тем, за пределы чего мысль выйти не может, той силой бытия, в которой все соучаствует. Само-бытие - это необходимое понятие всякой философии — даже и для тех, кто его отвергает, ибо отвергают они его с помощью тех аргументов, которые позаимствованы из четкого понимания того, что это значит - обладать бытием. На основе этой диссоциации универсалий номинализм отвергает понятие универсальной силы бытия или понятие само-бытия. Однако номинализм не может избежать имплицитного утверждения о том, что природа бытия и познания признаются номиналистской эпистемологией. Если бытие радикально индивидуализировано, если ему не хватает всеобъемлющих структур и сущностей, то таков характер бытия, действительный для всего, что есть. Вопрос, следовательно, состоит не в том, можно ли говорить о само-бы-тии, но в том, какова его природа и как к нему можно когнитивно приблизиться.

Тот же аргумент действителен и тогда, когда опровергаются попытки некоторых представителей логического позитивизма изъять вопрос о бы-

S Зак. 3530
225

тии из философии и отдать его на откуп эмоции и поэтической выразительности. Логический позитивизм исходит из того, что, налагая запрет на философию и отрицая всех, за исключением некоторых, философов-предшественников, он основывается не на произвольных предпочтениях, но имеет fundamentum in re. Здесь присутствует скрытое допущение того, что само-бытие недоступно познанию за исключением тех его проявлений, которые открыты для научного анализа и верификации. Все прочее может быть открыто для некогнитивных функций сознания. Однако функции эти не могут обеспечивать знанием. Следовательно, бытию присущ такой характер, который делает логический позитивизм лучшим (или единственным) методом когнитивного подхода. Если бы логические позитивисты потрудились взглянуть на скрыто присущие им онтологические допущения с той же пристальностью, с какой они смотрят на «публичные» онтологии классических философов, то они бы уже не смогли отвергать вопрос о само-бытии.

Напряженность в идее Бога преобразована в фундаментальной философский вопрос о том, каким образом само-бытие, взятое в его абсолютном смысле, может объяснять относительности реальности. Сила бытия должна трансцендировать всякое соучаствующее в нем сущее. Именно этот мотив движет философскую мысль к абсолюту, к отрицанию всякого содержания, к сверхчисленному Единому, к чистому тождеству. С другой стороны, сила бытия — это сила всего, что есть в той мере, в какой оно есть. А этот мотив движет философскую мысль к плюралистическим принципам, к относительностным или процессуальным описаниям бытия, к идее различия. Двояконаправленное движение философской мысли от относительного к абстрактному и от абсолютного к относительному,

а также многочисленные попытки найти равновесие между этими двумя движениями детерминируют многие философские исследования на протяжении всей истории философии. Они представляют теоретическую трансформацию напряженности в идее Бога и в предельной заботе человека. В конечном счете именно эта напряженность является выражением базовой ситуации человека: человек конечен, хотя одновременно он и трансцендирует свою конечность.

В своей философской трансформации универсалистский тип политеизма предстает в виде монистического натурализма. «Бог или природа» (Deus sive natural' - таково выражение универсалистского ощущения всепроникающего присутствия божественного. Однако это такое выражение, в котором нуменозный характер универсалистской идеи Бога был заменен секулярным характером монистической идеи природы. И тем не менее сам факт того, что слова «Бог» и «природа» могут быть взаимозаменяемыми, обнаруживает религиозное основание монистического натурализма.

В своей философской трансформации мифологический тип политеизма предстает в виде плюралистического натурализма. Тот плюрализм предельных принципов, за который борется эта философия (существует ли он в форме философии жизни, в виде прагматизма или философии процесса), отвергает монистическую тенденцию как универсалистского политеизма, так и монистического натурализма. Это — натурализм, существующий параллельно тому факту, что боги мифологического типа

226

трансцендируют природу не радикально. Но это еще и тот натурализм, который открыт для случайного и для нового точно так же, как боги соответствующего типа действуют иррационально и создают новых божественных персонажей в бесконечной последовательности. Но раз мы уже убедились, что никакой абсолютный политеизм невозможен, то в равной мере невозможен и абсолютный плюрализм. Единство само-бытия и единство божественного тяготеют над философским сознанием столь же мощно, как тяготеют они над сознанием религиозным, подталкивая его к монистически и монотеистически предельному. Мир, который, как предполагалось, плюралистичен, един по крайней мере хотя бы в этом отношении — в том, что, несмотря на его плюралистические характеристики, он может быть воспринят в качестве мира, в качестве упорядоченного единства.

В своей философской трансформации дуалистический тип политеизма предстает в виде метафизического дуализма. Древнегреческое учение о материи (те on, или небытие), сопротивляющейся форме, устанавливает две онтологические предельности18', хотя вторая из них описывается как то, что лишено предельного онтологического статуса. То, что сопротивляется структуре бытия, не может быть лишено онтологической силы. Эта трансформация религиозного дуализма в древнегреческой философии соответствует трагической интерпретации существования в древнегреческом искусстве и поэзии. Современная философия осознанно или неосознанно зависит от того христианского учения о творении, в котором радикально отвергается религиозный дуализм. Однако дуалистический тип политеизма был преобразован в философию даже и в христианский период. Дуализм существует не между формой и материей, а между природой и свободой (кантианство), между иррациональной волей и рациональной идеей (Бёме, Шеллинг, Шопенгауэр), между «данным» и личностным (философский теизм) или между механистическим и творческим (Ницше, Бергсон, Бердяев). Мотивом, который стоит за каждым из этих дуализмов, является проблема зла. А это очевидный показатель того, что за этими метафизическими формами дуализма скрывается раскол в священном и в религиозном дуализме.

В своей философской трансформации монархический монотеизм предстает в виде градуалистической метафизики. Религиозная иерархия преобразована в иерархию сил бытия («Великая Цепь Бытия»). После того, как Платон написал свой «Пир», а Аристотель - свою «Метафизику», этот тип мышления оказал на западный мир многообразное влияние. Абсолют — это высшее в иерархии относительных степеней бытия (Плотин, Дионисий'9", схоласты). Чем ближе к абсолюту вещь или сфера реальности, тем больше бытия в ней воплощено. Бог - это высшее бытие. Термины «степени бытия», «больше бытия», «меньше бытия» обретают смысл только в том случае, если бытие — это не предикат экзистенциального суждения20', но скорее имеет значение «силы бытия». Монадология Лейбница — это выдающийся пример иерархического мышления в философии Нового времени. Степень сознательной перцепции детерминирует онтологический статус монады — начиная от низшей формы бытия вплоть до Бога как центральной монады. Романтическая натурфилософия применяет иерархический принцип к различным уровням природного и
227

духовного миров. Триумфом иерархического мышления было то, что со времен Гегеля философы-эволюционисты в своих схемах динамического развития стали использовать первоначально статичные степени бытия в качестве стандартов прогресса.

В своей философской трансформации мистический монотеизм предстает в виде идеалистического монизма. Соотнесенность универсалисти-ческого политеизма и мистического монотеизма повторена в соотнесенности натуралистического монизма и идеалистического монизма. Различие состоит в том, что в идеалистическом монизме единство бытия видится в его основании, в том базовом тождестве, в котором исчезает всякая множественность, тогда как в натуралистическом монизме предельным единством считается сам по себе процесс, включая все его многообразные формы. Можно было бы сказать, что натуралистический монизм никогда реально не достигает абсолюта, поскольку абсолют не может быть обнаружен в природе, тогда как идеалистический монизм никогда реально не достигает множественности, поскольку множественность не может быть выведена из чего-либо вне природы. В терминах философии религии обе формы монизма называются «пантеистическими». Слово «пантеист» стало «ярлыком» еретика наихудшего сорта. Ему стоило бы дать определение прежде, чем применять его агрессивно. Пантеизм не означает, никогда не означал и никогда не будет означать того, что все существующее - это Бог. Если Бог отождествляется с природой (deus sive natures), то здесь именуется Богом вовсе не совокупность природных объектов, но скорее созидательная сила и единство природы — та абсолютная субстанция, которая присутствует во всем. А если Бог отождествляется с абсолютом идеалистического монизма, то Богом именуется сущностная структура бытия, сущность всех сущностей. Пантеизм — это учение о том, что Бог является субстанцией или сущностью всех вещей, а вовсе не бессмысленное утверждение того, что Бог — это совокупность всех вещей. Пантеистический элемент в классическом учении о том, что Бог есть ipsum esse, само-бытие, так же необходим для христианского учения о Боге, как и мистический элемент божественного присутствия. Опасность, связанная с этими элементами мистицизма и пантеизма, преодолевается исключающим монотеизмом и его философскими аналогами.

В своей философской трансформации исключающий монотеизм предстает в виде метафизического реализма. Реализм стал символом чести в философии и теологии в той же мере, в какой идеализм стал символом бесчестия. Однако лишь немногие реалисты осознают тот факт, что пафос реализма предельно укоренен в том профетическом пафосе, который вырвал божественное из его «смешения» с реальным, тем самым высвободив реальное для того, чтобы оно было осмыслено само по себе. Причина, по которой реалистическая

философия не осознает своего религиозного основания, заключается в том, что, преобразовавшись в философию, исключающий монотеизм перестал быть теизмом как раз потому, что его Бог отделен от той реальности, с которой имеет дело философский реализм. Это не означает того, что Бог отрицается; просто он смещен на периферию реальности как некое пограничное понятие, как в деизме. Он исторгается из того реального, с которым должен иметь
228

дело человек, что и является самой эффективной формой актуального опровержения. Реализм не отрицает сферы тех сущностей, от которой отталкивается идеализм, но считает их всего лишь средствами для реалистического обращения с реальностью посредством мышления и действия. Реализм не приписывает им какой-либо силы бытия и, следовательно, лишает их силы судить реальное. Реализм неизбежно становится позитивизмом и прагматизмом в том случае, если он не переходит к диалектическому реализму - философскому аналогу тринитарного монотеизма.

В своей философской трансформации тринитарный монотеизм предстает в виде (как мы уже говорили) диалектического реализма. В некоторых аспектах всякое мышление диалектично. Оно движется через «да» и «нет» и снова «да». Мышление - это всегда диалог, происходит ли он между различными субъектами или же ведется в одном субъекте. Однако диалектический метод идет дальше. Он предполагает, что сама по себе реальность движется через «да» и «нет», через позитивное, негативное и опять позитивное. Диалектический метод пытается отразить движение реальности. Он является логическим выражением философии жизни, поскольку жизнь движется через самоутверждение, выходя из себя и к себе возвращаясь. Невозможно понять диалектический метод Гегеля, если не увидеть его корни в том исследовании «жизни», которое содержалось в его ранних произведениях - начиная от «Ранних теологических сочинений» и вплоть до «Феноменологии Духа». Диалектический реализм пытается объединить структурную единичность всего, что есть в абсолюте, с нерешенной и незавершенной множественностью реального. Он пытается показать, что конкретное присутствует в глубине предельного.

Эти краткие замечания предназначены для того, чтобы продемонстрировать тот факт, что и напряженность в предельной заботе человека, и те различные типы идеи Бога, в которых она выражена, являются неизменным основанием (видимым или скрытым) того способа, каким постигаются философские абсолюты. «Трансформация» не означает тех осознанных актов, посредством которых религиозные символы превращаются в философские понятия. Она означает то, что та открытость само-бытия, которая дана в базовом религиозном опыте, является основанием для философского овладения структурой бытия. Поскольку именно таков источник предельных философских понятий, то и объяснимо, почему они оказывали и все еще продолжают оказывать огромное влияние на развитие религиозных представлений о Боге (как подкрепляя их, так и опровергая), сказываясь как на религиозном опыте, так и на теологической концептуализации. Они образуют элемент истории религии потому, что их собственное основание — религиозное. К философским абсолютам теология должна относиться двояко: она должна и утверждать их теологическую действительность, что является философским вопросом, и искать их экзистенциальное значение, что является вопросом религиозным.
229

Б. Актуальность Бога
3. Бог как бытие

а) Бог как бытие и конечное бытие. - Бытие Бога - это само-бытие. Бытие Бога нельзя понимать в качестве существования какого-то сущего наряду с другими или над другими. Если Бог- сущее, то он подчинен категориям конечности, а особенно - времени и субстанции. Даже если его называют «высшим сущим» (в смысле «самым совершенным» и «самым могущественным»), то ситуация не меняется. Превосходная степень в применении к Богу становится степенью уменьшительной. Возвышая его над всеми прочими сущими, превосходная степень помещает его на один уровень с прочими. Многие теологи, применявшие термин «высшее сущее», имели в виду «лучшее». Актуально они описывали «высшее» как «абсолютное» - как то, что находится на качественно ином, в отличие от уровня любых сущих, уровне (даже и уровня высшего сущего). Когда высшему сущему приписываются неограниченная или безусловная сила и смысл, то оно перестает быть бытием и становится само-бытием. Многих ошибок в учениях о Боге, путаницы и апологетических слабостей можно было бы избежать, если бы Бог прежде всего понимался как самобытие или как основание бытия. «Сила бытия» — это еще один способ выражения того же самого с помощью метафоры. Еще со времен Платона было известно (хотя это зачастую и игнорировалось — особенно номиналистами и их современными последователями), что понятие бытия как бытия или само-бытия указывает на ту силу, которая внутренне присуща всему, на силу сопротивления небытию. Следовательно, вместо того чтобы говорить, что Бог — это прежде всего само-бытие, можно говорить о том, что Бог — это сила бытия во всем и надо всем, бесконечная сила бытия. Та теология, которая не осмеливается отождествить Бога с силой бытия (что было бы первым шагом к учению о Боге), скатывается к монархическому монотеизму, ибо если Бог - это не само-бытие, то, значит, он подчинен ему точно так же, как Зевс подчинен року древнегреческой религии. Структура само-бытия — это и есть его рок в той же мере, в какой она является роком и всех остальных сущих. Но Бог - это его собственный рок; он «сам по себе»; он обладает «из-себя-бытием», И это может быть сказано о нем лишь в том случае, если он является силой бытия, если он является само-бытием.

Бог как само-бытие находится вне противоположности эссенциально-го и экзистенциального бытия. Мы уже говорили о переходе бытия в существование, что включает возможность того, что бытие может вступить с собой в противоречие и себя утратить. Этот переход для само-бытия исключен (он может существовать разве что в терминах хронологического парадокса), поскольку само-бытие не соучаствует в небытии. И в этом оно противоположно всякому бытию. Как это подчеркивалось в классической теологии, Бог находится вне сущности и существования. Логически говоря, само-бытие «предшествует» тому расколу, который характеризует конечное бытие; оно этому расколу «априорно».

230

Именно поэтому говорить о Боге как об универсальной сущности так же ошибочно, как и говорить о нем как о существующем. Если Бога понимать как универсальную сущность, как форму всех форм, то тогда он отождествляется с единством и совокупностью конечных потенциально-стей, однако тогда он перестанет быть силой основания во всех них и, следовательно, перестанет трансцендировать их. Он излкл всю свою созидательную силу в систему форм и он привязан к этим формам. Именно таков смысл пантеизма.

С другой стороны, огромные трудности сопряжены с попыткой говорить о Боге как о существующем. Чтобы сохранить ту истину, что Бог находится вне сущности и существования, но в то же время приводить доказательства существования Бога, Фома Аквинский вынужден был разграничить два вида божественного существования, отделив то существование, которое тождественно сущности, оттого существования, которое сущности не тождественно. Но ведь такое существование Бога, которое не составляет единства с его

сущностью, является противоречием в терминах. Оно делает Бога таким сущим, существование которого не осуществляет его сущностных потенциальностей; бытие и еще-не-бытие так же «перемешаны» в нем, как перемешаны они во всем конечном. Бог перестает быть Богом, основанием бытия и смысла. Однако реально произошло то, что Фома Аквинский объединил тут две различные традиции - с одной стороны, традицию Августина, согласно которой божественное существование включено в божественную· сущность, и, с другой стороны, традицию Аристотеля, согласно которой существование Бога выводится из существования мира, что затем приводит к утверждению (это уже второй шаг), будто его существование тождественно его сущности. А если так, то вопрос о существовании Бога невозможно задать. Но на него же невозможно и ответить. Если его задавать, то это будет вопрос о том, что по самой своей природе выше существования, а следовательно, ответ (будь он положительным или отрицательным) будет содержать имплицитное отрицание природы Бога. Столь же атеистично утверждать существование Бога, как отрицать его. Бог - это само-бытие, а не бытие. Встав на эту точку зрения, можно будет сделать первый шаг в направлении решения той проблемы, которая обычно обсуждалась в виде вопроса об имманентности и трансцендентности Бога. В качестве силы бытия Бог трансцендирует всякое сущее и даже совокупность сущих, то есть мир. Само-бытие находится вне конечности и бесконечности; в противном случае оно было бы обусловлено чем-то иным, нежели оно само, а реальная сила бытия находилась бы как вне и его самого, так и того, что его обусловило. Само-бытие бесконечно трансцендирует всякое конечное сущее. И здесь нет пропорции или градации между конечным и бесконечным. Здесь есть абсолютный разрыв, бесконечный «прыжок». Но, с другой стороны, все конечное соучаствует в само-бытии и в его бесконечности. В противном случае оно не обладало бы силой бытия. Оно было бы или поглощено небытием, или никогда не «выплыло» бы из небытия. Это двойственное отношение всех сущих к само-бытию придает само-бытию двойственный характер. Называя его созидательным, мы указываем на тот факт, что все соучаствует в бесконечной силе бытия. Называя его таким бы-
231

тием, которому присущ характер «бездны», мы указываем на тот факт, что все соучаствует в силе бытия конечным образом, что все сущие бесконечно трансцендированы их созидательным основанием.

Человек привязан к категориям конечности. Он использует две категории отношения — причинность и субстанцию - для того, чтобы выразить отношение само-бытия к конечным сущим. Понятие «основание» можно истолковать двояко — и как причину конечных сущих, и как их субстанцию. Первое толкование было разработано Лейбницем в русле то-мистской традиции, а второе — Спинозой в русле традиции мистической. Однако оба варианта оказываются невозможными. Спиноза утверждает натуралистический пантеизм в противоположность тому идеалистическому типу пантеизма, который отождествляет Бога с универсальной сущностью бытия, отрицает конечную свободу и тем самым отрицает свободу Бога. По необходимости Бог погружается в конечные сущие, а их бытие становится его бытием. Здесь еще раз следует подчеркнуть, что пантеизм не утверждает, будто Бог — это все. Он утверждает то, что Бог является субстанцией всего и что ни в чем конечном не существует субстанциальной независимости и свободы.

Именно поэтому христианство, утверждающее конечную свободу в человеке и спонтанность во внечеловеческой сфере, отвергло категорию субстанции в пользу категории причинности, стремясь выразить отношение силы бытия к тем сущим, которые в нем соучаствуют. Может показаться, что причинность и делает мир зависимым от Бога, и в то же время отделяет Бога от мира таким образом, каким причина оказывается отделенной от следствия. Однако

категория причинности не может всего восполнить, поскольку причина и действие не разделены, но заключены друг в друге и образуют такие ряды, которые бесконечны в обоих направлениях. То, что в одной точке этого ряда является причиной, в другой его точке является следствием, и наоборот. Бог в качестве причины вовлекается в эти ряды, что выводит за собственные пределы даже и его. Чтобы «отцепить» божественную причину от череды причин и следствий, ее назвали первопричиной, абсолютным началом. А это значит, что категория причинности отвергается как раз тогда, когда она используется. Иначе говоря, причинность использовалась не как категория, а как символ. Если именно так поступать и именно так это понимать, то это различие между субстанцией и причинностью исчезает, поскольку если Бог является причиной всей череды причин и следствий, то он является и той субстанцией, которая лежит в основе всего процесса становления. Но эта «основа» не имеет характера той субстанции, которая является основой ее акциденций и полностью ими выражается. Именно в этом субстанция и акциденция и сохраняют свою свободу. Другими словами, субстанция — это не категория, а символ. А если воспринимать ее символически, то различия между «первопричиной» (prima causa) и последней субстанцией (ultima substantia) нет. Оба термина означают то, что с помощью менее опосредованного символического термина может быть названо «созидательным и обладающим характером «бездны» основанием бытия». В этом термине преодолены как натуралистический пантеизм, основанный на категории субстанции, так и рационалистический теизм, основанный на категории причинности.
232

Поскольку Бог является основанием бытия, является он и основанием структуры бытия. Он этой структуре не подчинен, но структура имеет в нем основание. Он есть эта структура, и невозможно говорить о нем иначе, как в терминах этой структуры. Когнитивное приближение к Богу должно осуществляться через структурные элементы само-бытия. Эти элементы делают его Богом живым — тем Богом, который может быть конкретной заботой человека. Они дают нам возможность использовать те символы, которые (и мы в этом уверены) указывают на основание реальности.
б) Бог как бытие и богопознание. — Положение о том, что Бог есть самобытие, - это положение несимволическое. Оно не указывает за собственные пределы. Оно означает только то, о чем говорит прямо и в собственном смысле; если мы говорим об актуальности Бога, то прежде всего мы утверждаем, что он не является Богом в том случае, если он не является само-бытием. Другие утверждения о Боге могут быть сделаны теологически только на этой основе. Конечно, религиозные утверждения не требуют такого рода основы по отношению к тому, что в них говорится о Боге;
основа имплицитно присутствует в каждой религиозной мысли о Боге. А теологи должны сделать эксплицитным то, что в религиозном мышлении и выражении содержится имплицитно. А для того чтобы это сделать, они должны начинать с того наиболее абстрактного и совершенно несимволического положения, которое только возможно, то есть с положения о том, что Бог есть само-бытие или абсолют.
Однако после того, как мы это скажем, уже невозможно сказать о Боге как о Боге ничего такого, что не было бы символическим. Как мы уже видели, Бог как само-бытие является основанием онтологической структуры бытия, не будучи подчинен этой структуре сам. Он есть структура, то есть он обладает силой детерминировать структуру всего того, что обладает бытием. Следовательно, если о Боге будет сказано что-либо помимо этого простого утверждения, то это уже не будет прямым и собственным положением, уже не будем понятием. Оно будет косвенным, указывая на нечто помимо себя самого. Одним словом, оно будет символическим.

Общий характер символа уже был описан. Особое внимание следует обратить на то, что символ и знак различны; если знак необязательно соотносится с тем, на что он указывает, то символ соучаствует в той реальности, которую он собой заменяет. Знак может быть произвольно заменен в соответствии с требованиями целесообразности, тогда как символ вырастает и умирает в корреляции и с тем, что он символизирует, и с теми личностями, которые воспринимают его как символ. А если так, то религиозный символ (символ, указывающий на божественное) может быть истинным символом только в том случае, если он соучаствует в той силе божественного, на которую он указывает.

Не может быть сомнения в том, что любое конкретное утверждение о Боге должно быть символическим, поскольку конкретным утверждением является такое, которое использует сегмент конечного опыта для того, чтобы что-то сказать о нем. Оно трансцендирует содержание этого сегмента, хотя оно его в себя еще и включает. Тот сегмент конечной реальности, который становится средством конкретного утверждения о

233

Боге, одновременно как утверждается, так и отрицается. Он становится символом, поскольку символическим является такое выражение, собственный смысл которого отрицается тем, на что оно указывает. Но он этим также и утверждается, и это утверждение дает символическому выражению адекватное основание для того, чтобы указывать на что-то вне себя.

Теперь мы должны рассмотреть ключевой вопрос: «Может ли сегмент конечной реальности стать основанием, для утверждения о том, что бесконечно?» Ответ на этот вопрос будет положительным и потому, что бесконечное является само-бытием, и потому, что все сущее соучаствует в само-бытии. Analogia entis не является собственностью той сомнительной естественной теологии, которая пытается обрести знание о Боге посредством тех умозаключений о бесконечном, которые выводятся из конечного. Analogia entis дает нам лишь оправдание для того, чтобы вообще говорить о Боге. Она основана на том факте, что Бога следует понимать как само-бытие.

Истинность религиозного символа не имеет ничего общего с истинностью тех эмпирических утверждений, которые в нем заключены, будь они физическими, психологическими или историческими. Религиозный символ обладает некоей истинностью только в том случае, если он адекватно выражает ту корреляцию откровения, в которой находится та или иная личность. Религиозный символ истинен в том случае, если он адекватно выражает корреляцию той или иной личности с окончательным откровением. Религиозный символ может отмереть только в том случае, если отомрет та корреляция, адекватным выражением которой он является. Это происходит всякий раз, когда ситуация откровения изменяется и прежние символы устаревают. История религии вплоть до наших дней полна тех мертвых символов, которые были убиты не научной критикой предполагаемых суеверий, но именно религиозной критикой религии. Суждение о том, что религиозный символ истинен, тождественно суждению о том, что истинно то откровение, адекватным выражением которого он является. Следует всегда иметь в виду этот двойственный смысл истинности символа. Символ обладает истиной: он адекватен тому откровению, которое выражает. Символ является истиной: он является выражением истинного откровения.

Теология как таковая не имеет ни обязанности, ни силы подтверждать или отрицать религиозные символы. Ее задача состоит в их интерпретации соответственно теологическим принципам и методам. Однако в процессе интерпретации могут произойти две вещи: и теология может обнаружить противоречия между символами в пределах теологического круга, и теология может говорить не только как теология, но еще и как религия. В первом случае теология может указывать на те религиозные опасности и на те теологические

заблуждения, которыми чревато употребление некоторых символов; во втором случае теология может стать пророчеством и в этой своей роли способствовать изменению ситуации откровения.
Религиозные символы обоюдонаправленны. Они направлены как к тому бесконечному, которое они символизируют, так и к тому конечному, посредством которого они его символизируют. Они вынуждают бес-
234

конечное опуститься до уровня конечного и вынуждают конечное подняться до уровня бесконечного. Они открывают божественное для человеческого и человеческое для божественного. Если, например, Бог обозначается символом «Отец», то он низводится до уровня человеческих отношений отца и ребенка. Но одновременно эти же человеческие отношения освящаются и становятся образцом божественно-человеческих отношений. Если «Отец» используется в качестве символа Бога, то отцовство рассматривается в его теономной, сакраментальной глубине. Невозможно произвольно «изготовить» религиозный символ из сегмента секулярной реальности. Даже и коллективное бессознательное, этот великий источник символов, не в состоянии сделать это. Если сегмент реальности используется в качестве символа Бога, то та сфера реальности, из которой этот символ берется, так сказать, «возвышается» до уровня священного. Теперь она уже не секулярна. Она теономна. Если Бог назван «царем», то в этом случае что-то говорится не только о Боге, но еще и о священном характере царствования. Если дело Бога названо «соединяющим» или «исцеляющим», то в этом случае не только нечто говорится о Боге, но еще и подчеркивается теономный характер всякого исцеления. Если самопроявление Бога названо «словом», то этим не только символизировано отношение Бога к человеку, но еще и подчеркнута священность всех слов как выразителей духа. Список можно было бы и продолжить. А если так, то нет ничего удивительного в том, что из секулярной культуры исчезли как символы Бога, так и теономный характер того материала, из которого берутся символы.
И последнее наше предостережение связано с тем, что для многих людей сам термин «символический» имеет коннотацию нереального. Отчасти это является результатом смешения между знаком и символом, а отчасти это обязано отождествлению реальности с эмпирической реальностью, со всей сферой объективных вещей и событий. Обе причины были эксплицитно или имплицитно исключены еще в предыдущих главах. Но одна причина все-таки остается: это тот факт, что представители некоторых теологических движений (таких, как протестантское гегельянство и католический модернизм) интерпретировали религиозный язык символически для того, чтобы растворить его реалистический смысл и ослабить его серьезность, его силу, его духовное влияние. Это не было целью тех классических очерков о «божественных именах»2", авторы которых решительно настаивали на символическом характере всех утверждений о Боге и разъясняли это в религиозных терминах; это и не вытекало из подобных очерков. Их намерением и результатом было то, чтобы придать Богу и всем его отношениям к человеку больше реальности и больше силы, чем могло бы ему придать несимволическое (и, следовательно, легко становящееся суеверным) их истолкование. В этом смысле символическая интерпретация уместна и необходима; она скорее усиливает, чем ослабляет реальность и силу религиозного языка, чем и выполняет весьма важную функцию.
235

4. Бог как «Бог живой»
а) Бог как сущий и как живой. — Жизнь — это такой процесс, в котором потенциальное бытие становится актуальным. Это — актуализация структурных элементов бытия в их

единстве и в их напряженности. Эти элементы движутся, сближаясь и расходясь, во всяком жизненном процессе; они одновременно и разделяются, и воссоединяются. Жизнь прекращается в момент отделения без единения или единения без отделения. Как полное тождество, так и полное разделение отрицают жизнь. Если мы называем Бога «Богом живым», то мы отрицаем то, что он представляет собой чистое тождество бытия как бытия. Но мы также отрицаем и то, что существует безусловное отделение бытия от бытия в нем. Мы утверждаем, что Бог - это такой вечный процесс, в котором отделение устанавливается и преодолевается воссоединением. И в этом смысле Бог живет. Библия (а в особенности Ветхий Завет) почти ни о чем не говорит с такой настойчивостью, как о той истине, что Бог — это Бог живой. Большинство-так называемых антропоморфизмов библейского образа Бога являются выражениями его характера как живого. Его поступки, его страсти, его напоминания и предостережения, его страдания и радости, его личные отношения и планы - все это делает его Богом живым и отличает его от чистого абсолюта, от само-бытия.
Жизнь - это актуальность бытия или, точнее сказать, такой процесс, в котором потенциальное бытие становится бытием актуальным. Однако в Боге как таковом не существует различия между потенциальностью и актуальностью. Следовательно, мы не можем говорить о Боге как о живом в собственном или несимволическом смысле слова «жизнь». Мы должны говорить о Боге как о живом в символических терминах. Ведь всякий истинный символ соучаствует в той реальности, которую он символизирует. Бог живет постольку, поскольку он является основанием жизни14. Антропоморфические символы адекватны для того, чтобы говорить о Боге религиозно. Только таким образом он и может быть для человека Богом живым. Однако даже и в самой примитивной интуиции божественного должно было бы присутствовать (и обычно присутствует) такое ощущение, что в божественных именах есть та тайна, которая делает их несобственными, самотрансцендирующими, символическими. Религиозное воспитание могло бы это ощущение углубить, не лишив при этом божественных имен их реальности и силы. Одно из самых удивительных качеств пророческих речений Ветхого Завета заключено в том, что, с одной стороны, они всегда конкретны и антропоморфичны, но, с другой стороны, они сохраняют тайну божественного основания. В них никогда не идет речи о бытии как бытии или абсолюте как абсолюте, но тем не менее Бог никогда и не предстает в них сущим наряду с другими сущими, не превращается в нечто обусловленное чем-то иным, что тоже, в свою очередь, обусловлено. Нет ничего более неадекватного и неприятного, чем пытаться перевести конкретные символы Библии в менее конкретные и менее сильные символы. Теологии не следовало бы ослаблять конкретные символы, однако она обязана и анализировать, и интерпретировать их в абстрактных онтологических терминах. Нет ничего более неадекватного и сбивающего с толку, чем пытаться ограничить
236

теологическую деятельность теми полуабстрактными, полуконкретными терминами, которые не имеют отношения ни к экзистенциальной интуиции, ни к когнитивному анализу. Онтологическая структура бытия «поставляет» материал для тех символов, которые указывают на божественную жизнь. И все-таки это не значит, что учение о Боге может быть выведено из онтологической системы. Характер божественной жизни проявляет себя в откровении. Теология может лишь объяснить и систематизировать в теологических терминах экзистенциальное знание об откровении, интепретируя символическое значение онтологических элементов и категорий.
В то время как символическая сила категорий проявляется в отношении Бога к творению, элементы дают символическое выражение природе самой по себе божественной жизни. Полярный характер онтологических элементов коренится в божественной жизни, однако божественная жизнь этой полярности не подчинена. В божественной жизни всякий

онтологический элемент включает в себя полярный ему элемент полностью — без напряженности и без угрозы распада, поскольку Бог — это само-бытие. Однако существует различие между первым и вторым элементами в каждой полярности в отношении их силы символизировать божественную жизнь. Элементы индивидуализации, динамики и свободы представляют «самостную» или субъектную сторону базисной онтологической структуры в пределах той полярности, которой они принадлежат. Элементы соучастия, формы и судьбы представляют мир или объектную сторону базисной онтологической структуры в пределах той полярности, которой они принадлежат. Обе стороны укоренены в божественной жизни. Однако первая сторона детерминирует то экзистенциальное отношение между Богом и человеком, которое является источником всякой символизации. Человек — это то «я», которое обладает миром. В качестве «я» он является и индивидуальной личностью, которая соучаствует универсально, и динамическим самотрансцендирующим агентом в рамках особой и всеобщей формы, и той свободой, которая имеет собственную судьбу и которая соучаствует во всеобщей судьбе. Следовательно, человек символизирует то, что является его предельной заботой, в терминах, взятых из его собственного бытия. Из субъектной стороны полярностей он берет (или, точнее, воспринимает) тот материал, которым он символизирует божественную жизнь. Он видит божественную жизнь как личностную, динамичную и свободную. И видеть ее иной он не может, поскольку Бог является предельной заботой человека и, следовательно, находится в аналогии с тем, чем является сам человек. Однако религиозное сознание (теологически говоря, человек в корреляции откровения) всегда имплицитно (если не эксплицитно) осознает то, что другая сторона полярностей тоже полностью присутствует в той стороне, которую он использует в качестве символического материала. Бог назван личностью, но личностью он является не в конечном разделении, а в абсолютном и безусловном соучастии во всем. Бог назван динамическим, но он динамичен не в напряженности с формой, а в абсолютном и безусловном единстве с формой, и потому его самотрансцендирование никогда не находится в напряжении с его самосохранением, так что он всегда остается Богом. Бог назван «свободным», но он свободен не в произволе, а в
237

абсолютной и безусловной тождественности со своей судьбой, и потому он сам является собственной судьбой, так что сущностные структуры бытия не чужды его свободе, но являются актуальностью его свободы. Таким образом, хотя символы для обозначения божественной жизни и берутся из конкретной ситуации отношения человека к Богу, однако они подразумевают ту предельность Бога, в которой полярности бытия исчезают в основании бытия, в само-бытии.

Базисная онтологическая структура «я-мир» трансцендирована в божественной жизни так, что она не предоставила при этом символического материала. Бог не может быть назван «я», поскольку понятие «я» подразумевает отделенность от всего того и контраст всему тому, что не есть «я». Бог не может быть назван миром даже и посредством импликации. И «я», и «мир» коренятся в божественной жизни, но стать ее символами они не могут. Однако же элементы, которые составляют базисную онтологическую структуру, символами стать могут, поскольку говорят они не о видах бытия («я» и мир), но о тех качествах бытия, которые действительны в их собственном смысле тогда, когда они прилагаются ко всем сущим, и которые действительны в их символическом смысле тогда, когда они прилагаются к само-бытию.

б) Божественная жизнь и онтологические элементы. — Символы, предоставляемые онтологическими элементами, создают для учения о Боге множество проблем. В каждом особом случае необходимо разграничивать собственный смысл понятий и их символический смысл. Но в равной степени необходимо и уравновесить одну сторону онтологической

полярности другой, при этом не ослаблив символической силы ни с одной из них. История теологической мысли является непрерывным подтверждением трудности, созидательности и опасности этой ситуации. Это будет очевидно в том случае, если мы примем во внимание символическую силу полярности индивидуализации и соучастия. Символ «личностный Бог» абсолютно фундаментален, поскольку экзистенциальное отношение — это отношение «лицом к лицу». Человек не может быть предельно озабочен чем-то меньшим, нежели личностное, но поскольку личность (persona, prosopon) включает в себя индивидуальность, то возникает вопрос, в каком смысле Бог может быть назван индивидом. Имеет ли смысл называть его «абсолютным индивидом»? Ответ должен звучать так: это имеет смысл лишь в том смысле, что он может быть назван «абсолютным участником». Один термин нельзя употреблять без другого. Это может означать только то, что как индивидуализация, так и соучастие коренятся в основании божественной жизни и что Бог как равно «близок» тому и другому, так в то же время и трансцендирует то и другое.

Из этого следует, что разрешением этих трудностей является словосочетание «личностный Бог». «Личностный Бог» не означает того, что Бог является личностью. Это означает то, что Бог является основанием всего личностного и что он несет в себе онтологическую силу личности. Он не является личностью, но не является он и чем-то меньшим, чем личностное. Не следует забывать, что классическая теология пользовалась словом persona для обозначения ипостасей Троицы, но не самого Бога. Бог стал «личностью» только в XIX столетии в связи с Кантовым отделением природы, управляемой физическим законом, от личности, управляемой

238

Т

законом нравственным. Обычный теизм обратил Бога в небесную, полностью совершенную личность, пребывающую над миром и над человечеством. Протест атеизма против такого рода высшей личности справедлив. И ее существование отнюдь не очевидно, поскольку она не является предметом предельной заботы. Бог без универсального соучастия - это не Бог. «Личностный Бог» — сбивающий с толку символ.

Бог является началом соучастия в той же мере, в какой он является и началом индивидуализации. Божественная жизнь соучаствует в каждой жизни в качестве ее основания и цели. Бог соучаствует во всем том, что есть; он находится с ним в общении; он разделяет его судьбу. Разумеется, такого рода положения в высшей степени символичны. Они могут обладать той неудачной логической импликацией, согласно которой существует нечто такое помимо Бога, в чем он соучаствует извне. Однако же божественное соучастие творит то, в чем оно соучаствует. Платон использует слово parousia для обозначения присутствия сущностей во временном существовании. Впоследствии это слово стало обозначением предваряющего и окончательного присутствия трансцендентного Христа в церкви и в мире. Par-ousia означает «быть благодаря чему-то», «быть с чем-то», но быть на основе отсутствия, отделения. Равным образом и соучастие Бога не является присутствием во времени или пространстве. Оно понимается не категорически, но символически. Это и есть парусия, «быть с чем-то» из того, что не присутствует ни здесь, ни там. Применительно к Богу соучастие и приобщение не менее символичны, нежели индивидуализация и личность. Если активное религиозное общение между Богом и человеком зависит от символа личностного Бога, то символ универсального соучастия выражает пассивный опыт божественной парусии в терминах божественного вездесущия.

Полярность динамики и формы создает материальную основу для группы таких символов, которые центральны для любого современного учения о Боге. Потенциальность, витальность

и самотрансцендирование выявлены в термине «динамика», тогда как термин «форма» объемлет собой актуальность, интенциональность и самосохранение.
Потенциальность и актуальность представлены в классической теологии в известной формуле, согласно которой Бог — это чистый акт (actus purus), чистая форма, в которой все потенциальное актуально и которая является вечной самоинтуицией божественной полноты (pleroma). В этой формуле динамическая сторона полярности динамики и формы поглощена стороной формальной. Чистая актуальность (то есть такая актуальность, которая свободна от всякого элемента потенциальности) является фиксированным результатом; она лишена жизни. Жизнь включает в себя разделенность потенциальности и актуальности. Природа жизни -это актуализация, а не актуальность. Бог, который есть чистый акт (actus purus), — это не Бог живой. Интересно, что даже те теологи, которые использовали понятие actus purus, обычно говорили о Боге посредством динамических символов Ветхого Завета и христианского опыта. Это подвигало некоторых мыслителей (отчасти под влиянием Лютеровой динамической концепции Бога и отчасти под воздействием проблемы греха) делать особый упор на динамику в Боге и оставлять без внимания стабилизацию динамики в чистой актуальности. Они пытались разделить эти
239

два элемента в Боге и утверждали, что в той мере, в какой Бог есть Бог живой, эти два элемента должны оставаться в напряженности. Как бы этот первый элемент ни именовался - Ungrund (бездна), «природа в Боге» (Бёме), «первая потенция» (Шеллинг), «воля» (Шопенгауэр), «данное» в * Боге (Брайтмен), меоническая свобода (Бердяев) или «случайное» (Хар-тсхорн22*), — во всех этих случаях он выражает собой то, что мы назвали «динамикой», представляя попытку предотвратить то, чтобы динамика в Боге была преобразована в чистую актуальность.
Теологическая критика этих попыток не представляет трудностей в том случае, если понятия берутся в их собственном смысле, поскольку тогда они делают Бога конечным, зависимым от рока или той акциденции, которая не есть он сам. Конечный Бог, если брать это выражение буквально, - это конечный бог, политеистический бог. Однако интерпретировать эти понятия следовало бы совсем не так. Они символически указывают на то качество божественной жизни, которое аналогично тому, что в онтологической структуре являет себя как динамика. Божественная созидательность, соучастие Бога в истории, его способность нисходить к людям — все это основано на этом динамическом элементе. Он включает в себя то «еще не», которое тем не менее всегда уравновешено «уже» в божественной жизни. Это и не то абсолютное «еще не», которое сделало бы его божественно-демонической силой, и не то «уже», которое является абсолютным «уже». Оно может быть выражено и в виде негативного элемента в основании бытия, который в качестве негативного преодолевается в процессе само-бытия. Динамический элемент как таковой является основой негативного элемента в творении, где он не преодолевается, но эффективен в качестве угрозы и потенциального распада.
Эти утверждения включают в себя отрицание несимволического, онтологического учения о Боге как о становлении. Если мы скажем, что бытие актуально в качестве жизни, то тем самым элемент самотрансцен-дирования будет явно и подчеркнуто включен. Однако включен он в качестве символического элемента в равновесии с формой. Бытие не уравновешено становлением. Бытие включает в себя становление и покой -становление как импликацию динамики и покой как импликацию формы. Если мы говорим, что Бог — это само-бытие, то это включает в себя как покой, так и становление, как статический, так и динамический элементы. И тем не менее говорить о «становящемся» Боге - значит нару- ^ шать равновесие между динамикой и формой и подчинять Бога тому процессу, который или

обладает характером рока, или полностью открыт будущему и обладает характером абсолютно акцидентального. В обоих случаях божественность Бога сводится на нет. Фундаментальным пороком этих учений является их метафизически-конструктивный характер. Они несимволически прилагают к Богу онтологические элементы, что приводит к религиозно кощунственным и теологически неприемлемым последствиям.
Если элемент формы в полярности «динамика-форма» прилагается к божественной жизни символически, то он выражает актуализацию ее потенциальностей. Божественная жизнь неизбежно соединяет возможность с осуществлением. Ни одна из сторон не угрожает другой, и здесь
240

не существует угрозы распада. В терминах самосохранения можно было бы сказать, что Бог не может перестать быть Богом. Его «выход» из себя не уменьшает и не разрушает его божественности. Он един со своим вечным «покоем в себе».
Божественную форму следует воспринимать по аналогии с тем, что на человеческом уровне мы назвали «интенциональностью». Она уравновешена витальностью - динамической стороной на человеческом уровне. Сформулированная так полярность является в классической теологии в виде полярности воли и разума в Боге. Вполне логично, что Фома Аквин-ский, как только он принял аристотелевский actus purus в качестве базовой характеристики Бога, вынужден был подчинить волю в Боге разуму. Следует также напомнить, что то направление теологической мысли, которое пытается сохранить элемент динамики в Боге, актуально началось с Дунса Скота, возвысившего волю в Боге над разумом. Разумеется, как воля, так и разум в применении к Богу выражают неизмеримо больше, чем ментальные акты волеизъявления и понимания в том виде, в каком они предстают в человеческом опыте. Они являются символами динамики во всех ее ответвлениях и символами формы как имеющей смысл структуры само-бытия. Следовательно, вопрос о правоте Фомы Аквинс-кого или Дунса Скота не является вопросом метафизической психологии. Это вопрос о том, каким именно образом психологические понятия могут быть использованы в качестве символов божественной жизни. Что касается данного вопроса, то очевидно, что в течение более ста лет решение принималось в пользу динамического элемента. Философия жизни, экзистенциальная философия и философия процесса в этом пункте между собой согласны. Протестантизм привнес веские доводы в пользу принятия этого решения, но теология должна уравновесить нынешнее и прежнее (преимущественно католическое) акцентирование формального характера божественной жизни.
Если полярность свободы и судьбы рассмотреть в ее символической ценности, то мы обнаружим, что в Библии едва ли есть хоть одно слово о Боге, которое прямо или косвенно не указывало бы на его свободу. В свободе он создает, в свободе он общается с миром и с человеком, в свободе он спасает и осуществляет. Его свобода — это свобода от всего предшествующего или внеположного ему. Хаос не может помешать ему изречь то слово, которое творит свет из тьмы; греховные дела людей не могут помешать ему осуществлять его замыслы; добрые дела людей не могут вынудить его воздать им по заслугам; структура бытия не может помешать ему являть себя в откровении и т.д. Классическая теология в более абстрактных терминах говорила о «из-себя-бытии» Бога, о его бытии a se, «от себя», о его самопроизводности. Не существует такого предшествующего Богу основания, которое могло бы обусловить его свободу; ни хаос, ни небытие не имеют силы его ограничить или ему воспротивиться. Но «из-себя-бытие» означает также и то, что в Боге нет ничего данного, что в то же время не было бы подтверждено его свободой. Если же смотреть на это несимволически, то это естественно приведет к неразрешимому вопросу о том, не является ли

структура свободы (поскольку именно она составляет его свободу) той данностью, в отношении которой Бог несвободен. Ответом может быть только то, что
241

свобода, как и другие онтологические понятия, должна пониматься символически и в терминах экзистенциальной корреляции человека и Бога. Понимаемая таким образом свобода означает, что предмет предельной заботы человека ни в коей мере не зависит ни от человека, ни от какого-либо другого конечного сущего или какой-либо конечной заботы. Только безусловное и может быть выражением безусловной заботы. Обусловленный Бог - это не Бог. Может ли термин «судьба» быть символически применен к божественной жизни? У богов политеизма есть судьба (точнее, рок), поскольку они не предельны. Но можно ли сказать, что тот, кто безусловен и абсолютен, обладает судьбой тем же образом, каким он обладает свободой? Можно ли приписать судьбу само-бытию? Это возможно в том случае, если избежать коннотации судьбоопределяющей силы над Богом и если добавить, что Бог является своей собственной судьбой и что в Боге свобода и судьба едины. Можно было бы заметить, что эта истина будет выражена более адекватно, если судьбу заменить необходимостью (хотя, разумеется, не механической, а структурной необходимостью) или если говорить, что Бог является его собственным законом. Такие выражения важны в качестве интерпретаций, но им не хватает тех двух элементов смысла, которые присутствуют в слове «судьба». Им не хватает тайны того, что предшествует любой структуре и любому закону, — само-бытия; им не хватает и той связи с историей, которая включена в термин «судьба». Если мы скажем, что Бог - это его собственная судьба, то тем самым мы укажем как на бесконечную тайну бытия, так и на соучастие Бога в становлении и в истории.
в) Бог как дух и тринитарные принципы. — Дух — это единство онтологических элементов и внутренней цели (telos) жизни. Актуализированное в качестве жизни само-бытие осуществило себя в качестве духа. Слово telos выражает отношение жизни и духа более точно, чем слово «цель». Оно выражает внутреннюю направленность жизни к духу, потребность жизни стать духом, осуществить себя в качестве духа. Telos обозначает внутреннюю, сущностную, необходимую цель, а именно то, в чем сущее осуществляет свою собственную природу. Бог как живой - это Бог, осуществленный в себе самом и, следовательно, дух. Бог есть дух. Это са-мый'непосредственный, всеобъемлющий и неограниченный символ божественной жизни. Он не нуждается в том, чтобы быть уравновешенным другим символом, поскольку включает в себя все онтологические элементы.
Здесь следует сделать несколько предварительных замечаний о духе, хотя учение о духе и является предметом отдельной части систематической теологии. Слово «дух» (со строчной буквы) практически исчезло из английского языка (spirit) в качестве значимого философского термина в противоположность немецкому, французскому и итальянскому языкам, где слова Geist, esprit и spirito сохранили свой философский смысл. Возможно, это является результатом столь типичного для английского эмпиризма радикального отделения когнитивной функции сознания от эмоции и воли. Во всяком случае слово «дух» (spirit) появляется преимущественно в религиозном контексте, причем тут оно пишется с заглавной буквы (Spirit). Однако понять смысл слова «Дух» (Spirit) невозможно
242

в том случае, если непонятен смысл слова «дух» (spirit), поскольку «Дух» является символическим применением «духа» к божественный жизни.
Смысл понятия «дух» складывается из смысла онтологических элементов и их единства. Говоря в терминах обеих сторон трех полярностей, можно было бы сказать, что дух - это

единство силы и смысла. Со стороны силы дух включает в себя центрированную личность, самотрансцендиру-ющую витальность и свободу самоопределения. Со стороны смысла дух включает в себя универсальное соучастие, формы и структуры реальности, а также ограничивающую и направляющую судьбу. Жизнь, осуществленная как дух, включает в себя страсть и истину, либидо и подчинение, волю к власти и справедливость. Если одна из этих сторон поглощается своим коррелятом, то остается или абстрактный закон, или хаотическое движение. Дух не противоречит телу. Жизнь как дух трансцендирует двойственность тела и разума. Трансцендирует она и ту тройственность тела, души и разума, в которой душа — это актуальная жизненная сила, а разум и тело — ее функции. Жизнь как дух - это жизнь души, которая включает в себя разум и тело, но не в качестве реальностей наряду с душой. Дух не является ни «частью», ни особой функцией. Дух — это такая всеобъемлющая функция, в которой соучаствуют все элементы структуры бытия. Жизнь как дух может быть обнаружена человеком только в человеке, поскольку лишь в нем структура бытия реализована полностью. Положение о том, что Бог есть Дух означает, что жизнь как дух является включающим символом божественной жизни. Она содержит в себе все онтологические элементы. Бог ни к одной из «частей» или особых функций бытия не ближе, чем к другой части или другой функции. В качестве Духа он столь же близок к созидательной тьме бессознательного, как и к критическому свету когнитивного разума. Дух - это и та сила, через которую получает жизнь смысл, и тот смысл, который дает направление силе. Бог как Дух - это предельное единство силы и смысла. В противоположность Ницше, отождествлявшему два утверждения («Бог есть Дух» и «Бог мертв»), мы должны сказать, что Бог жив потому, что он -
Дух.

Любое обсуждение христианского учения о Троице следует начинать с христологического утверждения о том, что Иисус есть Христос. Христианское учение о Троице является подтверждением христологического догмата. Однако ситуация изменится, если мы поставим вопрос не о христианских учениях, а скорее о предпосылках этих учений в идее Бога. Тогда нам следует говорить о тринитарных принципах и начинать скорее с Духа, нежели с Логоса. Бог есть Дух, и любое тринитарное положение следует выводить именно из этого основного утверждения.

Жизнь Бога — это жизнь как дух, а тринитарные принципы — это моменты в процессе божественной жизни. Человеческая интуиция божественного всегда проводила разграничение между бездной божественного (элемент силы) и полнотой его содержания (элемент смысла), между божественной глубиной и божественным логосом. Первый принцип являет собой основание божественности — того, что делает Бога Богом. Именно здесь - корень его величия, неприступная интенсивность его бытия, неистощимое основание того бытия, в котором все берет свое начало. Это — сила бытия, бесконечно сопротивляющегося небытию и придаю-

243

щего силу бытия всему, что есть. В течение последних столетий теологический и философский рационализм лишили идею Бога этого первого принципа, тем самым лишив Бога и его божественности. Он стал ипос-тазированным нравственным идеалом или синонимом структурного единства реальности. Сила божественности исчезла.

Классический термин логос более адекватен второму принципу, чем «смысл», или «структура». Он объединяет в себе имеющую смысл структуру с созидательностью. Задолго до христианской эры — уже у Гераклита - логос воспринял как коннотации предельности, так и смысл бытия как такового. Согласно Пармениду, бытие и логос бытия не могут быть разделены. Логос открывает божественное основание, его бесконечность и его тьму и делает его полноту различимой, определенной, конечной. Логос был назван зеркалом божественной

глубины, началом божественной самообъективации. В логосе Бог изрекает свое «слово» — как в самом себе, так и вне себя. Без второго принципа первый был бы хаосом, сжигающим огнем, но не был бы созидательным основанием. Без второго принципа Богдемоничен, ему присуща абсолютная изолированность: он, по Лютеру, «обнаженный абсолют».
Дух является третьим принципом в качестве актуализации двух предыдущих. И сила, и смысл в нем заключены и объединены. Он делает их созидательными. Третий принцип в какой-то мере является целостностью (Бог есть Дух), а в какой-то мере - особым принципом (Бог обладает Духом так же, как он обладает логосом). Именно в Духе Бог «выходит из» себя, Дух же происходит из божественного основания. Он придает актуальность тому, что в божественном основании потенциально и «высказано» в божественном логосе. Через Дух божественная полнота помещается в божественную жизнь как нечто определенное, но в то же время она воссоединена в божественном основании. Конечное в качестве конечного помещается в процесс божественной жизни, но в этом же самом процессе оно воссоединено с бесконечным. Оно отлично от бесконечного, но от него не отделено. Божественная жизнь - это бесконечная тайна, но не бесконечная пустота. Она является основой всякого изобилия, но изобильна и она сама.
Рассмотрение тринитарных принципов - это не христианское учение о Троице. Это подготовка к нему и не более того. Догмат Троицы можно обсуждать лишь после того, как выработан догмат христологический. Однако тринитарные принципы проявляются всякий раз тогда, когда осмысленно говорится о Боге живом.
Божественная жизнь бесконечна, но бесконечна она таким образом, что конечное утверждено в ней так, что оно трансцендирует как потенциальность, так и актуальность. Следовательно, было бы неточно отождествлять Бога с бесконечным. Это может быть осуществлено только на некоторых уровнях анализа. Если человек и его мир описываются как конечные, то Бог в противоположность им бесконечен. Однако анализ должен идти дальше этого уровня в обоих направлениях. Человек осознает свою конечность потому, что он обладает силой трансцендировать ее и на нее смотреть. Без этого осознания он не мог бы назвать себя смертным. С другой стороны то, что бесконечно, не могло бы быть бесконечным, если бы оно было ограничено конечным. Бог бесконечен потому,
244

что конечное в нем (а вместе с конечным и тот элемент небытия, который принадлежит конечности) объединено с его бесконечностью. Одна из функций символа «божественная жизнь» заключается в том, чтобы указывать на эту ситуацию.
5. Бог как созидающий
Введение: творение и конечность. — Божественная жизнь — созидательная, актуализующая себя в неистощимом изобилии. Божественная жизнь и божественная созидательность неразличимы. Бог созидает потому, что он Бог. Следовательно, было бы бессмысленным спрашивать, является ли созидание необходимым или случайным актом Бога. Ничто не необходимо для Бога в том смысле, что он зависит от необходимости вне себя. Его «из-себя-бытие» подразумевает, что все, что он есть, он есть через себя. Он вечно «творит себя»: в этой парадоксальной фразе постулируется свобода Бога. Но созидание и не случайно. Оно не «случается» с Богом, поскольку тождественно его жизни. Созидание — это не только свобода Бога, но и его судьба. Судьба, но не рок, поскольку ни необходимость, ни случайность ее не детерминируют.
Учение о творении - это не история того события, которое произошло «однажды». Оно представляет собой базовое описание отношения между Богом и миром. Оно коррелятивно анализу конечности человека. Оно отвечает на вопрос, имплицитно заключенный в конечности человека и в конечности вообще. Получая этот ответ, мы обнаруживаем, что

смысл конечности — тварность. Учение о творении - это ответ на вопрос, имплицитно содержащийся в творении как таковом. Этот вопрос задается постоянно и всегда находит свой ответ в сущностной природе человека. И вопрос, и ответ находятся за пределами потенциальности и актуальности, поскольку все вещи находятся в процессе божественной жизни. Однако актуально вопрос этот ставится, но остается без ответа в экзистенциальной ситуации человека. Характер существования таков, что человек ставит вопрос о своей конечности, но не получает на него ответа. Следовательно, даже если бы и была такая вещь, как естественная теология, то все равно не была бы постигнута истина о созидательное™ Бога и тварности человека. Учение о творении не описывает событие. Оно указывает на ситуацию тварности и на ее коррелят - божественную созидательность.
Поскольку божественная жизнь сущностно созидательна, то для ее символизации должны быть использованы все три модуса времени. Бог сотворил мир, он творит в настоящий момент и будет творить, чтобы исполнить свой внутренний замысел ftelos). Следовательно, мы должны говорить о порождающей, поддерживающей и направляющей созидатель-ности. Это означает, что учение о божественной созидательности включает в себя не только сохранение мира, но и попечение о нем.
а) Порождающая созидательность Бога. —
(1) Творение и Небытие. Классическое христианское учение о творении пользуется выражением «сотворение из ничто» (creatio ex nihilo). Первой задачей теологии является интерпретация этих слов. Их смысл очевиден: это критическое отрицание. Бог не находит ничего «данного» ему,
245

что влияло бы на его созидательность или сопротивлялось бы его созидательному telos'у. Учение о creatio ex nihilo представляет собой христианскую защиту от любой формы предельного дуализма. Предельно заботить человека может лишь то, от чего он предельно зависит. Две предельности разрушают предельность заботы. Негативный смысл creatio ex nihilo очевиден и имеет решающее значение для всякого христианского опыта и утверждения. Именно эта негативность является знаком различия между язычеством (даже и в самой утонченной его форме) и христианством (даже и в самое примитивной его форме).
Однако возникает вопрос о том, не указывает ли термин ex nihilo на нечто большее, нежели на опровержение дуализма. Судя по всему, предлог «из» (ex) указывает на начало творения. «Ничто» — это то, из чего (или откуда) оно происходит. «Ничто» в данном случае может означать две вещи. Оно может означать абсолютное отрицание бытия (ouk on), а может означать и относительное отрицание бытия (те on). Если бы ex nihilo означало последнее, то тогда эта формула означала бы восстановление того самого греческого учения о материи и форме, против которого она направлена. А если бы ex nihilo означало абсолютное отрицание бытия, то тогда оно не могло было бы быть источником творения. И все-таки термин ex nihilo сообщает о творении нечто фундаментально важное, а именно - оно должно нести в себе то, что можно было бы назвать «наследием небытия». Тварность подразумевает небытие, но тварность - это нечто большее, чем небытие. Она несет в себе силу бытия и эта сила бытия — ее соучастие в само-бытии, в созидательном основании бытия. «Быть сотворенным» включает в себя как наследие небытия (тревогу), так и наследие бытия (мужество). Оно не включает в себя того странного наследия, которое порождено той полубожественной силой, что находится в конфликте с силой само-бытия.
Учение о творении из ничто выражает две фундаментальные истины. Первая состоит в том, что трагический характер существования не коренится в созидательном основании бытия. А если так, то он и не принадлежит к сущностной природе вещей. Сама по себе конечность не трагична, то есть не обречена на саморазрушение силой самой себя. Следовательно,

трагического не преодолеть тем, чтобы по мере возможности избегать конечного, то есть не преодолеть посредством «онтологического аскетизма». Трагическое преодолевается присутствием само-бытия в конечном15. Вторая истина, выраженная в этом учении, состоит в том, что в тварности есть элемент небытия. А это позволяет постичь естественную необходимость смерти и возможность (но не необходимость) трагического.
Два центральных теологических учения основаны на учении о творении,-как-то: учение о воплощении и эсхатология. Бог может явить себя в конечном только в том случае, если конечное как таковое не находится с ним в конфликте. А история может быть осуществлена в eschaton только в том случае, если спасение не предполагает возвышения над конечностью. Формула creatio ex nihilo - это не заголовок повествования. Это та классическая формула, которая выражает отношение между Богом и миром.
(2) Творение, Сущность и Существование. В Никейском Символе веры23' Бог назван творцом «всего видимого и невидимого». Подобно уже обсуждавшейся формуле и эта фраза выполняет прежде всего защитную
246

функцию. Она направлена против учения платонизма о том, что бог-творец зависим от вечных сущностей или идей, то есть от тех сил бытия, которые делают вещь тем, что она есть. Эти вечные силы бытия могли бы воспринять своего рода божественные почести или в противоположность тому почитанию, которое воздается одному лишь Богу, или хотя бы в отличие от этого почитания. Они могли бы быть отождествлены с ангелами средневековой восточной традиции (теми, которые зачастую являются низвергнутыми богами) и стать объектами культа. Это происходило даже и в христианстве, как это показывает Новый Завет. Неоплатонизм (а вместе с ним и значительная часть христианской теологии) учил, что сущности — это идеи в божественном уме. Они являются теми образцами, в соответствии с которыми творит Бог. Они и сами зависят от внутренней созидательности Бога; они от него независимы, занимая своего рода небесную «нишу» в качестве моделей для его созидательной деятельности. Сущностные силы бытия принадлежат той божественной жизни, в которой они коренятся, и сотворены тем, кто является всем, что произошло «через него».
В божественной жизни не существует различий между потенциальностью и актуальностью. Это разрешает одну из труднейших проблем, связанных с онтологией сущностей, то есть вопрос о том, каким образом сущности соотнесены, с одной стороны, с универсалиями и, с другой стороны, с индивидами. Чем более индивидуализирована концепция сущностей, тем в большей мере они являются дубликатами реальности. Наиболее радикально это представлено в той теории поздних платоников, согласно которой в божественном уме имеется идея всякой индивидуальной вещи. Здесь идеи утрачивают ту функцию, которую они имели в оригинальной концепции и которая сводилась к описанию вечно истинного в потоке реальности. Вполне объяснимо, почему номинализм упразднил это удвоение мира и приписал бытие только индивидуальным вещам. Однако номинализм не может отрицать той силы универсалий, которая вновь проявляется во всяком индивидуальном экземпляре и детерминирует как его природу, так и его развитие. Но даже и в индивиде (а в индивидуальном человеке — особенно) имеется та внутренняя цель (telos), которая трансцендирует различные моменты процесса его жизни.
Созидательный процесс божественной жизни предшествует разграничению между сущностями и существующими. В созидательном видении Бога индивид присутствует как целостность в его сущностном бытии и внутренней цели (telos), но в то же время и в бесконечности особых моментов своего жизненного процесса. Разумеется, это говорится символически, раз уж мы не способны понять или хотя бы вообразить то, что принадлежит

божественной жизни. Тайна бытия за пределами сущности и существования скрыта в тайне созидательности божественной жизни.
Однако бытие человека не только сокрыто в созидательном основании божественной жизни; оно также явлено и себе, и другой жизни в целостности реальности. Человек существует, и его существование отлично от его сущности. Человек и вся остальная реальность находятся не только «внутри» процесса божественной жизни, но также и «вне» его. Божественная жизнь является основанием человека, но она его не удерживает. Человек оставил это основание для того, чтобы встать на основание
247

«самого себя», чтобы актуализировать то, чем он сущностно является, чтобы стать окончательной свободой. Именно в этом пункте смыкаются учение о творении и учение о падении. Это самый трудный и самый диалектичный момент учения о творении. И, как показывает любой экзистенциальный анализ человеческой ситуации, это еще и наиболее таинственный момент человеческого опыта. Достигшая полного развития тварность - это падшая тварность. Творение актуализировало свою свободу в той мере, в какой оно находится вне созидательного основания божественной жизни24'. Именно в этом и заключено различие между нахождением внутри и вне божественной жизни. «Внутри» и «вне» — это пространственные символы, но то, что они обозначают, не пространственно. Они относятся к чему-то скорее качественному, чем количественному. Быть вне божественной жизни означает быть в актуализированной свободе - в том существовании, которое уже не едино с сущностью. Если посмотреть на это с одной стороны, то это — конец творения. А если посмотреть с другой стороны, то это - начало падения. Свобода и судьба — корреляты. Точка, в которой совпадают творение и падение, имеет такое же отношение к судьбе, как и к свободе. Тот факт, что ситуация эта универсальна, доказывает, что она не является делом индивидуальной случайности, будь то в «Адаме» или в ком-то другом. Тот факт, что это отделяет существование от его единства с сущностью, выявляет то, что это не относится к структурной необходимости. Это - актуализация онтологической свободы, которая едина с онтологической судьбой.
Всякий теолог, которому хватает мужества взглянуть в лицо этой двойственной истине (что, во-первых, с Богом ничто не может произойти случайно и что, во-вторых, состояние существования есть состояние падшее), должен согласиться с тем, что конец творения и начало падения совпадают в одной точке. Тем же теологам, которые не желают интерпретировать библейский рассказ .о творении и рассказы о падении в качестве сообщении о двух актуальных событиях, стоило бы извлечь из этого вывод и поместить тайну туда, где ей и положено быть - в единство свободы и судьбы в основании бытия. Супралапсарии-кальвинисты, утверждавшие, что Адам пал по божественному указанию, имели мужество эту ситуацию принять. Но им не хватило мудрости сформулировать свои воззрения таким образом, чтобы избежать вывода о кажущемся демоническим характере этого указания.
Подводя итоги нашему обсуждению, можно сказать, что быть сотворенным означает как быть укорененным в созидательном основании божественной жизни, так и актуализировать «я» через свободу. Творение осуществлено в тварной самореализации, которая одновременно является и свободой, и судьбой. Однако оно осуществлено через отделение от созидательного основания через раскол между существованием и сущностью. Тварная свобода - это та точка, в которой творение и падение совпадают.
Таково основание так называемой «человеческой созидательности». Если созидательность означает «привносить новое в бытие», то человек созидателен во всех направлениях - по

отношению к самому себе и своему миру, по отношению к бытию и по отношению к смыслу. Однако
248

если созидательность означает «привносить в бытие то, что не имело бытия», то божественная и человеческая созидательность резко друг от друга отличаются. Человек создает новые синтезы из уже данного материала. Реально это созидание является преобразованием. Бог же создает тот материал, из которого могут быть составлены новые синтезы. Бог создает человека; он дает человеку силу преобразовывать себя и свой мир. Человек может преобразовать только то, что ему дано. Бог созидателен первоначально и эссенциально; человек же созидателен уже во вторую очередь и экзистенциально. И, помимо этого, во всяком акте человеческой созидательности эффективен элемент отделенности от созидательного основания. Человеческое творчество амбивалентно'6.

(3) Творение и категории. Примат времени как категории конечности выражается в том факте, что вопрос о творении и категориях обычно обсуждается в виде вопроса об отношении между творением и временем. Если творение символизировано как прошедшее событие, то будет естественно спросить, что же происходило до того, как это событие случилось. Вопрос этот, конечно, абсурден; он был отвергнут как на философском, так и на религиозном основаниях — как с помощью доказательств, так и через «гнев Божий» (Лютер). Однако абсурдность эта не заключена в вопросе как в таковом. Заключена она в его предпосылке: творение - это событие в прошлом. Эта предпосылка подчиняет творение времени, а время неизбежно подразумевает «до» и «после». Традиционная теологическая формула со времен Августина была такова, что время было сотворено вместе с миром, базовой категориальной формой которого оно является. И все-таки иногда теологи подозревали, что эта формула подразумевает вечное творение — то творение, которое совечно Богу, хотя по своему содержанию оно и временно. Они утверждают творение во времени, хотя и отвергают до-тварное время. Пример подобной точки зрения в наши дни являет теология Карла Барта. Однако представляется, что эта позиция отличается от позиции Августина только в словах, а не в субстанции.

Ответ на вопрос о творении и времени следует выводить из созидательного характера божественной жизни. Если конечное поместить в процесс божественной жизни, то и формы конечности (категории) тоже будут присутствовать в нем. Божественная жизнь включает в себя временность, но она ей не подчинена. Божественная вечность включает в себя время и трансцендирует его. Время божественной жизни детерминировано не негативным элементом тварного времени, но моментом настоящим, а не «уже не» и «еще не» нашего времени. Наше время, время, которое детерминировано небытием, — это время существования. Оно предполагает отделение существования от сущности и экзистенциальный разрыв тех моментов времени, которые сущностно едины в божественной жизни.

Следовательно, время обладает по отношению к творению двойственным характером. Оно принадлежит как созидательному процессу божественной жизни, так и той точке творения, которая совпадает с падением. Время разделяет всего сотворенного быть укорененным в божественном основании помимо сущности и существования и быть отделенным от божественного основания через тварную свободу и тварную судьбу. Следо-
249

вательно, если говорить о времени до творения, то это может означать только божественное время, которое не может быть «до» в любом смысле временного существования. И если говорить о творении во времени, то это может означать только преобразование того времени, которое принадлежит божественной жизни, в то время, которое принадлежит тварному

существованию. Более адекватно было бы говорить о творении вместе с временем, поскольку время - эта форма конечности как в созидательном основании божественной жизни, так и в тварном существовании.
Аналогичные положения могут быть выдвинуты и в отношении других категорий. Все они присутствуют в созидательном основании божественной жизни тем образом, который должен быть представлен символически. И все они присутствуют в том виде, в котором мы опытно воспринимаем их в существовании актуализированной свободы, в осуществлении и самоотчуждении тварного бытия.
(4) Творение. Утверждая, что осуществление творения — это актуализация конечной свободы, мы имплицитно утверждаем и то, что человек есть цель (telos) творения. Ни об одном из других известных существ нельзя сказать, что в нем актуализирована конечная свобода. В других существах имеются лишь зачатки свободы, такие, как образ (Gestalt) и спонтанность, однако сила трансцендировать цепь стимулов и реакций посредством размышления и решения отсутствует. Ни одно другое существо не обладает ни полным <<я», ни полным миром; ни одно другое существо не осознает конечности на основе осознания потенциальной бесконечности. Если бы нашлось другое такое сущее, которое, несмотря на биологические различия, этими качествами обладало бы, то оно было бы человеческим. И если бы среди людей нашлось такое существо , которое, несмотря на подобие биологической природы, не обладало бы вышеупомянутыми качествами, то его нельзя было бы назвать «человеком». Однако оба этих случая можно лишь вообразить, поскольку биологическую структуру и онтологический характер разделить невозможно.
Человек как творение был назван «образом Божиим». Эта библейская метафора интерпретируется так же различно, как и христианское учение о человеке. Обсуждение осложнено тем фактом, что в библейском повествовании для обозначения «образа Божия» используются два термина, которые были переведены на латынь как imago (образ) и similitudo (подобие). Они были разграничены по смыслу (согласно Иринею)25'. Предполагалось, что imago указывает на естественное устроение человека, а similitudo — на особый божественный дар - тот donum superadditum, который дал Адаму силу прилепиться к Богу. Протестантизм, отрицая онтологический дуализм природного и сверхприродного, отвергал и donum superadditum, а с ним - и различие между imago и similitudo. Человек в чисто природном своем качестве — это не только образ Божий; он обладает еще и силой общения с Богом и, следовательно, силой праведности, направленной к другим творениям и к самому себе - «изначальной справедливостью» (justitia originalis). С падением эта сила была утрачена. Человек отделен от Бога, и у него нет свободы вернуться. Согласно римско-католическому учению, сила общения с Богом лишь ослаблена, и некоторая свобода для возвращения к Богу все-таки остается. Различи-е в данном случае между протестантизмом и римским католицизмом за-
250

висит от целого ряда решений, относящихся в основном к интерпретации благодати. Если благодать является сверхприродной субстанцией, то тогда католическая позиция последовательна. Если же она понимается как прощение, воспринимаемое центром личности, то тогда здесь необходима позиция протестантизма. Та критика онтологического супранатурализма, которая была дана в предыдущих главах, подразумевает отрицание католического учения.
Однако, несмотря на многочисленные дискуссии на почве протестантизма, остаются нерешенными две проблемы, как-то: точный смысл понятия «образ Божий» и природа сотворенной благости человека. Адекватное решение первой проблемы требует избегать смешения между образом Бога и отношением к Богу. Конечно, человек может иметь общение

с Богом только потому, что он создан по образу Божию, но это не означает того, что образ может быть определен через общение с Богом. Человек является образом Божьим в том, в чем он отличен от всех других созданий, то есть в своей рациональной структуре. Конечно, термин «рациональный» подвержен множеству неверных толкований. «Рациональное» может быть определено как технический разум в смысле его способности доказывать и просчитывать. В таком случае Аристотелево определение человека как рационального животного (animal rationale) так же ошибочно, как и описание образа Божия в человеке в терминах рациональной природы. Однако разум — это структура свободы, и он подразумевает потенциальную бесконечность. Человек — это образ Божий потому, что онтологические элементы в нем наличествуют полностью и объединены на тварной основе так же, как они наличествуют полностью и объединены в Боге как в созидательном основании. Человек — это образ Божий потому, что его логос аналогичен божественному логосу, так что божественный логос может появиться в виде человека, не разрушая при этом человечности человека.

Второй вопрос, который часто обсуждается и получал разные ответы в протестантской теологии, - это вопрос о сотворенной благости человека. Ранние теологи приписывали Адаму как представителю сущностной природы человека все те совершенства, которые в другом отношении оставались за Христом или за человеком в его эсхатологическом осуществлении. Такое описание сделало падение совершенно недоступным пониманию. А если так, то современная теология справедливо приписывает Адаму своего рода спящую невинность - стадию детства, предшествующую непокорности и решению. Такая интерпретация «изначального состояния» человека делает падение удобопонимаемым и экзистенциально неизбежным. Здесь гораздо больше символической истины, чем в «восхвалении Адама» до падения. Благость сотворенной природы человека заключается в том, что ему дана возможность и необходимость как актуализировать себя, так и стать независимым посредством своей самоактуализации вопреки неизбежно связанному с ней отчуждению. Следовательно, неадекватно задавать вопросы относительно актуального состояния Адама до падения (вопросы, например, о том, был ли он смертным или бессмертным, находился ли он в общении с Богом или нет, пребывал он в состоянии праведности или нет). Прошедшее время этих глаголов предполагает актуализацию во времени. Но именно этого-то и

251

нельзя утверждать по поводу того состояния, которое трансцендирует и Ц потенциальность, и актуальность. Это верно даже и в том случае, если мы |j пользуемся психологическим символом и говорим о состоянии спящей | невинности или если мы используем теологический символ и говорим о .Ц состоянии бытия, сокрытого в основании божественной жизни. Можно f говорить о прошедшем времени только после того момента, когда боже- ? ственное повеление «вбросило» Адама в самоактуализацию посредством · свободы и судьбы.

Человек - это такое тварное создание, в котором онтологические элементы наличествуют в полном составе. В неполном составе они наличествуют во всех тех тварных созданиях, которых (именно по этой причине) называют «нижечеловеческими». «Нижечеловеческое» не подразумевает наличия меньшего совершенства, чем в случае с человеком. Наоборот, человек как такое существо, которое испытывает сущностную угрозу, по своему природному совершенству не сравним с нижечеловеческими творениями. «Нижечеловеческое» указывает на иной онтологический уровень, а не на иную ступень совершенства. Следует задаться вопросом о том, имеются ли сверхчеловеческие сущие в онтологическом смысле. С точки зрения как религиозного воображения, так и философского умозрения (неоплатонизм, Лейбниц) стоит дать утвердительный ответ. Согласно этим философским подходам,

универсум изображался населенным духами, ангелами, высшими монадами. Могут ли такие существа, если они существуют, быть названы «сверхчеловеческими» — это зависит от суждения относительно предельного значения свободы и истории. Если, согласно Павлу, ангелы жаждут заглянуть в тайну спасения, то они наверняка не выше тех, кто опытно воспринимает эту тайну в своем собственном спасении. Наиболее адекватное решение этого вопроса было дано Фомой Аквинским, когда он провозгласил, что ангелы трансценди-руют полярность индивидуальности и универсальности. Пользуясь нашей терминологией, можно сказать, что ангелы — это конкретно-поэтические символы структур или сил бытия. Они не являются сущими, но соучаствуют во всем, что есть. Их «эпифания» есть опыт откровения, детерминирующий историю религии и культуры. Именно их образы стали основой образов как великих мифологических божеств, так и решающего культурного символизма дохристианской и христианской эры. Ангелы подчинены Христу. Они должны служить ему, хотя нередко они против него и восстают. Они и сейчас обладают такой же силой, как и тогда, когда появились впервые. Они появляются снова и снова в разном обличье, хотя их субстанция и сила остаются прежними'7.

Необходимо задать и последний вопрос - вопрос о том, каким именно образом человек соучаствует в жизни нижечеловеческих творений и наоборот? Классический ответ состоит в том, что человек- это микрокосм потому, что в нем присутствуют все уровни реальности. В мифах об «изначальном человеке», о «человеке свыше», о «Человеке» (а особенно в персидской традиции и в Первом послании к Коринфянам, гл. 15) и в подобного рода философских представлениях (Парацельс, Бёме, Шеллинг) взаимное соучастие человека и природы выражено символически. Миф о том проклятии, который висит над природой, и о потенциальном соучастии природы в спасении указывает на то же. Все это трудно понять

252

в контексте той культуры, которая детерминирована Номинализмом и индивидами. И все-таки это представление относится к тому наследию, которое западному сознанию предстоит возвратить. Проблема становится более неотложной тогда, когда христианская теология имеет дело с падением и спасением мира. Относится ли понятие «мир» к одной лишь человеческой расе? А если да, то может ли человеческая раса быть отделена от других сущих? Где пролегает граница во всеобщем биологическом развитии? Где пролегает граница в развитии индивидуального человека? Можно ли отделить ту природу, которая принадлежит ему посредством его тела, от природы универсальной? Сфера бессознательного человеческой личности — принадлежит ли она природе или человеку? Допускает ли коллективное бессознательное изоляцию индивида от других индивидов и от живой субстанции в целом? Эти вопросы показывают, что элемент соучастия в полярности индивидуализации и соучастия следует рассматривать более серьезно, когда речь идет о взаимном соучастии природы и человека. Здесь теологии следует поучиться у современного натурализма, который в этом пункте может послужить введением в полузабытую теологическую истину. То, что происходит в микрокосме, через взаимное соучастие происходит и в макрокосме, поскольку само-бытие едино.

б) Поддерживающая созидательность Бога. — Человек актуализирует свою конечную свободу в единстве с целостностью реальности. Эта актуализация включает в себя структурную независимость, способность подняться над «я» и возможность сопротивляться возврату к основанию бытия. В то же время актуализированная свобода остается в постоянной зависимости от созидательного основания. Только в силе само-бытия творение способно противиться небытию. Тварное существование включает в себя двойное сопротивление, то есть как сопротивление небытию, так и сопротивление тому основанию бытия, в котором оно укоренено и от которого оно зависит. Традиционно отношение Бога к

творению в его актуализированной свободе называлось сохранением мира. Символ сохранения подразумевает как независимое существование того, что сохраняется, так и необходимость защиты от угроз разрушения. Учение о сохранении мира является той лазейкой, через которую деистические понятия легко просачиваются в теологическую систему. Мир мыслится в качестве независимой структуры, которая живет по своим собственным законам. Бог, несомненно, сотворил мир «вначале» и дал ему законы природы. Но после этого «начала» он или вообще устранился от вмешательства (последовательный деизм), или вмешивается в него лишь от случая к случаю через чудеса и откровения (теистический деизм), или действует в постоянной взаимосвязи с миром (последовательный теизм). Во всех этих трех случаях было бы неуместно говорить о поддерживающем творении. Со времени Августина существовала и другая интерпретация сохранения мира. Сохранение - это постоянное созидание, в процессе которого Бог творит из вечности вещи вместе со временем. Таково единственно адекватное понимание сохранения. Оно было принято реформаторами, мощно выражено Лютером и радикально разработано Кальвином, который добавил к нему предостережение против той деистической опасности, которую он предвосхитил. Этой тенденции мышления и нужно сле-
253

довать, сделав его своего рода линией обороны, на которой должна быть отражена атака современного полудеистического, полутеистического способа воспринимать Бога в качестве некого сущего наряду с миром. Бог сущностно созидателен и, следовательно, созидателен в каждый момент временного существования, наделяя силой бытия все то, что обретает бытие из созидательного основания божественной жизни. Однако существует и решительная разница между созиданием порождающим и созиданием поддерживающим. Последнее относится к данным структурам реальности — к тому, что продолжается в процессе изменений, ко всему обычному и вычисляемому в вещах. Без элемента статики конечное сущее было бы неспособно отождествить себя с собой или что-то с чем-то. Без него были бы невозможны ни ожидание, ни действие во имя будущего, ни то место, в котором можно было бы пребывать. И, следовательно, было бы невозможно и бытие. Вера в поддерживающую созидатель-ность Бога — это вера в непрерывность структуры реальности как основы бытия и действия.

Современное мировоззрение в его главном направлении полностью исключило осознание поддерживающей созидательности Бога. Природа понималась в качестве системы измеряемых и вычисляемых законов, пребывающих в себе без начала или конца. «Хорошо созданная земля» была надежным местом в надежном универсуме. И хотя никто бы не стал отрицать, что каждая особая вещь подвержена угрозе небытия, структура целого этой угрозе была, как казалось, не подвержена. Следовательно, можно было говорить о «боге или природе» (deus sive natures), коль скоро в этом выражении выявлено, что наименование «Бог» не добавляет ничего к тому, что уже заключено в наименовании «природа». Можно было бы назвать такие идеи «пантеистическими», но в таком случае пришлось бы признать, что они не слишком-то отличаются от идей деизма, приговаривающего Бога оставаться на обочине реальности и оставляющего миру ту же независимость, которой он обладает в натуралистическом пантеизме. Символ поддерживающей созидательности Бога в обоих случаях исчезал. В наше время главное направление современного мировоззрения обращено в противоположную сторону. Основания самодостаточного универсума были потрясены. Вопросы о его начале и конце обрели теоретическую значимость, выявив элемент небытия в универсуме как в целом. Одновременно и ощущение того, что жизнь протекает в предельно надежном мире, было разрушено катастрофами XX столетия и соответствующими

философией и литературой экзистенциализма. Символ поддерживающей созидательности Бога обрел новое значение и силу.
На вопрос о том, стоит ли отношение между Богом и миром выражать в терминах имманентности или трансцендентности, обычно отвечают, что это все равно. Однако такой ответ, хотя он и верен, ни одной проблемы не решает. Имманентность и трансцендентность - это пространственные символы. Бог - или е мире, или над миром, или и там, и там. Вопрос заключается в том, что это означает в непространственных терминах. Бог, несомненно, не находится в том же пространстве, что и мир, но не находится он и в ином пространстве. Он - созидательное основание пространственной структуры мира, но он к этой структуре не привязан - ни позитивно, ни негативно. Пространственный символ указывает на каче-
254

ственное отношение: Бог и имманентен миру в качестве его неизменного созидательного основания, и трансцендентен миру через свободу. Как бесконечная божественность, так и конечная человеческая свобода делают и мир трансцендентным Богу, и Бога трансцендентным миру. Религиозный интерес к божественной трансцендентности не удовлетворяется там, где справедливо утверждается бесконечная трансцендентность бесконечного по отношению к конечному. Эта трансцендентность не противоречит совпадению противоположностей, но скорее подтверждает его. Бесконечное присутствует во всем конечном, будь то камень или гений. Та трансцендентность, которой требует религиозный опыт, является тем отношением «свободного к свободному», которое актуально в каждой личностной встрече. Разумеется, священное — это что-то «совсем иное». Однако инакость реально не воспринимается как инакость, если она остается в эстетически-когнитивной сфере и не постигается опытом как инакость того божественного «Ты», свобода которого может вступить в противоречие с моей свободой. Смысл пространственных символов для божественной трансцендентности заключен в возможном конфликте и в возможном примирении бесконечной и конечной свобод.
в) Направляющая созидательность Бога. —
(1) Творение и Цель. «Цель творения» — это настолько амбивалентное понятие, что его следует избегать. У творения нет цели помимо него самого. С точки зрения тварного мира целью творения является сам по себе тварный мир и актуализация его потенциальностей. С точки зрения творца целью творения является осуществление той созидательности творца, у которой нет цели помимо нее самой, поскольку божественная жизнь сущностно созидательна. Если счесть целью творения «славу Божию» (как это принято в кальвинистской теологии), то прежде всего необходимо признать высокосимволический характер подобного постулата. Ни один кальвинистский теолог не сможет допустить, что Бог испытывает недостаток в чем-то таком, чем он должен быть обеспечен из того тварного мира, который он создал. Подобная мысль отвергается как языческая. Создавая мир. Бог является единственной причиной славы, которую он желает обеспечить через свое творение. Но если он является единственной причиной своей славы, то он не нуждается в том, чтобы мир воздавал ему славу. Он обладает ей вечно в себе самом. Согласно лютеранской теологии цель Бога состоит в том, чтобы иметь со своими творениями общение любви. Бог творит мир потому, что божественная любовь жаждет иметь объект любви в дополнение к себе самой. Здесь вновь подразумевается, что Бог нуждается в чем-то, чего он мог бы и не иметь без творения. Взаимная любовь — это взаимозависимая любовь. И все-таки, согласно лютеранской теологии, нет ничего такого, что тварный мир мог бы предложить Богу. Здесь дает только Бог.
Понятие «цель творения» должно быть заменено понятием «telos созидательности» — понятием внутренней цели осуществления в актуальности того, что в божественной жизни

находится вне потенциальности и актуальности. Одна из функций божественной созидательности состоит в том, чтобы привести к подобному осуществлению каждое сущее. Следовательно, направляющая созидательность должна быть присовокуплена к созидательности порождающей и поддерживающей. Это та сто-
255

рона божественной созидательности, которая соотнесена с будущим. Традиционный термин, которым обозначается направляющая созида-тельность, — «провидение».
(2) Рок и провидение. Провидение - понятие парадоксальное. Вера в провидение — это вера «вопреки», вопреки мраку рока и бессмысленности существования. Термин pronoia («провидение») появляется у Платона в контексте той философии, которая преодолела мрак сверхчеловеческого и сверхбожественного рока посредством идеи блага как окончательной силы бытия и познания. Вера в историческое провидение является триумфом Ч профетической интерпретации истории — той интерпретации, которая * наделяет смыслом историческое существование вопреки никогда не ис- ;
сякающим опытам бессмысленности. В позднеантичном мире рок победил провидение и вселил ужас в массы, однако христианство акцентировало победу Христа над силами рока и страха именно тогда, когда казалось, что они одолели его на кресте. Именно здесь вера в провидение была утверждена окончательно.
И все-таки в христианскую эпоху совершалась эволюция в направлении преобразования провидения в рациональный принцип, для чего приходилось жертвовать его парадоксальным характером. Хотя человек и не знает причин провиденциальной деятельности Бога, все-таки подчеркивалось то, что есть известные лишь Богу причины и что человек способен соучаствовать в этом знании хотя бы фрагментарно. Современная философия развивалась помимо этого положения. Она пыталась занять престол Бога сама и заменить провиденциальную деятельность Бога точными описаниями разума. Эти описания были выражены в трех формах — в телеологической, гармонистической и диалектической. Телеологический способ представляет собой попытку доказать, что все вещи устроены и упорядочены таким образом, что они служат цели деятельности Бога, а цель его — человеческое счастье. Внимательный анализ всего телеологического в природе и в человеке служит поводом к появлению бесчисленных аргументов в пользу божественного провидения. И все-таки если предельным критерием является счастье человека, то всякое такое событие в природе, которое выявляет свое противодействие человеческому счастью, действует на этот телеологический оптимизм
катастрофически.
Второй способ указывать на провидение в рационалистических терминах — это способ гармонистический. Большинство философов Просвещения пользовались этим методом имплицитно или эксплицитно. С их точки зрения гармония не означает того, что все есть «сладость и свет». Она означает, что закон гармонии действует помимо людей и их эгоистических намерений. Законы рынка (в том виде, в каком они были разработаны классическими экономистами) являются моделью такого рода секуляризированного провидения. Однако этот принцип оказался действенным во всех сферах жизни. Либерализм, учение об индивидуальной свободе является рациональной системой провидения. Закон гармонии регулирует бесчисленные противоборствующие тенденции, цели и действия всех индивидов без человеческого вмешательства. Даже протестантизм использует принцип гармонии тогда, когда он открывает Библию '· для всякого христианина и отказывает церковным авторитетам в праве
256

вмешиваться. За учением протестантизма о том, что Библия сама себя интерпретирует (scriptura suae ipsium inferpres}, стоит та раннелиберальная вера в гармонию, которая сама по себе является рационализированной формой веры в провидение. Прогрессивистский оптимизм XIX столетия — это прямое следствие всеобщего принятия принципа гармонии. Третья форма рациональной идеи провидения (и более глубокая, и более пессимистичная одновременно) — это историческая диалектика, предполагающая осознание глубины негативности в бытии и в существовании. Это одинаково верно в отношении как к идеалистическому, так и реалистическому способам выражения. Гегель вводит в процесс божественной самореализации небытие и конфликт. Маркс указывает на дегуманизацию и самоотчуждение исторического существования, рассматривая их в качестве опровержения либеральной веры в автоматическую гармонию. Рок вновь возникает в виде темного основания рационализированного провидения и в виде его вечной угрозы. И все-таки диалектика ведет к синтезу - как логически, так и актуально. Провидение все-таки побеждает — как для Гегеля, так и для Маркса. Для Гегеля оно побеждает в его собственную эпоху, а для Маркса оно победит в неопределенном будущем. Однако ни для того, ни для другого провидение не является тем, что несет индивиду утешение. Маркс не видит осуществления индивидуальной судьбы нигде, кроме как в осуществлении коллективном, тогда как Гегель вообще не смотрит на историю как на то пространство, где есть место счастью индивида — ни в прошлом, ни в настоящем, ни в будущем.

Катастрофы XX столетия сокрушили даже и эту ограниченную веру в рациональное провидение. Рок закрыл своей тенью христианский мир так же, как две тысячи лет назад он же затмил мир античный. Индивидуальный человек страстно просит о том, чтобы ему была предоставлена возможность верить в личностное осуществление вопреки негативности его исторического существования. И вопрос об историческом существовании вновь обернулся борьбой с мраком рока: это та же самая борьба, в которой изначально христианство одержало победу.

(3) Смысл Провидения. Провидение означает то «пред-видение» (providers), которое является «пред-упорядочиванием» («видением», «смотрением»). Эта амбивалентность смысла выражает амбивалентность ощущения провидения и соответствует различным интерпретациям этого понятия. Если подчеркивается элемент предвидения, то Бог становится всеведущим зрителем, который знает, что произойдет, но не вмешивается в свободу своих созданий. Если же подчеркивается элемент предупо-рядочивания, то Бог становится тем «планировщиком», который еще «до основания мира» упорядочил все, что произойдет: все природные и исторические процессы — это не более чем исполнение этого сверхвременного божественного плана. В первой интерпретации творения создают свой собственный мир, а Бог остается зрителем. Во второй интерпретации творения являются винтиками универсального механизма, и только Бог действует активно. Обе эти интерпретации провидения должны быть отвергнуты. Провидение — это непрерывная деятельность Бога. Он никогда не является зрителем, но всегда направляет все к своему осуществлению. Однако направляющая созидательность Бога всегда созидает посредством свободы человека и посредством спонтанности и структурной

9 Зак.3530
257

целостности всех творений. Провидение действует через полярные элементы бытия. Оно осуществляет себя посредством условий индивидуального, социального и универсального существования, посредством конечности, небытия и тревоги, посредством взаимозависимости всех конечных вещей, посредством их сопротивления божественной деятельности и посредством разрушительных последствий этого сопротивления. Все

экзистенциальные условия включены в направляющую созидатель-ность Бога. При этом их сила не усиливается и не уменьшается, а сами они не сводятся на нет. Провидение - это не вмешательство, а созидание. Оно использует все факторы (и те, что даны свободой, и те, что даны судьбой), творчески направляя все к своему осуществлению. Провидение — это качество всякой констелляции условий — такое качество, которое «ведет» или «влечет» к осуществлению. Провидение - это то «божественное условие», которое наличествует как во всякой группе конечных условий, так и в совокупности конечных условий. Провидение - это не дополнительный фактор, не чудесное физическое или умственное вмешательство в терминах супранатурализма. Это - то качество внутренней направленности, которое присутствует во всякой ситуации. Человек, который верит в провидение, верит не в то, что особая божественная деятельность изменит условия конечности и отчуждения. Он верит и утверждает с мужеством веры, что нет такой ситуации, которая могла бы помешать осуществлению его предельной судьбы и что нет ничего, что могло бы отлучить его от той любви Божией, которая есть во
Христе Иисусе (Римл., гл. 8).
То, что действительно для индивида, действительно и для истории в целом. Вера в историческое провидение означает уверенность в том, что история в каждом из своих моментов (и в эпохи прогресса, и в эпохи катастроф) способствует предельному осуществлению тварного существования, хотя это осуществление и не находится в возможном временно-пространственном будущем.
Направляющая созидательность Бога является ответом на вопрос о
смысле молитвы и, в особенности, молитв-прошений и молитв о заступничестве. Ни один из этих двух типов молитвы не означает того, будто Бога, как ожидается, заставят вмешаться в экзистенциальные условия. В обоих случаях речь идет о том, что Бога просят направить данную ситуацию к ее осуществлению. Молитвы являются элементом этой ситуации и являются более мощным фактором в том случае, если это подлинные молитвы. В качестве элемента ситуации молитва является условием направляющей созидательности Бога, хотя форма этой созидательное™ может представлять собой полное отторжение явного содержания молитвы. И все-таки молитва должна быть услышана в соответствии с тем ее сокровенным содержанием, каким является подчинение фрагмента существования Богу. Это сокровенное содержание молитвы всегда решающее. Это тот элемент ситуации, который используется Богом в его направляющей созидательности. Всякая серьезная молитва заключает в себе силу не из-за интенсивности выраженного в ней желания, но из-за той веры, которую имеет личность в направляющую созидательность Бога, - той веры, которая преобразует экзистенциальную
ситуацию.
258

(4) Индивидуальное и историческое провидение. Провидение имеет к индивиду такое же отношение, как и к истории. Специальное провидение (providentia specialis) дает индивиду уверенность в том, что в любых условиях, при любом сочетании условий божественный «фактор» активен и что, следовательно, путь его к предельному осуществлению открыт. В позднеантичном мире специальное провидение было практическим смыслом провидения. В тот период, когда для индивидуальной истории не существовало ничего кроме фортуны и рока (tyche и haimarmene) — той силы над человеком, которую он не мог изменить и в которую он ничего не мог привнести, — вера в специальное провидение, культивируемая в большинстве философских школ, была верой освобождающей. Единственное, что мог делать человек, - это принять свою ситуацию и через это принятие трансцендировать ее в стоическое мужество, в скептическую покорность или в мистическое возвышение. В христианстве

провидение — это элемент того отношения между Богом и человеком, которое является отношением «лицом к лицу»; оно привносит теплоту веры в исполненное любви покровительство и личностное водительство. Оно дает индивиду ощущение трансцендентной защищенности посреди необходи-мостей природы и истории. Это - доверие к «божественному условию» при любом сочетании конечных условий. В этом и величие провидения, и его опасность. Доверие к божественному водительству может обернуться убеждением в том, что Бог должен изменить условия ситуации для того, чтобы сделать его собственное условие эффективным. А если этого не происходит, то доверие и вера рушатся. Однако парадокс веры в провидение состоит в том, что именно тогда, когда условия ситуации оказываются для верующего губительными, божественное условие дает ему ту уверенность, которая трансцендирует губительность.

Христианство сделало больше, чем просто изменило смысл специального провидения. Вслед за иудаизмом оно добавило к специальному провидению веру в историческое провидение. Для античного мира это было невозможным, но для иудейского профетизма это было реальным, а для христианства - необходимым, поскольку Бог устанавливает свое царство через историю. Опыт великих империй, подвергшихся действию силы рока, не поколебал иудейской и христианской веры в историческое провидение. Империи — это стадии мирового исторического процесса, осуществлением которых стало царство Божие, устанавливаемое через Израиль или через Христа. Конечно, вера эта не менее парадоксальна, чем индивидуальная вера личности в направляющую созидательность Бога в его жизни. Всякий раз, когда забывают о парадоксальном характере исторического провидения; всякий раз, когда историческое провидение привязывают к особым событиям или особым ожиданиям (будь то в религиозных или секулярных терминах), разочарование следует так же неизбежно, как неизбежно оно в жизни индивида. Неверное понимание исторического провидения, согласно которому осуществлением истории является сама история, утопично. Однако то, что осуществляет историю, ее и трансцендирует так же, как то, что осуществляет жизнь индивида, трансцендирует ее. Вера в провидение парадоксальна. Это вера «вопреки». Если этого не понять, то вера в провидение разрушится, разрушив вместе с тем веру в Бога и в смысл жизни и истории. Безграничный ци-

259

низм является результатом ошибочной, а потому и порождающей разочарование веры в индивидуальное или историческое провидение.

(5) Теодицея. Парадоксальный характер веры в провидение является ответом на вопрос о теодицее. Вера в направляющую созидательность Бога всегда наталкивается на опыт человека в том мире, где, как кажется, условия человеческой ситуации исключают для многих людей возможность хотя бы предварительного и фрагментарного осуществления. Ранняя смерть, разрушительные общественные условия, слабоумие и безумие, непрекращающиеся ужасы исторического существования — все это вместе взятое укрепляет, судя по всему, веру скорее в рок, чем в провидение. Как может быть оправдан (fheos-dike) всемогущий Бог ввиду тех реалий, в которых нельзя обнаружить никакого смысла?

Вопрос о теодицее - это не вопрос о физическом зле, страданиях, смерти и т.д., а также и не вопрос о нравственном зле, грехе, саморазрушении и т.д. Физическое зло является естественной импликацией твар-ной конечности. Нравственное зло является трагической импликацией тварной свободы. Творение — это созидание конечной свободы; это созидание жизни с ее величием и ее опасностями. Бог живет, и его жизнь созидательна. Если Бог созидателен в себе, то он не может создать того, · что было бы ему противоположно; он не может создать мертвого — того объекта, который является чисто объектом. Он должен создать то, что объединяет субъектность и объектность, то есть жизнь, что заключает в себе

свободу, а вместе с ней - и опасности свободы. Созидание конечной свободы - это тот риск, который приемлет божественная созидательность. Это - первый шаг, приближающий к ответу на вопрос о теодицее.

И все-таки это не дает ответа на вопрос, почему же кажется, что некоторые сущие их имеют возможности какого-либо осуществления — даже и возможности свободно сопротивляться собственному осуществлению. Прежде всего мы должны понять, кем и при каких обстоятельствах может задаваться этот центральный вопрос теодицеи. Все теологические постулаты экзистенциальны и подразумевают наличие того человека, который выдвигает постулат или задает вопрос. То тварное существование, о котором говорит теология, — это «мое» тварное существование, и только на этом основании можно осмысленно говорить о тварности вообще. Эта экзистенциальная корреляция исчезает в том случае, если вопрос о теодицее ставится в отношении других людей иначе, нежели в отношении самого вопрошающего. Ситуация здесь точно такая же, как и в том случае, когда вопрос о предопределении ставится по отношению к другим людям иначе, нежели к вопрошающему. Этот вопрос тоже выпадает из той экзистенциальной корреляции, которая делает спорным любое теологическое утверждение о субъекте. Человек, парадоксально доверяя вере, может сказать: «Ничто не может отлучить меня от Любви Божией» (Римл., гл. 8), но ни с какой долей уверенности он не может сказать о том, отлучены или нет другие люди от Любви Божией или от предельного осуществления. Ни один человек не может иметь общего или индивидуального суждения по этому вопросу в том случае, если он выпадает из корреляции веры.

Если мы хотим ответить на вопрос об осуществлении других личностей (а вместе с тем - и на вопросы о теодицее и предопределении), то мы

260

должны найти ту точку, в которой судьба других становится нашей собственной судьбой. И найти эту точку нетрудно. Это - соучастие их бытия в нашем бытии. Принцип соучастия подразумевает, что всякий вопрос об индивидуальном осуществлении должен одновременно быть и вопросом об осуществлении универсальном. Ни один из них не может быть отделен от другого. Судьбу индивида невозможно отделить от судьбы того целого, в котором он соучаствует. Можно было бы говорить о показательном осуществлении или неосуществлении, но помимо этого следует иметь в виду созидательное единство индивидуализации и соучастия в глубине божественной жизни. Вопрос о теодицее находит свой окончательный ответ в тайне созидательного основания. Однако этот вопрос заключает в себе такое решение, которое весьма определенно. Разделение человечества на осуществленных и неосуществленных индивидов (или разделение на тех, кому предопределено либо спасение, либо осуждение) невозможно экзистенциально (а следовательно, и теологически). Такое разделение противоречит окончательному единству индивидуализации и соучастия в творческом основании божественной жизни.

Принцип соучастия является для нас еще одним шагом вперед. Говорят, что сам Бог соучаствует в негативностях тварного существования. Эта идея поддерживается как мистическим, так и христологическим мышлением. И все-таки ее можно принять лишь с оговорками. Подлинный пат-рипассионизм (учение о том, что Бог Отец страдал во Христе)26' был справедливо отвергнут ранней церковью. Бог как само-бытие трансцендирует небытие абсолютно. С другой стороны, Бог как созидательная жизнь включает в себя конечное, а вместе с ним — и небытие, хотя небытие вечно преодолевается, а конечное вечно воссоединяется в бесконечности божественной жизни. Следовательно, имеет смысл говорить о соучастии божественной жизни в негативностях тварной жизни. Таков предельный ответ на вопрос о теодицее. Уверенность в направляющей созидательно-сти Бога основана на

уверенности в Боге как в основании бытия и смысла. Доверие всякого тварного существа, его мужество быть коренится в вере в Бога как в собственное созидательное основание.

6. Бог как соотносимый

а) Божественная святость и творение. — «Отношение» — это базисная онтологическая категория, которая действительна как в корреляции онтологических элементов, так и во взаимоотношениях всего конечного. Определенно теологическим вопросом является следующий: «Может ли Бог быть соотнесен, а если да, то в каком смысле?» Бог как само-бытие является основанием всякого отношения; в его жизни все отношения присутствуют помимо различий между потенциальностью и актуальностью. Но они не являются отношениями Бога с кем-то еще. Это — внутренние отношения божественной жизни. Внутренние отношения, разумеется, не обусловлены актуализацией конечной свободы. Однако вопрос заключается в том, имеются ли внешние отношения между Богом и творением. Учение о творении утверждает, что Бог является созидательным основанием всего во всякий момент. В этом смысле не существует той

261

тварной независимости, из которой может быть выведено внешнее отношение между Богом и творением. Если считать, что Бог находится в отношении, то этот постулат столь же символичен, как и постулат о том, что Бог — это Бог живой. И всякому особому отношению присущ этот символический характер. Всякое отношение, в котором Бог становится объектом для субъекта (будь то в познании или в действии), должно одновременно и утверждаться, и отрицаться. Оно должно утверждаться потому, что человек - это такое центрированное «я», всякое отношение к которому включает объект. Оно должно отрицаться потому, что Бог никогда не может стать объектом для человеческого познания или действия. Именно поэтому мистическая теология (как в пределах, так и за пределами христианской теологии) говорит о Боге распознающем и любящем себя через человека. Это означает, что если Бог и становится объектом, то он все-таки остается субъектом.

Неприступность Бога или невозможность иметь с ним отношение в собственном смысле слова выражена в слове «святость». Бог сущностно свят, и всякое отношение с ним включает осознание того, что это парадоксально— быть соотнесенным с тем, что свято. Бог не может стать объектом познания или партнером в действии. Если мы говорим (как мы и должны говорить) об отношении «я-ты» между Богом и человеком, то здесь «ты» включает в себя «я» и, следовательно, все отношение в целом. Если бы это было не так, если бы отношение «я-ты» с Богом было скорее собственным, нежели символическим, то «я» можно было бы из этого отношения изъять. Однако не существует такого места, в которое человек мог бы быть изъят из божественного «ты», поскольку оно включает в себя «я» и гораздо ближе к «я», чем «я» - к самому себе. В конечном счете было бы оскорбительным для божественной святости говорить о Боге так же, как мы говорим об объектах, существование или несуществование которых может обсуждаться. Оскорбительно для божественной святости относиться к Богу или как к партнеру, с которым сотрудничаешь, или как к высшей силе, на которую влияешь посредством обрядов и молитв. Святость Бога делает невозможным ввести его в контекст корреляции «я-мир» и субъект-объектной корреляции. Бог сам является основанием и смыслом этой корреляции, а не элементом в ней. Святость Бога требует того, чтобы в отношении с ним мы уходили от совокупности конечных отношений и входили в такое отношение, которое в категорическом смысле слова вовсе не является отношением. Мы можем ввести все наши отношения в сферу священного, можем освятить конечное (включая его внутренние и внешние отношения) через опыт священного. Однако, для того чтобы это сделать, мы прежде всего должны трансцендировать все эти отношения. Теология, которая по своей природе всегда подвержена опасности ввести Бога в когнитивное отношение субъект-

объектной структуры бытия, должна неуклонно указывать на святость Бога и на его неприступность в суждении о себе.
Символами «всетрансцендирующей» святости Бога являются «величие» и «слава». С наибольшей очевидностью они проявляются в исключающем монотеизме Ветхого Завета и кальвинизма. Для Кальвина и его последователей слава Божия - это цель творения и падения, проклятия и спасе-
262

ния. Величие Божие исключает тварную свободу и Затмевает божественную любовь. Это было и остается коррективой к сентиментальному образу того Бога, который служит для исполнения человеческих чаяний. Но одновременно это было и остается объектом оправданной критики. Утверждение славы Божией за счет исключения божественной любви - это бесславие. Ато величие, которое характеризует Бога как склонного к подавлению деспота, отнюдь не величественно. Величие и славу Бога не следовало бы отделять от других качеств божественной жизни. Святость Бога - это не качество в себе и не качество себя; это такое качество, которое квалифицирует все остальные качества как божественные. Его сила — это священная сила; его любовь — это священная любовь. Люди никогда не являются лишь средствами для божественной славы; они являются и ее целями. Поскольку люди укоренены в божественной жизни и, как считается, должны в нее возвратиться, они соучаствуют и в ее славе. В восхвалении божественного величия заключено и восхваление тварной судьбы. Именно поэтому восхваление Бога играет такую решающую роль во всех литургиях, псалмах и молитвах. Разумеется, человек не восхваляет себя тогда, когда он восхваляет величие Божие, однако он восхваляет ту славу, в которой он соучаствует через свою хвалу.
б) Божественная сила и творение. —
(1) Смысл всемогущества. Бог — это сила бытия, сопротивляющегося небытию и его преодолевающего. Относительно творения божественная сила выражена в символе всемогущества. «Всемогущий Бог» — это первый субъект христианского символа веры. Именно это отделяет исключающий монотеизм от всех тех религий, в которых Бог есть нечто меньшее, нежели само-бытие или сила бытия. Только всемогущий Бог может быть предельной заботой человека. Очень могущественный Бог может претендовать на то, чтобы стать предельной заботой, но он таковой не является, и его претензия сводится к нулю, поскольку он не может сопротивляться небытию и, следовательно, не может стать источником того предельного мужества, которым преодолевается тревога. Тот член символа веры, где говорится о «Боге Отце всемогущем», выражает христианское осознание того, что тревога перед небытием вечно преодолевается в божественной жизни. Символ всемогущества дает первый и базовый ответ на заключенный в конечности вопрос. А если так, то понятно, почему большинство литургических и свободных молитв начинаются с обращения «Господи Всемогущий».
Таков религиозный смысл всемогущества. Но как же его можно выразить теологически? В обыденном языке понятие «всемогущество» подразумевает наличие того высшего сущего, которое способно сделать все, что только захочет. Такое представление следует отвергнуть как с религиозной, так и с теологической точек зрения. Оно делает Бога сущим наряду с другими сущими — сущим, которое спрашивает себя, какую именно из бесконечного числа возможностей следует актуализировать. Тем самым Бог подчиняется расколу между потенциальностью и актуальностью - тому расколу, который актуально является наследием конечности. Это приводит к тем абсурдным вопросам о силе Бога, которые формулируются в терминах логически противоречивых возможностей. В противовес такой карикатуре на всемогущество Бога Лютер, Кальвин и

263

другие утверждали, что всемогущество — это та божественная сила, посредством которой Бог созидателен во всем и через все в каждый момент. Всемогущий Бог — это «вседействующий» Бог. Однако в такой интерпретации заключена одна трудность: это привело бы к отождествлению божественной силы с актуальными происшествиями во времени и пространстве и тем самым вытеснило бы трансцендентный элемент во всемогуществе Бога. Более адекватным было бы определять божественное всемогущество как ту силу бытия, которая сопротивляется небытию во всех его проявлениях и которая выявляет себя в созидательном процессе во всех его формах.

Вера во всемогущего Бога является ответом на поиск того мужества, которого достаточно для преодоления тревоги перед конечностью. Предельное мужество основано на соучастии в предельной силе бытия. Когда обращение «Господи Всемогущий» произносится всерьез, тем самым обретается опыт победы над угрозой небытия и выражается предельное, мужественное утверждение существования. Ни конечность, ни тревога не исчезают, но включаются в бесконечность и мужество. Только в такой корреляции и может быть интерпретирован символ всемогущества. Всемогущество магично и абсурдно, если понимать его как некое качество высшего сущего, которое способно делать все, что оно хочет. Относительно времени всемогущество — это вечность; относительно пространства - вездесущие; относительно субъект-объектной структуры бытия — всеведение. Теперь эти символы должны быть интерпретированы. Причинность и субстанция в отношении к само-бытию уже обсуждались, когда речь шла о символе Бога как «созидательного основания» бытия, где термин «созидательный» и включал в себя причинность, и трансцендировал ее, а термин «основание» и включал в себя субстанцию, и трансцендировал ее. Их интерпретация предшествовала интерпретации трех других символов потому, что божественная созидательность логически предшествует отношению Бога к сотворенному.

(2) Смысл Вечности. «Вечность» - исконно религиозное слово. Им обозначается нечто вроде той «все-временности», которая была бы аналогом всемогущества, вездеприсутствия и т.д. Это может быть следствием огромной значимости времени как категории конечности. Божественно лишь то, что дает мужество выносить тревогу временного существования. Там, где обращение «Господи Предвечный» означает соучастие в том, что побеждает небытие временности, — там возникает опыт вечности.

Понятие вечности следует оградить от двух неверных толкований. Вечность — это и не безвременность, и не бесконечность времени. Слово olim в древнееврейском языке и слово aiones в древнегреческом обозначают не безвременность, а скорее силу охватывать собой все периоды времени. Поскольку время сотворено в основании божественной жизни, Бог сущностно с ним соотнесен. Если все божественное трансцендирует раскол между потенциальностью и актуальностью, то это же следует сказать и о времени как элементе божественной жизни. Особые моменты времени не отделены друг от друга; настоящее не поглощается прошлым и будущим; вечное содержит в себе временное. Вечность — это трансцендентное единство расчлененных моментов экзистенциального времени. Было бы неадекватным отождествлять одновременность с вечностью.

264

Одновременность стерла бы различия между тремя измерениями времени; а время без измерений - это безвременность. В этом случае оно не отличается от безвременной действительности математического положения. Если мы называем Бога Богом живым, то мы утверждаем, что он заключает в себе и временность, а с ней — и соотнесенность с измерениями времени. Даже Платон не смог исключить временность из вечности; он назвал

время движущимся образом вечности. Было бы глупо подразумевать, что время — это образ безвременности. Для Платона вечность заключает в себе время, хотя это время движется по кругу. Гегеля на логических основаниях критиковал Тренделенбург27", а на религиозных основаниях - Кьеркегор. Критиковали они его за то, что он включил движение в сферу логических форм. Но для Гегеля те логические формы, движение которых он описывал, были силами бытия, пребывающими вне актуальности в жизни «абсолютного духа» (обычно это понятие 'неудачно переводится как «абсолютный ум»), но актуализированным и в природе, и в истории. Гегель указал на ту временность в Абсолюте, по отношению к которому время, как мы его знаем, является одновременно и его образом, и его искажением. И все-таки критика Кьеркегора была оправдана лишь постольку, поскольку Гегель не осознавал того, что человеческая ситуация, включающая в себя искаженную временность, обрекает на неудачу его попытку дать полное и окончательное толкование истории. Однако гегелевская идея диалектического движения в Абсолюте согласуется с исконным смыслом вечности. Вечность - это не безвременность.

Вечность не является и бесконечностью времени. Бесконечное время, которое Гегель верно называл «дурной бесконечностью», - это бесконечное повторение временности. Возвышать расчлененные моменты времени до бесконечной значимости, требуя при этом их бесконечного удвоения, — это самая утонченная форма идолопоклонства. Для всякого конечного сущего вечность - в этом смысле - была бы тождественна осуждению, каким бы ни было содержание никогда не кончающегося времени (ср. миф о Вечном Жиде28'). Для Бога это означало бы его подчинение высшей силе, то есть структуре расчлененной временности. Это лишило бы Бога его вечности и сделало бы его вечно живым сущим нижебожественного характера. Вечность — это не бесконечность времени.

Принимая во внимание эти соображения и утверждение о том, что вечность заключает в себя временность, следует еще задать вопрос: «Каково отношение вечности к измерениям времени?» Ответ требует от нас прибегнуть к той единственной аналогии вечности, которую можно обнаружить в человеческом опыте29", то есть к единству вспоминаемого прошлого и предваряемого будущего в опыте настоящего. Такого рода аналогия подразумевает символический подход к смыслу вечности. Соответственно преобладанию настоящего во временном опыте вечность в первую очередь должна быть символизирована как вечное настоящее (пипс etemum). Однако это пипс etemum — это не одновременность и не отрицание независимого смысла прошлого и будущего. Вечное настоящее — это такое движение от прошлого к будущему, которое в то же время не перестает быть и настоящим. Будущее подлинно только в том случае, если оно открыто, если новое может произойти и если оно может быть предварено. Именно это соображение вынудило Бергсона настаивать на той

265

абсолютной открытости будущего, которая простиралась до того, что и Бог обрел зависимость от того непредвиденного, что может произойти. Однако отстаивая учение об абсолютной открытости будущего, Бергсон обесценил настоящее тем, что отверг возможность его предварения. Бог, который не способен предварить какое-либо возможное будущее, зависит от абсолютной случайности и не может быть основанием предельного мужества. Такой Бог должен был бы и сам подчиниться тревоге перед неизведанным. Он уже не был бы само-бытием. Следовательно, относительная (а не абсолютная) открытость будущему является характеристикой вечности. Новое существует превыше потенциальности и актуальности в божественной жизни и становится актуальным в качестве нового во времени и в истории. Без элемента открытости история была бы лишена созидательности.

Она перестала бы быть историей. Но, с другой стороны, без того, что эту открытость ограничивает, история лишилась бы направленности. Она перестала бы быть историей. Далее. Вечность Бога не зависит от исполненного прошлого. Для Бога прошлое не исполнено, поскольку через него он творит будущее, а, творя будущее, он заново творит прошлое. Если бы прошлое было всего лишь общей суммой того, что произошло, то тогда подобное утверждение было бы бессмысленным. Но прошлое включает в себя и собственные потенциальности. Те потенциальности, которые станут актуальными в будущем, детерминируют не только будущее, но и прошлое. Прошлое становится каким-то другим через все новое, что происходит. Его аспекты меняются — факт, на котором основана значимость исторической интерпретации прошлого. И все-таки заключенные в прошлом потенциальности не выявятся прежде, чем они детерминируют будущее. Они могут детерминировать его посредством той новой интерпретации, которая дана историческим воспоминанием. Но потенциальности могут детерминировать будущее и через те процессы развития, которые делают эффективными некоторые из скрытых потенциальностей. С точки зрения вечности открыты как прошлое, так и будущее. Созидательность, ведущая в будущее, преобразует и прошлое. Если вечность воспринимать в терминах созидательности, то вечное вберет в себя прошлое и будущее, не поглотив их особого характера как измерений времени. Вера в вечного Бога — это основа того мужества, которое преодолевает негативности временного процесса. Не остается тревоги ни за прошлое, ни за будущее. Тревога за прошлое преодолевается свободой Бога, устремленной к прошлому и его потенциальностям. Тревога за будущее преодолевается зависимостью нового от единства божественной жизни. Расчлененные моменты времени едины в вечности. Именно здесь, а не в учении о душе человека, коренится уверенность в том, что человек соучаствует в божественной жизни. Надежда на вечную жизнь основана не на субстанциальном качестве души человека, а на его соучастии в вечности божественной жизни.

(3) Смысл Вездеприсутствия. Отношение Бога к пространству, равно как и его отношение ко времени, должно быть интерпретировано в качественных терминах. Бог и не бесконечно протяжен в пространстве, и не ограничен каким-то определенным пространством. Но он и не беспространственен. Теология, склоняющаяся к пантеистическим формулировкам,

266

отдает предпочтение первому подходу, тогда как теология, для которой характерны деистические тенденции, выбирает второй подход. Вездеприсут-ствие может быть интерпретировано как протяженность божественной субстанции через все пространства. Однако это подчиняет Бога расчлененной пространственности и помещает его, так сказать, рядом с самим собой, заставляя его жертвовать личностным центром божественной жизни. Эта интерпретация должна быть отвергнута так же, как и попытка подчинить Бога расчлененной временности в терминах бесконечного повторения. Далее. Вездеприсутствие может быть истолковано так, что оно будет означать, будто Бог «личностно» присутствует в каком-то ограниченном пределами месте (вверху на небесах), но вместе с тем одновременно своей силой присутствует в любом месте (внизу на земле). Но это в равной степени неадекватно. Пространственные символы верха и низа ни в каком отношении не следует понимать буквально. Когда Лютер говорил, что «десница Бога» присутствует не в locus circumscriptum (в ограниченном месте), но везде, поскольку сила и созидательность Бога действуют во всяком случае, тем самым он разрушал традиционное толкование вездесущия Бога и выражал учение Николая Кузанского о том, что Бог — во всем (как в том, что центрально, так и в том, что периферийно30'). Принимая такое воззрение на универсум, в котором нет оснований толковать космическое пространство в тройственной системе понятий (земля, небо, подземный мир), теология должна подчеркивать символический

характер пространственных символов несмотря на то, что в Библии и в богослужении они употребляются скорее в буквальном смысле. Почти всякое христианское учение было сформировано этими символами и потому нуждается в переформулировании в свете пространственно-монистического универсума. Когда говорится, что «Бог на небесах», то это означает, что его жизнь качественно отлична от тварного существования. Но это вовсе не означает того, что Бог «живет» в особом месте или оттуда «нисходит».

И, наконец, вездеприсутствие — это не беспространственность. Понятие точечности в божественной жизни мы должны отвергнуть так же, как и понятия одновременности и безвременности. Бог создает ту протяженность в основании своей жизни, в которой коренится все пространственное. Но Бог не подчинен ей: он и трансцендирует ее, и соучаствует в ней. Вездеприсутствие Бога — это его созидательное соучастие в пространственном существовании его творений.

Считалось, что в силу своей духовности Бог имеет отношение ко времени, но не к пространству. Утверждалось, что протяженность характеризует телесное существование, которое невозможно приписать Богу даже и символически. Но такой аргумент основан на несоответственной онтологии. Разумеется, нельзя сказать, что Бог — это тело. Но если говорится, что Бог есть Дух, то тем самым говорится и о наличии таких онтологических элементов, как витальность и личностность, а вместе с тем и о соучастии телесного существования в божественной жизни. И витальность, и личностность имеют телесную основу. А если так, то вполне правомерно, что христианское искусство включило в состав Троицы и телесно воскресшего Христа. А если так, то символ воскресения христианство предпочитает другим символам вечной жизни. Именно поэтому некоторые христианские мистики и философы настаивали на том, что «теле-

267

сность — это конец путей Бога» (Этингер). Таково необходимое следствие христианского учения о творении с его отказом от древнегреческого учения о материи (materia) как антидуховном начале. Только на таком основании и можно утверждать вечное присутствие Бога, поскольку присутствие сочетает в себе время и пространство18.

Вездеприсутствие Бога преодолевает тревогу не иметь пространства для «я». Оно дает мужество принимать проявления незащищенности и тревоги пространственного существования. Если мы уверены, что Бог везде, то мы всегда дома и не дома, укоренены и не укоренены, пребываем в покое и странствуем, имеем место и не имеем его, наше место знает нас и нас не знает.

Пребывая в уверенности, что Бог везде, мы всегда в святилище. Мы находимся в священном месте и тогда, когда находимся в самом секуляр-ном из всех мест, а самое священное из всех мест остается секулярным в сравнении с нашим местом в основании божественной жизни. Где бы опытно ни познавалось везде присутствие, оно разрушает различие между сакральным и профанным. Сакраментальное присутствие Бога - это следствие его вездеприсутствия. Это - актуальное проявление его везде-присутствия, зависящее и от хода истории откровения, и от тех конкретных символов, которые были ею созданы. Сакраментальное присутствие Бога — это не появление кого-то, кто обычно отсутствует и время от времени является. Если бы человек опытно испытывал божественное присутствие, то различия между сакральными и секулярными местами не существовало бы. Этого различия в божественной жизни не существует.

(4) Смысл Всеведения. Символ всеведения выражает духовный характер божественного всемогущества и вездеприсутствия. Он соотнесен с субъект-объектной структурой реальности и указывает и на божественное соучастие в этой структуре, и на божественную трансцендентность ей.

Первой теологической задачей является устранение абсурдностей интерпретации. Всеведение — это не некая способность высшего сущего, которое, как предполагается, знает как все объекты (прошлые, настоящие и будущие), так и помимо этого все то, что могло бы случиться, если бы случилось то, что не случилось. Абсурдность подобного образа является следствием невозможности подчинить Бога субъект-объектной схеме, хотя эта структура и имеет основание в божественной жизни. Следовательно, если мы говорим о божественном знании и о безусловном характере божественного знания, то говорим мы об этом символически, выявляя то, что Бог присутствует не всепроникающе, но духовно. Нет ничего вне центрированного единства его жизни; нет ничего чуждого, темного, сокрытого, обособленного, недоступного. Ничто не выпадает из логосной структуры бытия. Динамический элемент не может разрушить единство формы, а качество бездны не может поглотить рациональное качество божественной жизни.

Эта уверенность имеет свои импликации для личностного и культурного существования человека. Для его личностной жизни это означает, что в бытии человека абсолютной тьмы не существует. В нем нет ничего абсолютно сокрытого. Сокрытое, темное, бессознательное в духовной жизни Бога присутствует. И это неизбежно. Но, с другой стороны, тревога перед темным и сокрытым преодолевается верой в божественное

268

всеведение. Этим исключается предельный дуализм. Этим не исключается плюрализм сил и форм, но этим исключается тот раскол в бытии, который делает вещи чуждыми друг другу и друг с другом не соотносимыми. Следовательно, божественное всеведение является логическим (хотя и не всегда осознанным) основанием веры в открытость реальности для человеческого познания. Мы знаем потому, что мы соучаствуем в божественном знании. Истина не абсолютно недоступна нашему конечному сознанию, коль скоро та божественная жизнь, в которой мы укоренены, воплощает в себе все истины. В свете символа божественного всеведения мы опытно воспринимаем фрагментарный характер всякого конечного знания. Однако воспринимаем мы его не как угрозу нашему соучастию истине. Мы опытно воспринимаем разорванность всякого конечного смысла, однако воспринимаем его не в качестве причины предельной бессмысленности. То сомнение относительно истины и смысла, которое является наследием конечности, воплощено в вере посредством символа божественного всеведения.

в) Божественная любовь и творение. —

(1) Смысл божественной Любви. Любовь— понятие онтологическое. Ее эмоциональный элемент - это следствие ее онтологической природы. Было бы неверно определять любовь через ее эмоциональную сторону. Это неизбежно приведет к сентиментальному извращению смысла любви и поставит под вопрос ее символическое применение к божественной жизни. Но Бог есть любовь. А поскольку Бог есть само-бытие, то можно сказать, что само-бытие есть любовь. Однако же это поддается пониманию лишь потому, что актуальность бытия - это жизнь. Процессу божественной жизни присущ характер любви. В соответствии с онтологической полярностью индивидуализации и соучастия всякий жизненный процесс объединяет в себе тенденцию к разделению и тенденцию к воссоединению. Ненарушенное единство этих двух тенденций — это онтологическая природа любви. Осознание этого единства как осуществления жизни — это эмоциональная природа любви. Воссоединение предполагает разделение. Любовь отсутствует там, где нет индивидуализации, а полностью реализоваться любовь может только там, где есть полная индивидуализация, то есть в человеке. Однако индивид еще и жаждет возвратиться в то единство, которому он принадлежит и в котором он соучаствует посредством своей онтологической природы. Эта

жажда воссоединения является элементом всякой любви, и ее осуществление, даже и фрагментарное, опытно воспринимается как блаженство.
Если мы говорим, что Бог есть любовь, то тем самым мы применяем к божественной жизни опыт разлуки и воссоединения. О Боге как о любви мы говорим так же символически, как о Боге-жизни и Боге-духе. Он есть любовь, и это означает, что божественная жизнь обладает характером любви, однако помимо различия между потенциальностью и актуальностью. Следовательно, это означает, что для конечного понимания это — тайна. В Новом Завете для обозначения божественной любви используется термин agape (агапэ). Но тот же самый термин используется там как для обозначения любви человека к человеку, так и любви человека к Богу. Между этими тремя видами любовных отношений должно быть что-то общее. Чтобы обнаружить это общее, необходимо сравнить
269

тип любви-ага/гэ с другими ее типами. Вкратце это можно сформулировать так: любовь как libido (либидо) — это движение нуждающегося к тому, что удовлетворит эту нужду. Любовь как philia (филия) — это движение равного к союзу с равным. Любовь как eros (эрос) — это движение того, что стоит ниже по силе и смыслу, к тому, что стоит выше. Очевидно, что во всех трех случаях наличествует элемент желания. Это не противоречит сотворенной благости бытия, поскольку разделенность и жажда воссоединения принадлежит сущностной природе тварной жизни. Однако существует такая форма любви, которая трансцендирует эти формы. Это - стремление исполнить желание другого сущего, желание его предельного осуществления. Всякая любовь, за исключением агапэ, зависит от тех случайных характеристик, которые подвержены изменениям и лишь частичны. Она зависит от отвращения и влечения, от страсти и симпатии. Агапэ же не зависит от этих состояний. Она утверждает другого безусловно, то есть независимо от того, выше он или ниже, приятен он или неприятен Агапэ по своим качествам. Агапэ объединяет любящего и любимого благодаря тому образу осуществления, который есть у Бога о них обоих. Следовательно, агапэ универсальна; из нее не исключен ни один их тех, с кем технически возможны конкретные отношения («ближний»); никому и не отдается предпочтение. Агапэ приемлет другого вопреки сопротивлению. Агапэ страдает и прощает. Агапэ стремится к личностной осуществленное™ другого. Caritas — это латинский эквивалент агапэ; от него происходит английское слово «charity», значение которого было искажено и низведено до уровня «благотворительности», «дел милосердия» (charitable enterprises). Но даже и в этом сомнительном смысле «charity» указывает на тот тип любви-агаяэ, которая устремлена к другому благодаря предельному единству сущего с сущим в божественном основании.
Из того, что было сказано о провиденциальной созидательности Бога, явствует, что этот тип любви является основой утверждения «Бог есть любовь». Бог устремлен к осуществлению всякого творения и к «приведению в единство» в его жизни всех, кто был отделен и утратил целостность. Поскольку агапэ обычно (хотя не всегда и необязательно) соединена с другими типами любви, то представляется естественным, что в христианской символике использовались все эти типы любви для того, чтобы сделать божественную любовь конкретной. В той мере, в какой на языке благочестия говорится о любви Бога к своему творению (а на языке мистическом - о той нужде, которую Бог имеет в человеке), в понятие божественной любви вводится элемент либидо, хотя это не более, чем поэтически-религиозный символ, поскольку Бог не испытывает нужду ни в чем. Когда на библейском языке и языке благочестия ученики именуются «друзьями Бога» (или Христа), то в понятие божественной любви вводится элемент филии, хотя это не более чем метафора, поскольку равенства между Богом и человеком не существует. Если на религиозном и

теологическом языке говорится о Боге как устремляющемся к завершению (eschaton), т. е. к тому предельному осуществлению, где Бог есть «все во всем», то это можно сравнить с типом любви-э/wca, со стремлением к высшему благу (summum bonum), хотя его можно лишь сравнить, но не уравнять с эросом, поскольку Бог в его вечности трансцендирует осуще-
270

ствление или неосуществление реальности. Три типа любви способствуют символизации божественной любви, хотя базовым и единственно адекватным ее символом является агапэ. Агапэ, существующая между людьми, и агапэ Бога к человеку соответствуют друг другу, поскольку одна из них является основанием другой. Однако агапэ человека к Богу из этой строгой корреляции выпадает. Утверждение предельного смысла Бога и стремление к его предельному осуществлению не является любовью в том же смысле, что агапэ. Здесь человек не любит Бога «вопреки», или, как это бывает в прощении, в виде агапэ по отношению к человеку. Следовательно, это слово может быть использовано здесь только в общем смысле любви, причем акцентируется тут добровольное единение с божественной волей. Эту ситуацию гораздо лучше описывает латинское слово dilectio, указывающее на элемент выбора в акте любви. Однако в основе своей любовь человека к Богу имеет природу эроса. Она включает в себя восхождение от низшего к высшему, от низших благ к высшему благу (summum bonum). Утверждение относительно непримиримого конфликта между эросом и агапэ не должно мешать теологам считать, что человек достигает своего высшего блага в Боге и что он стремится к своему осуществлению в Боге. Если невозможно объединить эрос и агапэ, то и агапэ по отношению к Богу невозможна.

Было сказано, что любовь Бога к человеку — это та любовь, которой Бог любит себя. Здесь выражена та истина, что Бог является субъектом даже и там, где он кажется объектом. Этим непосредственно указывается на любовь Бога к самому себе и опосредовано, по аналогии, - на божественное требование любви человека к себе. Там, где отношения между лицами (personae) Троицы описываются в терминах любви (amans — любящий, amatus — любимый, amor— любовь, по Августину), там содержится и постулат о Боге, который сам себя любит. А триадологические различия (разделение и воссоединение) дают возможность говорить о любви Бога к самому себе. Без отделения от собственного «я» любовь к себе невозможна. Это тем более очевидно в том случае, если различия в Боге заключают в себе бесконечность тех конечных форм, которые разделены и воссоединены в вечном процессе божественной жизни. Божественная жизнь — это божественная само-любовь. Через разделение в себе самом Бог любит себя. А через отделение от себя (в тварной свободе) Бог осуществляет свою любовь к себе - и в первую очередь потому, что он любит то, что от него отчуждено.

Это делает возможным применить термин агапэ и к той любви, которой человек любит себя, то есть себя как вечный образ в божественной жизни. Любовь человека к себе может принимать и другие формы - такие, например, как простое самоутверждение, либидо, дружба и эрос. Ни одна из этих форм сама по себе не греховна. Но они становятся греховными там, где они не подчинены критерию любви к себе в смысле агапэ. Там, где этот критерий утрачен, подлинная любовь к себе становится фальшивой, а именно тем эгоизмом, который всегда связан с ненавистью и презрением к себе. Различие между этими двумя противоречивыми формами любви к себе чрезвычайно важны. Одна из них является образом любви Бога к себе, тогда как другая форма этой любви противоречит. Любовь Бога к самому себе включает в себя все творения; истинная любовь
271

человека к себе включает в себя все, с чем человек объединен в существовании.

(2) Божественная любовь и Божественная справедливость. Справедливость — это та сторона любви, которая утверждает независимое право объекта и субъекта в любовном отношении. Любовь не разрушает свободы любимого и не наносит ущерба структурам ни индивидуального, ни социального существования любимого. Любовь и не порабощает свободу того, кто любит, и не наносит ущерба структурам индивидуального и социального существования. Любовь как воссоединение тех, кто разделен, ничего не искажает и не разрушает в их союзе. И все-таки существует такая любовь, которая является беспорядочным самоподчинением или беспорядочным самообязыванием, однако это не реальная любовь, а «симби-отическая любовь» (Эрих Фромм). Многие примеры романтической любви имеют именно такой характер. Ницше был прав, когда подчеркивал, что любовное отношение созидательно только в том случае, если в это отношение с обеих сторон вступает независимое «я». Божественная любовь включает в себя ту справедливость, которая признает и охраняет свободу и уникальность любимого. Она поступает по отношению к человеку справедливо, когда влечет его к осуществлению. Она и не насилует человека, и не оставляет его; она и привлекает его, и манит его к воссоединению.

Однако в этом процессе справедливость не только утверждает и не только манит; она еще сопротивляется и осуждает. Этот факт привел к возникновению теории конфликта между любовью и справедливостью в Боге. Это допущение зачастую наносило ущерб иудео-христианскому диалогу. Политические нападки на христианскую идею любви объяснялись непониманием того отношения, которое существует между любовью и справедливостью в Боге и в человеке. Тем же самым объясняется и христианский пацифизм с его нападками на политическую борьбу за справедливость.

Задавался вопрос о том, каким образом божественная любовь соотносится с божественной силой, а особенно с той силой, которая осуществляет себя через требования справедливости. А еще не остался без внимания конфликт между божественной любовью и божественным гневом против тех, кто нарушает справедливость. На все эти вопросы ответы были даны в принципе посредством интерпретации любви в онтологических терминах, а божественной любви — в терминах символических. Однако систематическая теология требует особых ответов, и, хотя она и не может входить в актуальные проблемы социальной этики, она должна продемонстрировать, что всякий этический ответ основан на имплицитном или эксплицитном утверждении о Боге.

Следует подчеркнуть, что вовсе не божественная сила как таковая находится в предполагаемом конфликте с божественной любовью. Божественная сила - это сила само-бытия, а само-бытие актуально в божественной жизни, природа которой - любовь. Этот конфликт можно вообразить лишь в отношении к тому творению, которое сокрушает структуры справедливости и таким образом сокрушает саму любовь. Когда это происходит (а характер тварного существования таков, что происходит это универсально), за этим следуют суд и осуждение. Но следуют они не в виде какого-либо особого акта божественного гнева или возда-

272

яния; следуют они в виде реакции любящей силы Бога против того, что наносит ущерб любви. Осуждение - это не отрицание любви, но отрицание отрицания любви. Это акт той любви, без которой небытие одержало бы победу над бытием. И происходит это таким образом, что всему тому, что противится любви (то есть воссоединению разделенного в божественной жизни), предоставляется оставаться разделенным, что подразумевает неизбежное саморазрушение. Онтологический характер любви разрешает проблему отношения между любовью и воздаянием по справедливости. Суд — это такой акт любви, которым то, что любви противится, осуждается на саморазрушение.

И это опять предоставляет теологии возможность использовать символ «гнев Божий». Долгое время считалось, что посредством этого символа Богу приписываются человеческие чувства в том смысле, в каком языческие мифы говорят о «ярости богов». Однако то, что невозможно в буквальном понимании, возможно (а зачастую и необходимо) в метафорическом символе. «Гнев Божий» — это и не божественное чувство наряду с божественной любовью, но и не повод к действию наряду с провидением; это эмоциональный символ для обозначения действия той любви, которая отвергает и предоставляет саморазрушению то, что ей противится. Опытное восприятие гнева Божиего — это осознание саморазрушительной природы зла, то есть тех актов и позиций, в которых конечное творение сохраняет свою отделенность от основания бытия и противится воссоединяющей любви Бога. Подобный опыт реален, и метафорический символ «гнев Божий» неизбежен.

Суд, включающий в себя осуждение и гнев Бога, имеет эсхатологические коннотации, и возникает вопрос о возможном пределе божественной любви. Угроза окончательного суда и символы вечного осуждения или вечной смерти служат указаниями на этот предел. И все-таки необходимо разграничивать вечное и вечно длящееся. Вечность как качество божественной жизни не может быть приписана тому сущему, которое в качестве осужденного отделено от божественной жизни. Там, где кончается божественная любовь, кончается и бытие; осуждение может означать лишь то, что творение предоставлено тому небытию, которое оно избрало. Символ «вечная смерть» еще более выразителен, если толковать его как самоисключение из вечной жизни и, следовательно, из бытия. Если же говорится о вечно длящемся или бесконечном осуждении, то тем самым утверждается такая длительность во времени, которая не является временной. Такое понятие противоречиво по своей природе. Индивид с его конкретным самосознанием по своей природе временен. Самосознание как возможность опытно переживать или счастье, или страдание включает в себя временность. В единстве божественной жизни временность объединена с вечностью. Если временность полностью отделена от вечности, то это - чистое небытие, и оно неспособно придать форму опыту, даже если это и опыт страдания и отчаяния.

Это верно, что конечная свобода не может быть принуждена к единству с Богом, потому что это единство любви. Конечное сущее может быть отделено от Бога; оно может неопределенно долго противиться воссоединению; оно может быть ввергнуто в саморазрушение и полное отчаяние. Но даже и это является действием божественной любви, как это хо-

273

рошо показывает та наднись, которую Данте увидел над входом в ад31* (Божественная комедия. Ад. Песнь третья). Ад обладает бытием лишь в той мере, в какой он находится в единстве божественной любви. Ад — это не ограничение божественной любви. Единственное предварительное ограничение - это сопротивление конечного творения. Окончательным выражение единства любви и справедливости в Боге является символ оправдания. Он указывает и на безусловную действительность структур справедливости, и одновременно - на тот божественный акт, в котором любовь побеждает имманентные последствия нарушения справедливости. Онтологическое единство любви и справедливости проявляет себя в окончательном откровении в виде оправдания грешника. Божественная любовь в отношении к неправедному творению — это благодать.

(3) Божественная любовь как благодать и предопределение. Термин «благодать» (английское grace, итальянское gratia, французское charts) квалифицирует все отношения между Богом и человеком как свободно установленные Богом и ни в коей мере не зависящие от каких бы то ни было поступков и желаний тварных сущих. Можно разграничить две основные формы благодати - ту благодать, которая характеризует трисоставную со-зидательность Бога, и ту

благодать, которая характеризует спасающую деятельность Бога. Первая форма благодати проста и непосредственна; она обеспечивает соучастие в бытии всего, что есть, и наделяет всякое индивидуальное сущее уникальным соучастием. Вторая форма благодати парадоксальна; она придает осуществленность тому, что отделено от источника осуществления, и приемлет то, что неприемлемо. Можно выделить и третью форму благодати, которая опосредуетдве предыдущих и объединяет элементы обеих: речь идет о предопределяющей благодати Бога. С одной стороны, она относится к созидательной благодати, а с другой — к благодати спасающей, поскольку целью направляющего или предопределяющего созидания Бога является осуществление творения вопреки сопротивлению. Классический термин, которым определяют этот вид благодати, — gratia praeveniens («предваряющая благодать»)32'. Она подготавливает принятие спасающей благодати через природные и исторические процессы.

Не всякий подготовлен к принятию спасающей благодати. В связи с этим возникает проблема отношения божественной любви и предельной судьбы человека; это вопрос о предопределении. Здесь его невозможно обсудить исчерпывающе, поскольку он предполагает учение об оправдании верой, которое представляет собой утверждающую защиту как от человеческой неуверенности, так и от человеческой самонадеянности. И тем не менее предопределение имеет непосредственные импликации для учения о божественной любви, а потому его следует частично обсудить. Прежде всего его нельзя понимать как двойное предопределение33*, поскольку это наносит ущерб как божественной любви, так и божественной силе. В онтологическом смысле божественное осуждение является противоречием в терминах. Оно создает вечный раскол в само-бытии. Демоническое, для которого характерен именно этот раскол, обретает таким образом совечность с Богом; и потому небытие входит в самую сердцевину бытия и любви. Двойное предопределение — это не подлинно религиозный символ, но логическое следствие религиозной идеи пре-

274

допределения. Но это следствие так же ложно, как и все те логические теологические следствия, которые не укоренены в экзистенциальное соучастии. В вечном осуждении других экзистенциального соучастия нет:

есть экзистенциальный опыт угрозы чьего-либо самоисключения из вечной жизни. Такова основа символа осуждения. Предопределение в качестве религиозного коррелята «оправдания только верой» должно, как и провидение, рассматриваться в свете онтологической полярности между свободой и судьбой. Предопределение — это провидение в отношении чьей-либо предельной судьбы. Оно не имеет ничего общего с детерминацией в понятиях той детерминистской метафизики, неадекватный и устаревший характер которой был уже выявлен. Но понятие предопределения не соотносимо и с индетерминизмом. Скорее оно свидетельствует о том, что отношение Бога и творения должно интерпретироваться в символических терминах. Размышление должно осуществляться на двух уровнях. На тварном уровне онтологические элементы и категории употребляются в их собственном и буквальном смысле. На уровне отношения Бога к творению категории одновременно и утверждаются, и отрицаются. Слово «предопределение», если взять его в буквальном смысле, включает в себя причинность и детерминацию. В такой интерпретации Бог понимается в качестве физической или психологической причины детерминистского характера. Следовательно, слово «предопределение» следует понимать в символическом смысле — как указание на тот экзистенциальный опыт, который, если иметь в виду отношение к Богу, всегда предшествует божественному акту, — на тот опыт, который человеку можно и нужно усматривать лишь в божественной деятельности для того, чтобы обрести уверенность в собственной

осуществленное™. Понимаемое таким образом предопределение является высшим утверждением божественной любви, а не ее отрицанием.
Божественная любовь является окончательным ответом на вопросы, имплицитно заключенные в человеческом существовании, включая конечность, угрозу распада и отчуждение. Актуально этот ответ дается лишь в проявлении божественной любви в условиях существования. Это — тот христологический ответ, которому учение о божественной любви дает систематическое основание, хотя было бы невозможно говорить об этом основании, не получив христологического ответа. Однако то, что является первым в существовании, может быть последним в систематике и наоборот. Это верно и в отношении учения о Троице. Его логическое основание в структуре жизни было установлено, но вот его экзистенциальное основание, явление Иисуса как Христа, еще не обсуждалось. Только после такого обсуждения и можно будет представить полностью разработанное учение о Троице.
г) Бог как Господь и Отец. — Символы «жизнь», «дух», «сила», «любовь», «благодать» и т.д., будучи примененными к Богу в жизни благочестия, являются элементами двух главных символов того отношения «лицом к лицу», которое существует у человека с Богом, то есть «Бога как Господа» и «Бога как Отца». Другие символы, имеющие тот же характер «я-ты», представлены этими двумя. Такие символы, как «Царь», «Судия» или «Всевышний», относятся к символической сфере Бога как Господа. А такие символы, как «Творец», «Помощник», «Спаситель», относятся к
275

символической сфере Бога как Отца. Конфликта между этими двумя символами (или символическими сферами) не существует. Если к Богу обращаются как к «моему Господу», то сюда включен и элемент отцовства. Если к Богу обращаются как к «Отцу Небесному», то сюда включен и элемент господства. Их невозможно разделить, и даже попытка подчеркнуть один элемент в противовес другим разрушает смысл обоих. Господь, который не является Отцом, демоничен, а Отец, который не является Господом, сентиментален. Теология совершала ошибки в обоих направлениях.
Бог как Господь и соотносимые символы выражают священную силу Бога. «Господь» - это, прежде всего, символ неприступного величия Бога в силу бесконечного расстояния между ним и творением, в силу его вечной славы. Во-вторых, «Господь» - это символ, представляющий Логос бытия и ту структуру реальности, которая в экзистенциальном отчуждении человека выступает как божественный закон и как выражение божественной воли. И, в-третьих, «Господь» — это символ Бога, управляющего всей реальностью соответственно внутренней цели (telos) творения - предельного осуществления творения. В этих трех аспектах Бога и называют «Господом». Некоторые теологи пользуются символом «Господь» исключительно для всех тех, в ком выражена объединяющая любовь Бога. Но тот Бог, который является только Господом, легко превращается в деспотического правителя, навязывающего законы своим подданным и требующего гетерономного повиновения и неоспоримого приятия своих речений. Повиновение Богу берет верх над любовью Бога. Человек сломлен осуждениями и угрозами еще до того, как он принят. Таким образом оказываются сломленными и его рациональная автономия, и его воля. Господь, который является только Господом, разрушает тварную природу своих субъектов для того, чтобы их спасти. Таково авторитарное искажение символа Бога как Господа, но это искажение почти неизбежно, если Бога при этом не воспринимать и как Отца.
Если символ «Господь» главным образом отражает отношение человека к Богу как к священной силе, то символ «Отец» главным образом отражает отношение человека к Богу как к священной любви. Понятие «Господь» отражает отстраненность; понятие «Отец» — единство. Прежде всего, «Отец» - это символ Бога как созидательного основания бытия,

бытия человека. Бог как Отец — это тот исток, от которого человек постоянно зависит потому, что он вечно укоренен в божественном основании. Во-вторых, «Отец» — это символ Бога постольку, поскольку Бог хранит человека посредством своей поддерживающей созидательности и ведет его к его осуществлению посредством созидательности направляющей. В-третьих, «Отец» - это символ Бога постольку, поскольку Бог оправдывает человека благодатью и приемлет его даже тогда, когда принимать его невозможно. В некоторых направлениях теологии (включая и многие проявления обыденного мышления) принято делать столь сильный упор на символ «Отец», что при этом как-то забывается, что Господь, являющийся Отцом, - это Бог. Если пренебрегают этим соображением, то Бога воспринимают как дружелюбного Отца, дающего людям то, что люди хотят от него получить, и прощающего всех, кто хотел бы получить прощение. В этом случае Бог вступает с человеком в Дружественные, род-
276

ственные отношения. Грех оказывается частным актом, ранящим того, кто легко прощает, как это бывает в случае тех отцов человеческих, которые и сами нуждаются в прощении. Но Бог не вступает в частные отношения с человеком, будь то отношения родственные или воспитательные. Он представляет собой универсальный порядок бытия и не может действовать так, как если бы он был «дружелюбным» отцом, выказывающим сентиментальную любовь к своим детям. Справедливость и суд не откладываются только из-за того, что он прощает. Сентиментальная интерпретация божественной любви лежит в основе того ошибочного мнения, согласно которому учение Павла о кресте Христовом и его учение об искуплении противоречат простой мольбе о прощении в молитве Господней. Но такое суждение ложно. Сознания вины не преодолеть простой уверенностью в том, что человек прощен. Человек может верить в прощение только тогда, когда сохранена справедливость и подтверждена вина. Бог должен оставаться Господом и Судией, несмотря на воссоединяющую силу своей любви. Символы «Господь» и «Отец» друг друга дополняют. Это верно как теологически, так и психологически. Тот, кто всего лишь Господь, не может быть предельной заботой человека. И тот, кто всего лишь Отец, тоже не может быть предельной заботой человека. Господь, который всего лишь Господь, вызывает то оправданное революционное сопротивление, которое можно сломить лишь угрозами. А если оно сломлено, то репрессии порождают такое унижение, которое противоречит достоинству и свободе человека. Но, с другой стороны, Отец, который всего лишь Отец, вызывает и такое почтительное отношение, которое легко оборачивается жаждой независимости, и такую благодарность, которая легко оборачивается безразличием, и такую сентиментальную любовь, которая легко оборачивается презрением, и такую наивную доверчивость, которая легко оборачивается разочарованием. Теологи должны всерьез принимать психологическую и социологическую критику персоналистических символов отношения человека к Богу. Следует признать, что два центральных символа, «Господь» и «Отец», становятся для многих людей камнями преткновения потому, что теологи и проповедники не желали прислушиваться к зачастую шокирующим замечаниям по поводу психологических следствий традиционного употребления этих символов. Следует подчеркнуть, что эти символы (равно как и все другие символические описания божественной жизни и нашего отношения к ней) 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. Теология должна учитывать обе эти стороны и интерпретировать символы так, чтобы между ними могла установиться созидательная корреляция.

«Господь» и «Отец» являются центральными символами отношения «я-ты» к Богу. Однако отношение «я-ты», хотя оно и является центральным и наиболее динамичным, все-таки не единственное, поскольку Бог — это само-бытие. В таких обращениях, как «Господи Всемогущий», ощущается несокрушимая сила божественной созидательности, а в таких обращениях, как «Господи Предвечный», указывается на неизменяемое основание всякой жизни. Кроме этих символов-обращений существуют и
277

другие символы, к которым прибегают в размышлениях: в них отношение «я-ты» менее эксплицитно, хотя имплицитно оно присутствует всегда. Созерцание тайны божественного основания, постижение бесконечности божественной жизни, ощущение чуда божественной созидательности, восхищение неиссякаемым смыслом божественного самопроявления -все эти виды опыта соотносятся с Богом так, что эксплицитное отношение «я-ты» сюда не вовлечено. Нередко та молитва, которая начинается с обращения к Богу как к Господу или Отцу, переходит затем в созерцание тайны божественного основания. И, наоборот, размышление о божественной тайне может завершиться молитвой к Богу как Господу или Отцу.
Здесь мы опять должны подчеркнуть, что возможность использовать символы «Господь» и «Отец» так, чтобы это не вызывало ни протеста или покорности, ни идеологической лжи или исполненной грез сентиментальности, — эта возможность предоставлена нам явлением Господа и Отца как Сына и Брата в условиях существования. Вопросом, которым учение о Боге завершается, является поиск учения о существовании и о Христе.
278

Примечания
' Если время и пространство назвать «категориями», то это будет отклонением от кантианской терминологии, в которой время и пространство именуются формами интуиции. Однако везде, даже в посткантианских школах, понятие категории употребляется в широком смысле.
2 Термин «реализм» обозначает сегодня почти то же самое, что слово «номинализм» значило в средние века. А термин «реализм» в средние века выражал почти в точности то, что сегодня мы называем «идеализмом». Можно предложить, что, говоря о классическом реализме, следовало бы назвать его «мистическим реализмом».
3 Дальнейшее разъяснение см. ниже.
4 В немецком слове Ent-Scheidung имплицитно заключен образ scheiden (отделять), указывающий на то, что во всяком решении исключаются (ausaescheiden) несколько возможностей.
5 Термин «небытие», «nonbeing» (в том смысле, в каком оно будет употребляться ниже) содержит в себе латинскую частицу поп, которая утратила для нас силу английского not. «Шок небытия» — это шок «не-быть» в смысле радикального отрицания, в смысле «бытию-нет» («being not»).
6 См. отношение Хайдеггера к Парменидy: стоит обратить внимание на роль небытия в философии Хайдеггера и его последователей-экзистенциалистов.
7 Психотерапия не может устранить онтологическую тревогу, поскольку она не может изменить структуру конечности. Но она может устранить принудительные формы тревоги и снизить частоту и интенсивность страхов. Она может поставить тревогу «на место».
8 Английское слово «anxiety» (тревога) восприняло одну из коннотаций Ап§51толъ-ко в течение последнего десятилетия [40-е годы XX в. — Пер.]. Оба понятия, Angsl и anxiety, происходят от латинского «angustiae», которое означает «узость», «стесненность»,

«сжатость». Тревога опытно воспринимается как стесненность угрозой небытия. Следовательно, слово «тревога» нельзя заменить словом «ужас», указывающим на внезапную реакцию на опасность, но не на онтологическую ситуацию перед лицом небытия.
9 Материал, обсуждавшийся в этой главе, представлен далеко не полно. Художественная, научная и религиозная психология сделали доступной почти необозримую массу материала, относящегося к конечности и тревоге. Цель данного анализа заключается в том, чтобы дать лишь онтологическое описание тех структур, которые лежат в основе всех этих фактов, и чтобы указать на некоторые наиболее замечательные подтверждения правильности анализа.
'° Ср., например, подход Бруннера к истории религии в его книге «Откровение и разум» (Philadelphia: Westminster Press, 1946). Разумеется, он может утверждать, что придерживается линии Второисайи и Кальвина. Однако та крайне полемическая ситуация, в которой оба они проповедовали, делает их сомнительными авторитетами по части теологического понимания универсального откровения и истории религии. Куда авторитетнее в этом смысле апостол Павел и раннехристианские писатели. ' Ср. предостережение против культа ангелов в Новом Завете.
2 Ср. Введение, с. 18-33.
3 Ср. Введение, с. 19-22.
4 «Образовавший глаз — не увидит ли?» (Пс. 93:9).
15 Христианский аскетизм скорее функционален, чем онтологичен; он служит самодисциплине и самоподчинению и не стремится вырваться из конечности.
16 См. часть IV, разд. I.
279

17 После того как ангелы были заново открыты психологией в качестве архетипов коллективного бессознательного и после того, как в теологии и литературе была дана новая интерпретация демонического, сложилось понимание этих сил бытия как структур, а не существ.
18 Латинское слово presentia, как и немецкое Gegenwart, включает в себя пространственный образ («Вещь, стоящая перед кем-то»).
Комментарии
'" Имеется в виду «трансцендентальный» идеализм Шеллинга. 2" Трансцендеиталии (transcendentalia) - в средневековой схоластической философии понятия, выражающие высшие определения бытия: сущее (ens), единое (unum), истинное (verum), благое (bonum) и др. у «Реалистические» попытки «привязать» Бога к статической структуре бытия...
Речь идет об учениях средневекового реализма, утверждающего независимую онтологическую реальность общих понятий (универсалий), которые и представляют собой «статическую структуру бытия», будучи «идеями» (в платоновском смысле) Божественного Ума. В учении Дунса Скота свободная воля Бога является предельным основанием всякого бытия, в том числе и данной статической структуры. «Элементом предельной неопределенности» в основании бытия у Дунса Скота является «первоматерия», materia prima, не имеющая той определенности, которая дается соединением материи с формой.
4" «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан». (1 Кор. 13, 11—12). 5' «философия тождества» — в историко-философском смысле — название философии Ф.-В.-И. Шеллинга, считавшего, что основой бытия является тождество субъекта и объекта. В данном контексте понятие «философии тождества» является обобщенным и означает альтернативу как идеализму, совершающему неправомерный «скачок» от «абсолютного я» к «не-я», к миру, так и натурализму, который, напротив, пытается выводить субъектное из объектного.
«•См. Иов7, 10.

71 философы «функции» или «процесса»... — «Принцип процесса» в философии А.Н. Уайтхеда (1861—1947), называемой также «философией процесса», устанавливает, что действительность есть становление, то есть превращение возможности в действительность.
8' Оккам Уильям (ок. 1285 - ок. 1349) - английский философ поздней схоластики, главный представитель номинализма. Полагал реально существующими лишь единичные вещи; общие понятия суть только имена (nomina), и их «не следует умножать без необходимости» (принцип, получивший название «бритвы Оккама»).
9' Онтологический аргумент - онтологическое доказательство бытия Бога, сформулированное Ансельмом Кентерберийским (1033-1109): бытие Бога следует из самого понятия Бога как совершенства, необходимо предполагающего бытие. У Тиллиха онтологическим аргументом (в широком смысле) является присутствие элемента безусловного в человеческом опыте: в опыте истины - само-истина (Августин), в опыте блага - само-благо (Кант); «в обоих случаях мы имеем дело с проявлениями esse ipsum - само-бытия как основания и бездны всего сущего». й0' «само-истину» - veritas ipsa имеет гносеологический смысл, verum ipsum - скорее онтологический. "'О благом.
12' Космологический и телеологический аргументы — доказательства бытия Бога у Фомы Аквинского.
280

й3' «В классической главе VI Книги Исайи пророку предстояло очиститься горящим углем...» — см.: Ис. 6, 6—7,
й4' Зороастризм - религия, основателем которой считается иранский пророк За-ратустра (VII-VI вв. до Р.Х.), Зороастр по-гречески автор «Авесты» - священной книги зороастризма. Манихейство — религиозно-философское учение, основателем которого считается перс Мани (III в.) И зороастризм, и манихейство являются дуалистическими учениями: в мире изначально существуют и противоборствуют два начала — блага и зла, света и тьмы (последняя отождествляется в манихействе с материей).
15> Парсизм — др. название зороастризма; религия зороастризма в позднеэллинис-тическую эпоху.
"' «Несколько раз на протяжении христианской истории некоторые представители этих воинств являли опасность для самовластия Всевышнего Бога». Речь идет о бунте Люцифера, увлекшего за собой часть ангелов (см.: Откр. 12, 7-9).
й7" «Бог или природа» (Dcus sivc natura) - формула пантеизма, отождествляющего Бога и природу (религиозно-философские системы Древней Индии, стоики, Иоанн Скот Эриугена, Николай Кузанский, М. Экхарт, Я. Бёме, Б. Спиноза, отчасти - Гегель).
"'«Две онтологические предельности...» — в философии неоплатонизма Единое -высший онтологический предел и материя - предел низший: в качестве небытия или чистой возможности бытия она лишена предельного онтологического статуса.
й9' Дионисий — Св. Дионисий Ареопагит, автор четырех трактатов («Об именах Бо-жиих», «О таинственном богословии», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии»), написанных в духе христианского неоплатонизма. Авторство Дионисия Ареопагита, упоминаемого в Книге Деяний, оспаривается; возможно, эти именем воспользовался иной автор, живший в V в. (отсюда - именование автора данных трактатов «Псевдо-Дионисием»).
20' Экзистенциальное суждение — суждение, утверждающее или отрицающее существование чего-либо: то, существование чего утверждается, является субъектом, а существование (бытие, выражаемое глаголами «есть», «существует» и т.д.) — предикатом экзистенциального суждения.
21' Это не было целью тех классических очерков о «божественных именах... — см. коммент. "'.

22' Хартсхорн (Hartshorne) Чарльз (р. 1897—) — американский философ, представитель «философии процесса». Осн. труды: «По ту сторону гуманизма» (1937), «Божественная относительность» (1948), «Реальность как социальный процесс» (1962) и др.
'" Никейский Символ веры — формула христианского вероучения, составленная на I Вселенском Соборе в Никее (325).
w Достигшая своего полного развития тварность — это падшая тварность; твар-ная свобода — это та точка, в которой совпадают творение и грехопадение... Творение актуализировало свою свободу в той мере, в какой оно находится вне созидательного основания божественной жизни... —
Это представление, равно как созвучное ему учение Н. Бердяева о «нетварной свободе», коренящейся не в Боге, а в Ничто, восходит к учению позднего Шеллинга.
'" Ириней — Св. Ириней Лионский, апологет, отец церкви II в. Осн. сочинение -«Обличение и опровержение лжеименного знания» (против гностицизма). 2" Учение о том, что Бог Отец страдал во Христе... - учение Аполлинария Лао-дикийского (IV в.), «по смыслу которого страдания плоти являются страданиями Самого Божества» (см.: Кенозис. - Христианство. Словарь. М., 1995. т. III. -С. 378).
281

27· Тренделенбург {Trendelenburg), Фридрих Адольф (1802-1872) - немецкий философ и логик; критиковал учение Гегеля о развитии с точки зрения формальной логики.
28' Миф о Вечном Жиде- легенда позднего западного средневековья, персонаж которой (Вечный Жид, или Агасфер) во время крестного пути Иисуса Христа на Голгофу отказал Ему в кратком отдыхе, за что и был обречен скитаться по земле до Второго Пришествия, не имея «покоя могилы». 29"... К той единственной аналогии вечности, которую можно обнаружить в человеческом опыте... -
Память, или опыт временности, как аналогия вечности - один из мотивов XI книги «Исповеди» бл. Августина. 30' Учение Николая Кузанского о том, что Бог — во всем... Николай Кузанский (1401-1464) - немецкий философ, богослов, католический кардинал. Осн. сочинение - « De docta ignorartia» («Об ученом незнании»). Согласно учению Николая Кузанского, в мире (где Бог - во всем) нет центра и периферии: «Если Вселенная конкретизируется в каждой актуально существующей вещи, то Бог пребывает в каждой из вещей, а каждая актуально существующая вещь непосредственно пребывает в Боге» (Н. Кузанский. Об ученом незнании. (пер. В.В. Бибихина). - Ник. Кузанский. Сочинения. Т. I. М., 1979. С. 110). 3'"... Та надпись, которую Данте увидел над входом в ад. — «... Я высшей волей, полнотой всезнанья И первою любовью сотворен. Входящие, оставьте упованья.» (Данте Алигьери. Божественная Комедия. Ад. Песнь третья. Пер. М.М. Лозинского).
"· Gratia praeveniens («предваряющая благодать»); «она подготавливает приятие спасающей благодати через природные и исторические процессы».
Учение о двух видах Божественной благодати - «предваряющей» и «оправдывающей» - излагается в «Послании восточных патриархов в ответ лютеранам на присланное ими Аугсбургское исповедание Лютера» (член 3), где благодать «предваряющая» названа также «просвещающей»: действие ее совершается через Слово Божие, евангельскую проповедь (тогда как действие второй - через таинства). Действие ее опосредуется свободой принимающего ее человека. Синергизм благодати и свободы, утверждаемый в «Послании», противопоставлялся протестантскому учению о предопределении.
"" Учение о двойном предопределении, т. е. о предопределении «избранных» ко спасению, а иных - к погибели принадлежало Ж. Кальвину (придавшему идее предопределения бл.

Августина крайнюю форму). Тиллих отвергает это учение: Бог никого не предопределяет к погибели: возможно лишь «самоисключение из вечной жизни».
Систематическая теология Том II Существование и Христос
Факультету Нью-Йоркской объединенной теологической семинарии

Предисловие
Столь многие просили и понуждали меня ускорить публикацию второго тома «Систематической теологии», что я боюсь, как бы ее теперешнее появление не обмануло надежд. Она наверняка разочарует тех, кто ожидал, что второй том будет содержать три оставшиеся части системы. Какое-то время я и сам разделял это ожидание. Но когда я на самом деле начал писать, мне стало ясно, что, возьмись я исполнять задуманное, это отсрочило бы появление книги на неопределенный срок, а сам том разросся бы до невероятных размеров. Поэтому я договорился с издателем, что третья часть системы, «Существование и Христос», появится в виде второго тома, а четвертая и пятая ее части («Жизнь и Дух» и «История и Царство Божие») последуют позже (и, надеюсь, в не слишком уж далеком будущем).
Проблемы, обсуждаемые в этом томе, составляют сердцевину всякой христианской теологии: это и концепция отчуждения человека, и учение о Христе. А если так, то оправдано их обсуждение в отдельном томе в центре системы. Этот том по объему меньше, чем первый и чем планируемый третий, однако он содержит самую обширную из всех пяти частей системы.
После того как многие годы аудиторных лекций подготовили для этого почву, содержание данной книги было представлено на рассмотрение теологического факультета Абердинского университета в Шотландии в качестве гиффордских лекций для первого курса. Предмет гиффордских лекций второго курса — это четвертая часть системы. Подготовка этих лекций имела огромное значение и для окончательного формулирования проблем, и для их решения. Я хочу выразить — впервые это делается печатно — глубокую благодарность за оказанную мне честь и за те возможности, которые были предоставлены мне благодаря гиффордским лекциям. Конечно, книга отличается от цикла лекций, а особенно если книга представляет собой часть более обширного целого. Критически перечитав лекции, я вынужден был их значительно расширить и частично переработать. Однако основополагающие идеи остались неизменными. Публикация гиффордских лекций для второго курса последует в третьем томе.
Здесь я хотел бы сказать несколько слов будущим критикам этого тома. Я надеюсь получить множество ценных критических замечаний по существу моих размышлений, как это было с первым томом и с менее
285

объемными моими книгами. Независимо от того, согласен ли я с этой критикой или нет, я с удовольствием ее принимаю в качестве ценного вклада в те непрерывные дискуссии, которые ведут как отдельные теологи, так и каждый теолог - сам с собой. Однако 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.
Я снова выражаю благодарность моему другу (а теперь еще и сотруднику) Джону Дилленбергеру, который (на этот раз вместе со своей женой Хильдой) взял на себя тяжкий труд «англизации» моего стиля и переформулировал мои постулаты, потому что в противном случае они оказались бы темными и неудобопонимаемыми. А еще я благодарю Генри Д. Бре-

ди-младшего за то, что он прочитал рукопись и предложил некоторые стилистические поправки. Еще мне хочется поблагодарить мою секретаршу Грейс Кэли Леонард, не покладая рук печатавшую на машинке и частично правившую мой рукописный текст. И, наконец, не могу не выразить признательности издателю, благодаря которому этот том был опубликован отдельно.

Эта книга посвящается теологическому факультету Объединенной теологической семинарии. Объясняется это не только тем, что семинария приняла меня, когда в 1933 году я приехал сюда в качестве беженца из Германии; не только тем, что факультет и администрация предоставили мне неограниченные возможности преподавать, писать и, самое главное, учиться; не только тем, что более двадцати двух лет длилось исключительно дружелюбное научное и личное сотрудничество, но еще и тем, что в течение всех этих лет содержание этого тома было центральной темой теологических дискуссий со студентами и преподавателями факультета. Те, кто принимал участие в этих дискуссиях, в формулировках нашей книги смогут распознать и свое влияние.

А. Соотношение второго тома «Систематической теологии» с первым томом и с системой в целом

С

Система требует последовательности, но тут может возникнуть закономерный вопрос о том, могут ли два тома, написанные с перерывом в семь лет, быть последовательными относительно друг друга? Если систематическая структура содержания не изменена, то представлять такую последовательность они могут

даже и в том случае, если особые проблемы решаются по-разному. Как многочисленные критические замечания, так и новые мысли, возникшие в промежутке между написанием томов, не изменили фундаментальной структуры системы, хотя, конечно, во многих отношениях они повлияли и на форму, и на содержание. Если бы теологическая система была дедуктивной, наподобие той системы в математике, где одно утверждение выводится из другого с рациональной необходимостью, то изменения в концепции мышления нанесли бы ущерб целому. Однако теология дедуктивным характером не обладает, и настоящая система сформулирована таким образом, что этой опасности мы явно избежали. После того как мы даем центральный теологический ответ на тот или иной вопрос, мы всегда возвращаемся к экзистенциальному вопросу как к тому контексту, в котором снова дается теологический ответ. Следовательно, новые ответы на новые или старые вопросы необязательно разрушают единство между предшествующими и последующими частями системы. Это -динамическое единство, которое открыто для новых исследований даже и после того, как целое уже сформулировано.

Третья часть системы, охватываемая этим вторым томом, со всей очевидностью выявляет такую характеристику. И хотя за второй частью системы под названием «Бытие и Бог» следует в этом томе часть под названием «Существование и Христос», тут нет никакого логически необходимого или дедуктивного перехода от бытия к существованию или от Бога к Христу. Путь от сущности к существованию «иррационален»; путь от Бога к Христу «парадоксален». Точный смысл этих терминов будет обсужден ниже; пока что они только подтверждают открытый характер настоящей системы.

Переход от сущностного к экзистенциальному бытию не может быть понят в терминах необходимости. Однако если принять во внимание классическую теологию и всех тех философов, художников и писателей,

которые конфликты экзистенциальной ситуации человека воспринимали всерьез, то следует признать, что реальность включает в себя этот переход. А если так, то резкий переход от первого ко второму тому отражает резкий переход от сущностной природы человека к ее искажению в существовании. Но для того чтобы понять любое искажение, следует понять его неискаженный или сущностный характер. Следовательно, отчуждение существования (и амбивалентность жизни) так, как оно представлено в данном томе, может быть понято только в том случае, если нам известна природа конечности в том виде, в каком она представлена в первом томе в части «Бытие и Бог». Далее. Для того, чтобы понять ответы, данные на те вопросы, которые подразумеваются отчуждением и амбивалентностью, необходимо знать не только ответ, данный на тот вопрос, который подразумевается конечностью, но еще и тот теологический метод, посредством которого вопрос и ответ соотнесены друг с другом. Это не значит, что осмысленное чтение второго тома полностью зависит от того, был ли прочитан первый, поскольку, как уже было указано, в каждой части этой системы вопросы разрабатываются заново, а ответы соотносятся с ними по-особому. Такое независимое чтение этого тома будет также облегчено как частичным резюмированием, так и переформулированием мыслей, обсуждавшихся в первом томе.

Четвертая часть системы, «Жизнь и Дух», последует за третьей частью, «Существование и Христос», в качестве описания конкретного единства сущностной конечности и экзистенциального отчуждения в амбивален-тностях жизни. Ответ, который будет дан в этой части, - это божественный Дух. Однако ответ этот неполон. Жизнь остается амбивалентной до тех пор, пока она остается жизнью. Вопрос, подразумеваемый амбивален-тностями жизни, ведет к новому вопросу, то есть к вопросу о том направлении, в котором движется жизнь. Это — вопрос истории. Говоря систематически, история как она есть характеризуется своей устремленностью к будущему и является динамическим качеством жизни. А если так, то «загадка истории» является частью проблемы жизни. Однако с практической во всех ее аспектах точки зрения полезно отделить обсуждение истории от обсуждения жизни вообще и соотнести окончательный ответ, «вечную жизнь», с теми амбивалентностями и вопросами, которые подразумеваются историческим существованием человека. Именно поэтому мы и добавили пятую часть под названием «История и Царство Божие», хотя, строго говоря, этот материал и относится к категориям жизни. Мы приняли такое решение по аналогии с теми практическими соображениями, которыми была продиктована первая часть, «Разум и Откровение», материал которой, говоря систематически, относится ко всем остальным частям. Н это решение также демонстрирует недедуктивный характер всего проекта. И хотя в отношении систематической строгости тут и имеются недостатки, однако практические преимущества просто удивительны.

Включение несистематических элементов в систему приводит к взаимозависимости всех частей и всех трех томов. Второй том не только зависит от первого, но еще и дает возможность более полного его понимания. В предшествующих частях неизбежно приходилось во многом предвосхищать те проблемы, которые во всей полноте обсуждались лишь

290

в последующих частях. Система имеет характер того круговорота, который присущ органическим процессам жизни. Те, кто находится внутри круга христианской жизни, поймут это без труда. Тем же, кто чувствует себя в этом отношении посторонним, может показаться, что несистематические элементы изложения сбивают с толку. Однако в любом случае «несистематическое» не значит «непоследовательное»; оно значит всего лишь «недедуктивное». А жизнь со всей ее созидательностью и событийностью недедуктивна.

Б. Повторение ответов, данных в первом томе

1. По ту сторону натурализма и супранатурализма

Оставшаяся часть этого раздела будет посвящена повторению и частичной переформулировке тех понятий первого тома, которые имеют особое, основополагающее значение для тех идей, которые будут развиты во втором томе. Необходимость в этом не возникла бы, если бы можно было просто сослаться на то, что уже было сказано выше. Однако это невозможно потому, что в ходе публичных и частных дискуссий возникли такие вопросы, на которые надо ответить в первую очередь. Ни в одном из этих случаев суть моих прежних размышлений не изменена, хотя сами формулировки, как оказалось, неадекватны в отношении ясности, разработанности и расстановки акцентов.

Много критических замечаний было сделано относительно того, как учение о Боге было представлено во второй части системы, «Бытие и Бог». Поскольку идея Бога — это основание и центр всякого теологического мышления, то эта критика весьма важна и желательна. Для многих камнем преткновения стало употребление термина «Бытие» по отношению к Богу (особенно же это касается того постулата, согласно которому в первую очередь о Боге мы должны сказать то, что он - это само-бытие или бытие как таковое). Прежде чем высказаться по этому вопросу впрямую, я бы хотел основную интенцию моего учения о Боге объяснить с помощью другой терминологии. Более просто это выражено в заголовке этого раздела: «По ту сторону натурализма и супранатурализма». Та идея Бога, которая преодолевает конфликт натурализма и супранатурализма, может быть названа «самотрансцендентной» или «экстатической». Для того чтобы сделать эту (пробную и предварительную) терминологию понятной, нам стоило бы разграничить три способа интерпретации значения термина «Бог». Первый способ — это отделить Бога как сущее, высшее сущее, от всех тех других сущих, вместе с которыми и выше которых он имеет свое существование. Находясь в этом положении, в определенный момент (пять тысяч или пять миллиардов лет назад) он ввел Вселенную в бытие, правит ею согласно плану, направляет ее к цели, вмешивается в ее обычные процессы для того, чтобы преодолеть сопротивление и осуществить свою цель, а потом привести ее к уничтожению в окончательной катастрофе. В этих рамках и следует рассматривать всю драму

291

божественно-человеческого. Конечно, это лишь примитивная форма супранатурализма, но зато она имеет для религиозной жизни и ее символического выражения гораздо больше значения, чем любые теологические уточнения этой позиции.

Главным аргументом против нее является то, что таким образом беспредельность Бога преобразуется в ту предельность, которая представляет собой всего лишь расширение категорий конечности. В отношении пространства это осуществляется путем установления сверхъестественного божественного мира наряду с естественным человеческим миром; в отношении времени - путем детерминирования начала и конца божественной созидательности; в отношении причинности - путем превращения Бога в причину наряду с другими причинами, а в отношении субстанции — путем приписывания ему индивидуальной субстанции. В опровержение этого рода супранатурализма аргументы натурализма действительны и в качестве таковых представляют подлинную заботу религии, бесконечности бесконечного и незыблемости сотворенных структур конечного. Теология должна принять антисупранатуралистическую критику натурализма.

Второй способ интерпретации смысла термина «Бог» строится на отождествлении Бога со Вселенной, с ее сущностью или с особыми силами в ней. Бог - это название силы и смысла реальности. Он не тождествен совокупности вещей. Ни один миф и ни одна философия никогда не утверждали подобного абсурда. Но Бог — это символ единства, гармонии и силы бытия; Бог — это динамический и творческий центр реальности. Выражение deussivenatura,

употреблявшееся такими философами, как Скот Эриугена и Спиноза, означает не то, что Бог тождествен природе, но то, что он тождествен natures naturans— созидательной природе, созидательному основанию всех природных объектов. В современном натурализме религиозное качество этих утверждений почти полностью исчезло (а особенно среди тех философствующих сциентистов, которые понимают природу в понятиях материализма и механицизма). В самой же философии (в той мере, в какой она стала позитивистской и прагматис-тской) подобного рода утверждения о природе как о целостности были необходимы. В той мере, в какой прогрессировала целостная философия жизни, включающая динамические процессы, она опять приближалась к религиозным формам натурализма.
Главный аргумент против натурализма, в какой бы форме он ни существовал, состоит в том, что он отрицает наличие бесконечного расстояния между совокупностью конечных вещей и их бесконечным основанием, вследствие чего термин «Бог» и термин «Вселенная» становятся взаимозаменяемыми и потому термин «Бог» становится семантически излишним. Эта семантическая ситуация показывает, что натурализму так и не удалось понять тот решающий элемент опытного восприятия священного (каким является расстояние между, с одной стороны, конечным человеком и, с другой стороны, священным во множестве его проявлений). Этого натурализм не учитывает.
Эта критика супранатуралистической и натуралистической интерпретаций смысла «Бога» объясняет необходимость появления того третьего способа, посредством которого дискуссия была бы освобождена от коле-
292

бания между двумя недостаточными и религиозно опасными решениями. Этот третий способ не нов.
Такие теологи, как Августин, Фома Аквинский, Лютер, Цвингли, Кальвин и Шлейермахер, этим способом владели, хотя и в ограниченной форме. Он согласуется с натуралистским мировоззрением в том, что утверждает: Бог не был бы Богом, если бы он не был созидательным основанием всего, что имеет бытие. А это значит, что Бог - это бесконечная и безусловная сила бытия (или, если прибегнуть к самой радикальной абстракции, — само-бытие). В этом смысле Бог находится и не рядом с вещами, и даже не «над» ними; он к ним ближе, чем они сами к себе. Он -их созидательное основание, здесь и сейчас, всегда и всюду.
До сих пор эта третья точка зрения могла бы считаться приемлемой для некоторых форм натурализма. Но потом пути расходятся. Именно в этом пункте термины «самотрансцендентный» и «экстатический», которыми я пользуюсь для обозначения третьего способа интерпретации термина «Бог», приобретают смысл. Термин «самотрансцендентный» состоит из двух элементов — из «трансцендирующий» и «само». Бог как основание бытия бесконечно трансцендирует то, основанием чего он является. Он противостоит миру в той степени, в какой мир противостоит ему, но он же представляет собой мир, тем самым вынуждая мир представлять его. Эта взаимная свобода друг от друга и друг за друга является тем единственным значением, в котором может употребляться «супра» в слове «супранатурализм». Только в этом смысле мы и можем говорить о «трансцендентном» в отношениях между Богом и миром. Называть Бога в этом смысле трансцендентным вовсе не означает того, что следует установить «сверхмир» божественных объектов. Но это означает, что сам в себе конечный мир указывает за свои пределы. Иными словами, он са-мотрансцендентен.
Теперь становится понятной и потребность в приставке «само» в слове «самотрансцендентный»: единственная реальность, с которой мы встречаемся, опытно познается в разных измерениях, указывающих друг на друга. Конечность конечного указывает на бесконечность бесконечного. Она выходит за собственные пределы для того,

чтобы вернуться к себе в новом измерении. Вот что такое «самотрансценденция». В терминах непосредственного опыта это встреча со священным — та встреча, которая носит экстатический характер. Термин «экстатический» в выражении «экстатическая идея Бога» указывает на такой опыт священного, который, трансцендируя обычный опыт, в то же время его не устраняет. Экстаз как состояние сознания является точным коррелятом самотрансценденции как состояния реальности. Такое понимание идеи Бога и не натуралистично, и не супранатуралистично. Оно лежит в основе всей настоящей теологической системы.

Если, основываясь на этой идее Бога, мы спросим: «Как же понимать то, что Бог, будучи основой всего, что есть, и противостоит миру, и представляет собой мир?» — то нам придется вспомнить то качество мира, которое выражает себя в конечной свободе, — то качество, которое мы воспринимаем в себе опытно. В традиционном споре между натуралистическим и супранатуралистическим представлениями о Боге используются соответственно предлоги «в» (внутри) и «над» (превыше).

293

Оба они взяты из пространственной сферы и потому неспособны выражать подлинное отношение между Богом и миром - то отношение, которое безусловно не пространственно. Самотрансцендентное понимание Бога вытесняет пространственную образность (по крайней мере, в теологическом мышлении) и заменяет ее понятием конечной свободы. Божественная трансцендентность тождественна свободе сотворенного отвернуться от сущностного единства с созидательным основанием своего бытия. Такого рода свобода предполагает два качества сотворенного: во-первых, оно должно быть субстанциально независимо от божественного основания и, во-вторых, оно должно пребывать в субстанциальном единстве с ним. Без этого единства сотворенное не имело бы силы бытия. Именно это качество конечной свободы в сотворенном и делает пантеизм невозможным, а вовсе не понятие о высшем сущем наряду с миром (независимо от того, в каких бы терминах - деистических или теистических — его отношение к миру ни описывалось).

Последствия самотрансцендентной идеи Бога для таких понятий, как откровение и чудо (а они имеют решающее значение для христологичес-кой проблемы), в полной мере были изучены в части под названием «Разум и откровение». Нет необходимости повторять здесь то, что о них уже было сказано, хотя они и впрямь демонстрируют далеко идущее значение экстатической интерпретации отношений между Богом и миром.

Существует, однако, одна такая проблема, которая после появления первого тома переместилась в центр философского интереса к религии. Это — проблема символического познания Бога. Если Бог как основание бытия бесконечно трансцендирует все, что есть, то из этого следуют два вывода: во-первых, все, что бы мы ни узнавали о конечных вещах, мы узнаем и о Боге, поскольку все вещи коренятся в нем как своем основании; во-вторых, ничто из того, что мы знаем о конечных вещах, не может быть применено к Богу, поскольку он, как уже говорилось, «совсем другой» или, если можно так сказать, «экстатически трансцендентен». Единство этих двух дивергентных следствий является аналогическим или символическим знанием о Боге. В своих рассуждениях о Боге мы пользуемся теми религиозными символами, которые извлечены из материала обычного опыта, однако пользуется ими так, что обычный смысл этого материала одновременно и утверждается, и отрицается. Каждый религиозный символ отрицает себя в своем буквальном смысле, но утверждает себя в своем самотрансцендирующем смысле. Символ - это не знак, указывающий на нечто такое, с чем у него нет внутренней связи. Символ представляет силу и смысл того, что было символизировано через соучастие. Символ соучаствует в той реальности, которую он символизирует. А потому никогда нельзя говорить, что символ - это

«всего лишь символ». Говорить так - значит смешивать символ со знаком. А из этого следует, что всё, что религия имеет сказать о Боге (включая его качества, действия и проявления), должно иметь символический характер и что смысл «Бога» совершенно ускользнет, если символический язык будет восприниматься буквально.
Однако, выдвинув все эти положения, мы оказываемся перед уже возникавшим во время публичных обсуждений, вопросом о том, существует ли тот пункт, по которому нужно сделать несимволическое утверждение о
294

Боге. Да, такой пункт существует. Это — положение о том, что все, что мы говорим о Боге, символично. Такое положение является тем утверждением о Боге, которое само по себе несимволично. Иначе наша аргументация пошла бы по кругу. Если же, с другой стороны, мы сделаем одно несимволическое утверждение о Боге, то его экстатически-трансцендентный характер окажется, судя по всему, под угрозой. Эта диалектическая трудность зеркально отражает человеческую ситуацию относительно божественного основания бытия. Хотя человек актуально и отделен от бесконечного, он не мог бы этого осознавать, если бы не соучаствовал в нем потенциально. Это выражено в состоянии предельной озабоченности - в этом универсально-человеческом (каким бы ни было содержание заботы) состоянии. Именно в этом пункте мы должны говорить о Боге не символически, но в терминах искания Бога. Однако или в тот самый момент, когда мы описываем характер этого пункта, или в тот момент, когда мы пытаемся сформулировать то, о чем спрашиваем, возникает сочетание символических и несимволических элементов. Если мы говорим, что Бог или бесконечен, или безусловен, или что он само-бытие, то мы говорим и рационально, и в то же время экстатически. Эти термины как раз и обозначают ту границу, на которой символическое и несимволическое совпадают. До этого пункта каждый постулат несимволичен (в смысле религиозного символа). Вне этого пункта каждый постулат символичен (в смысле религиозного символа). Сам по себе этот пункт одновременно и несимволичен, и символичен. Эта диалектическая ситуация является концептуальным выражением экзистенциальной ситуации человека. Таково условие религиозного существования человека и его способности воспринимать откровение. Это - другая сторона самотрансцендентной или экстатической идеи Бога по ту сторону натурализма и супранатурализма.
2. Использование в систематической теологии понятия бытия
Когда учение о Боге начинается с определения Бога как само-бытия, в систематическую теологию вводится философское понятие бытия. Так было и в самый ранний период христианской теологии. Так было и во всей истории христианской мысли. В настоящей системе понятие бытия появляется в трех местах: в учении о Боге, где Бог назван бытием как таковым или основанием и силой бытия; в учении о человеке, где дроводится разграничение между сущностным и экзистенциальным бытием человека, и, наконец, в учении о Христе, где он назван проявлением Нового Бытия, актуализация которого является делом божественного Духа.
Несмотря на то что классическая теология всегда пользовалась понятием «бытие», оно критиковалось как с точки зрения номиналистской философии, так и с позиций персоналистской теологии. Учитывая ту первостепенную роль, которая отведена этому понятию в нашей системе, необходимо и ответить на критику, и в то же время прояснить тот смысл, который обретает этот термин в зависимости от того, к чему именно он прилагается. Критика номиналистов и их позитивистских последователей была до сих пор основана на допущении, что понятие бытия представляет собой
295

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

Ответом на этот аргумент является то, что понятие бытия не имеет того характера, который ему приписывает номинализм. Бытие — это не высшая абстракция, хотя оно и требует способности к радикальному абстрагированию. Оно является выражением опыта бытия в противовес небытию. Поэтому оно может быть определено как сила бытия, сопротивляющегося небытию. Именно поэтому средневековые философы называли бытие основным transcendental^"т ту сторону универсального и отдельного. В этом смысле понятие бытия воспринималось одинаково и Парменидом в Греции, и Шанкарой в Индии. В этом смысле его значение было заново открыто современными экзистенциалистами — такими, как Хайдеггер и Марсель. Это представление о бытии находится по ту сторону конфликта между номинализмом и реализмом. Одно и то же слово, если принимать его в качестве абстракции, будет пустейшим из всех понятий, но, если понимать его как силу бытия во всем, что обладает бытием, оно же станет самым осмысленным из всех понятий.

Никакая философия не может устранить понятие бытия в этом последнем смысле. Оно может быть сокрыто под предпосылками и редуктивны-ми формулами, но оно все-таки подлежит основополагающим понятиям философствования. И все потому, что «бытие» остается содержанием, тайной и вечной апорией мышления. Никакая теология не может устранить понятие бытия как силы бытия. Никто их не может разделить. В тот самый момент, когда говорится, что Бог есть (или что он обладает бытием), встает вопрос о том, каким образом понимать его отношение к бытию. Единственно возможным, судя по всему, является тот ответ, что Бог - это самобытие (в смысле силы бытия или силы преодолевать небытие).

Главный аргумент персоналистической теологии против использования понятия бытия произведен от персонализма человеческого опыта священного, поскольку персоналистичность этого опыта выражена в личностных образах богов и в личностном («лицом к лицу») отношении человека к Богу в живом благочестии. Этот персонализм ярче всего обозначен в библейской религии. В противоположность многим азиатским религиям и христианскому мистицизму вопрос о бытии тут не поднимается. Для тех, кто желает познакомиться с пространным обсуждением этой проблемы, я сошлюсь на мою книжку «Библейская религия и поиск предельной реальности» (Чикаго, изд. Чикагского университета, 1955). Радикальное отличие библейского персонализма от философской онтологии представлено там без компромиссов. В книге подчеркивается, что

296

в библейской литературе нет и следа каких-либо онтологических поисков. В то же время необходимость задавать онтологический вопрос воспринимается с такой же серьезностью. В библейской религии онтологического мышления нет. Однако там нет ни одного такого символа и ни одного такого теологического понятия, которые не имели бы онтологических импликаций. Только искусственные барьеры могут помешать взыскующему сознанию задаваться вопросом о бытии Божием, о разрыве между сущностным и экзистенциальным бытием человека и о Новом Бытии во Христе.

Некоторых настораживает по большей части именно то, что слово «бытие» звучит безлично. Но сверхличное — это не безличное; и я бы попросил тех, кто боится трансцендировать персоналистический символизм религиозного языка: пусть они хотя бы на мгновение задумаются о словах Иисуса по поводу волос, сосчитанных на наших головах (а также, могли бы мы добавить, по поводу атомов и электронов, составляющих Вселенную). В подобном положении содержится по меньшей мере столь же много потенциальной онтологии, сколько актуальной онтологии содержится во всей системе Спинозы. Запретить преобразование потенциальной онтологии в актуальную (в пределах, разумеется, теологического круга) значило бы свести теологию к повторению и систематизации библейских эпизодов. Тогда было бы невозможно назвать Христа «Логосом».

В последней главе моей книги «Мужество быть» (Нью Хэйвен, изд. Йельского университета, 1952) я писал о Боге, который превыше Бога теизма. Это было неверно истолковано в качестве догматического постулата пантеистического или мистического характера. Прежде всего это не догматический, но апологетический постулат, воспринимающий всерьез то радикальное сомнение, которое опытно испытали многие люди. Этот постулат дает человеку мужество самоутверждения даже и в экстремальном состоянии радикального сомнения. В таком состоянии Бог как религиозного, так и теологического языка исчезает. Но что-то все-таки остается. Остается серьезность этого сомнения, в котором утверждается смысл в бессмысленности. Источником этого утверждения смысла в бессмысленности, уверенности в сомнении является не Бог традиционного теизма, но «Бог превыше Бога» - та сила бытия, которая действует через тех, у кого для нее нет имени, даже и имени Бога. Это — ответ тем, кто просит о Вести в ничтожестве их ситуации и на пределе их мужества быть. Однако такая точка экстремальности — это не то пространство, в котором можно жить. Диалектика экстремальной ситуации является критерием истины, но не той основой, на которой можно выстроить целую структуру истины.

3. Независимость и взаимозависимость экзистенциальных вопросов и теологических ответов

Метод, использовавшийся в теологической системе и описанный в методологическом введении к первому тому, назван «методом корреляции» - корреляции между экзистенциальными вопросами и теологичес-

297

кими ответами. «Корреляция» (слово, у которого в научном языке имеется несколько значений) понимается как «взаимозависимость двух независимых факторов». Оно понимается не в логическом смысле количественной или качественной координации не связанных причинно элементов, но в смысле единства зависимости и независимости двух факторов. Раз уж такой вид отношения стал предметом обсуждения, я попытаюсь кое-что прояснить касательно независимости и взаимозависимости экзистенциальных вопросов и теологических ответов в методе корреляции.

В этом методе вопрос и ответ друг от друга независимы, поскольку невозможно вывести ответ из вопроса или вопрос из ответа. Экзистенциальный вопрос (то есть сам человек в конфликтах его экзистенциальной ситуации) не является источником того ответа, который получается в откровении и формулируется теологией. Божественное самопроявление невыводимо из анализа человеческой бедственности. Бог говорит, обращаясь к человеческой ситуации, — и против нее, и за нее. Теологический супранатурализм (в том, например, виде, в каком он представлен современной неоортодоксальной теологией) верен тогда, когда он утверждает неспособность человека достичь Бога собственными силами. Человек — это вопрос, а не ответ. Но столь же ошибочно заключенный в человеческом существовании вопрос выводить из получаемого в откровении ответа. Это невозможно потому, что получаемый в откровении ответ не имеет смысла в том случае, если нет такого вопроса,

ответом на который он является. Человек не может получить ответ на тот вопрос, которого он не задавал. (Именно это, кстати, и является решающим принципом религиозного образования.) Любой такого рода ответ будет для человека нелепицей, неудобопонимаемым набором слов (а именно таковы многие проповеди), но никак не опытом откровения. Вопрос, задаваемый человеком, — это сам человек. Человек задает его независимо от того, произносится он вслух или нет. Он не может не задавать этот вопрос, поскольку само его бытие — это вопрос о его существовании. Задавая его, человек остается наедине с собой. Он спрашивает «из глубины», и эта глубина — он сам.

Правда натурализма в том, что он настаивает на человеческом характере экзистенциального вопроса. Человек как таковой знает вопрос о Боге. Он отчужден (но не оторван) от Бога. Именно на этом основана ограниченная правота того учения, которое традиционно называлось «естественной теологией»2'. Естественная теология имела смысл лишь до тех пределов, до которых она анализировала человеческую ситуацию и заключенный в ней вопрос о Боге. Обычно это делалось тогда, когда использовалась одна сторона традиционных аргументов в пользу существования Божия. Однако делалось это лишь постольку, поскольку с их помощью выявлялась зависимая, преходящая и относительная природа конечного человеческого существования. Но, развивая другую сторону этих аргументов, естественная теология пыталась выводить теологические утверждения из анализа конечности человека. Но эта задача не может быть поставлена. Недействителен ни один из тех выводов, которые приводятся в доказательство существования Бога. Они действительны лишь до тех пределов, до которых простирается вопрошающий анализ, но никак не далее, поскольку Бог являет себя только через Бога. Экзистенциальные

298

вопросы и теологические ответы друг от друга не зависят; таково первое положение, подразумеваемое методом корреляции.

Вторая и более трудная проблема - это проблема взаимозависимости вопросов и ответов. Корреляция означает, что, хотя в некоторых отношениях вопросы и ответы независимы, в других отношениях они друг от друга зависят. Эта проблема в классической теологии (как в схоластике, так и в ортодоксальном протестантизме) вставала всякий раз, когда обсуждался вопрос о влиянии субструктуры естественной теологии на суп-раструктуру теологии откровения, и наоборот. Начиная со Шлейермахера эта проблема всякий раз вставала и там, где философия религии использовалась в качестве преамбулы к теологической системе (так сказать, двери в нее) и вставал вопрос о том, до каких пределов дверь определяет структуру дома или до каких пределов дом определяет дверь. Даже антиметафизически настроенные последователи Ричля не могли избежать этой необходимости. И даже знаменитое «нет» Карла Барта, направленное против любой формы естественной теологии (включая и способность человека задавать вопрос о Боге), — это в конечном счете самообман, как это показывает сам факт употребления человеческого языка при обсуждении откровения.

Проблема взаимозависимости экзистенциальных вопросов и теологических ответов может быть разрешена лишь в пределах того, что во вступительной части было названо «теологическим кругом». Теолог как таковой обязан дать конкретное выражение предельной заботы (или, говоря религиозно, особого опыта откровения). На основе этого конкретного опыта он и выдвигает свои универсальные притязания подобно тому, как это сделало христианство в терминах того положения, что Иисус как Христос является Логосом. Этот круг может быть понят как эллипс (а не как геометрический круг) и описан в терминах двух центральных точек — экзистенциального вопроса и теологического ответа. И то, и другое находится в сфере религиозных обязательств, но они не тождественны. Материал для экзистенциального вопроса берется из всей совокупности человеческого опыта и

многообразия способов его выражения. Это относится как к прошлому, так и к настоящему; как к расхожему языку, так и к великой литературе; как к искусству, так и к философии; как к науке, так и к психологии. Это относится к мифу и к литургии, к религиозным традициям и к сегодняшним опытам. Все это (в той мере, в какой оно отражает бедственность человеческого существования) является тем материалом, без помощи которого экзистенциальный вопрос не может быть сформулирован. Как выбор материала, так и формулирование вопроса являются задачей систематического теолога.

Чтобы ее выполнить, он должен соучаствовать в человеческой бедственности не только актуально (а он соучаствует в ней всегда), но и в сознательном отождествлении. Он должен соучаствовать и в конечности человека (а это и его собственная конечность), и в присущей ему тревоге так, как если бы он никогда не получал в откровении ответа о «вечности». Он должен соучаствовать в отчуждении человека (а это и его собственное отчуждение) и выявлять тревогу вины так, как если бы он никогда не получал в откровении ответа о «прощении». Теолог не успокаивается на том теологическом ответе, который он возвещает. Он может сообщать его

299

убедительно лишь в том случае, если он всем своим существом соучаствует в ситуации вопроса, то есть в человеческой бедственности. В свете этого требования метод корреляции защищает теолога от самонадеянного притязания на то, будто он располагает ответами откровения. Формулируя ответ, он должен за него бороться.

В то время как материал экзистенциального вопроса является самим выражением человеческой бедственности, форма вопроса определяется как системой в целом, так и теми ответами, которые в ней даются. Вопрос, подразумеваемый человеческой конечностью, нацелен на ответ. И ответ этот — вечное. Вопрос, подразумеваемый человеческим отчуждением, нацелен на ответ. И ответ этот — прощение. Эта нацеленность вопросов не отменяет их серьезности, но придает им ту форму, которая детерминирована теологической системой в целом. Это именно та сфера, в которой имеет место корреляция экзистенциальных вопросов и теологических ответов.

Другая сторона корреляции — это влияние экзистенциальных вопросов на теологические ответы. Однако следует еще раз подтвердить, что ответы не могут быть выведены из вопросов и что субстанция ответов (то есть опыт-откровения) не зависима от вопросов. Но вот зато форма теологического ответа не независима от формы экзистенциального вопроса. Если на вопрос, подразумеваемый человеческим отчуждением, теология дает ответ «Христос», то делает это она по-разному в зависимости от отношения или к экзистенциальным конфликтам иудейского законниче-ства, или к экзистенциальному отчаянию греческого скептицизма, или к угрозе нигилизма в том виде, в каком она выражена в литературе, искусстве и психологии XX века. И все-таки вопрос не создает ответа. Ответ «Христос» не может быть создан человеком, но зато человек может воспринимать и выражать его соответственно тому, как он этот вопрос задавал.

Метод корреляции (как и всякий теологический метод) не застрахован от искажений. Ответ может исказить вопрос до такой степени, что серьезность экзистенциальной бедственности будет утрачена. Или же вопрос может исказить ответ до такой степени, что будет утрачен характер ответа как ответа откровения. Ни один метод не является гарантией, страхующей от таких неудач. Теология, как и все предприятия человеческого ума, амбивалентна. Но это еще не аргумент против теологии или против метода корреляции. Как метод он так же стар, как и сама теология. Следовательно, мы не изобрели нового метода, но скорее попытались сделать эксплицитными импликации старых методов (то есть методов апологетической теологии).

I. Существование и поиск Христа
А. Существование (экзистенция) и экзистенциализм
1. Этимология существования (экзистенции)
Всякий, кто пользуется сегодня такими терминами, как «существование» («экзистенция»), «экзистенциальный» или «экзистенциализм», обязан показать, каким образом и почему он ими пользуется. Он должен осознавать те многочисленные амбивалентности, которыми обременены эти слова (в какой-то мере их можно избежать, но отчасти они неизбежны). Далее: он должен показать, к каким именно позициям и трудам прошлого и настоящего он эти понятия прилагает. Попытки прояснить их смысл многочисленны и различны. Следовательно, ни одну из этих попыток нельзя считать окончательно успешной. Теология, которая делает своей центральной темой корреляцию существования и Христа, должна оправдать употребление ею слова «существование» («экзистенция») и указать как на филологическую, так и на историческую его этимологию.
Одним из тех способов определить значение слова, которым так часто злоупотребляют, является способ этимологический. Он предполагает возвращение к корневому смыслу слова и представляет собой попытку извлечь из его корневого смысла новое понимание. Так делалось во все периоды истории мысли, хотя иные ученые преувеличивали значение этого способа до такой степени, что это привело к противодействию всему методу в целом. Номиналисты наших дней, как и номиналисты прежних времен, считают слова теми условными знаками, которые ничего не значат вне ситуации их употребления в особой группе и в особое время. Следствием этого подхода является то, что некоторые слова неизбежно утрачиваются и должны быть заменены другими. Однако номиналисте -кое предположение (что слова — это всего лишь условные знаки) должно быть отвергнуто. Слова — это результаты встречи человеческого сознания с реальностью. А если так, то они являются не только знаками, но еще и символами, и потому они не могут быть заменены (как в случае с условными знаками) другими словами. Итак, они могут быть сохранены. Если
303

бы этой возможности не существовало, то в сферах религии и гуманитарных наук пришлось бы постоянно изобретать новые языки. Одной из важных задач теологии является возвращение классическим терминам их подлинной силы путем изучения изначальной встречи сознания с породившей эти слова реальностью.
Коренной смысл глагола «to exist», «существовать» (existere по-латы-ни) — «стоять вне». Сразу же напрашивается вопрос: «Стоять вне чего?» С одной стороны, есть английское слово «outstanding» («выдающийся»), которым обозначается нечто, «стоящее вне» среднего уровня вещей или людей, превосходящее их в силе и ценности. С другой стороны, «стояние вне» в смысле existere означает то, что существование - это общая характеристика всех вещей - как тех, которые являются выдающимися, так и тех, которые являются средними, посредственными. Общим ответом на вопрос о том, вне чего же мы стоим, будет то, что стоим мы вне небытия. «Вещи существуют» означает то, что они обладают бытием и стоят вне ничтожности. Но от греческих философов мы научились тому (а они, в свою очередь, научились этому от ясности и чуткости древнегреческого языка), что небытие может быть понято двояко, то есть и как «ouk on» (абсолютное небытие), и как «те on» (относительное небытие). Существование, «стояние вне», относится к небытию в обоих этих смыслах. Если мы говорим, что нечто существует, то тем самым мы утверждаем, что это нечто можно найти (непосредственно или опосредованно) в совокупном составе реальности. Оно стоит вне пустоты абсолютного небытия. Однако метафора «стоять вне» логически подразумевает и что-то вроде «стоять в». Только то, что в каком-то отношении «стоит в», может стоять и вне.

Человек выдающийся («outstanding» — «стоящий вне») поднимается над тем средним уровнем, на котором он стоял и отчасти все еще продолжает стоять. Если мы говорим, что все существующее стоит вне абсолютного небытия, то это значит, что оно одновременно находится как в бытии, так и в небытии. Оно еще не полностью выступило из небытия, не стоит вне него полностью. Как мы уже говорили в главе о конечности (в первом томе), все существующее конечно и является смешением бытия и небытия. А если так, то существовать - значит стоять вне своего собственного небытия.

Однако этого еще недостаточно, потому что тут не принимается в соображение вопрос: «Каким же образом нечто может стоять вне своего собственного небытия?» На этот вопрос можно ответить, что все соучаствует в бытии - существует оно или нет. Все соучаствует в потенциальном бытии еще до того, как оно может войти в бытие актуальное. В качестве потенциального бытия оно находится в состоянии относительного небытия, в «еще-не-бытии». Но оно не ничто. Потенциальность — это состояние реальной возможности, то есть это больше, чем возможность логическая. Потенциальность — это сила того бытия, которое, говоря метафорически, еще не реализовало свою силу. Сила бытия все еще патентна; она пока еще не стала явной. Поэтому если мы говорим, что нечто существует, то мы имеем в виду, что оно покинуло состояние чистой потенциальности и стало актуальным. Оно стоит вне чистой потенциальности, вне относительного небытия.

Чтобы стать актуальным, оно должно преодолеть относительное небытие, состояние те on. Но опять-таки оно не может быть полностью вне

304

него. Оно должно одновременно и «стоять вне», и «стоять в». Актуальная вещь стоит вне чистой потенциальности, но она также и остается в ней. Она никогда полностью не «перельет» свою силу бытия в состояние существования. Она никогда полностью не исчерпает своих потенциально-стей. Она пребывает не только в абсолютном небытии, как это показывает ее конечность, но еще и в относительном небытии, как это показывает изменчивость ее существования. Греки символизировали это <ак сопротивление те on, относительного небытия, которое противится актуализации того, что в вещи потенциально.

Подводя итог нашему этимологическому исследованию, мы можем сказать: «существовать» может означать «стоять вне» абсолютного небытия, в то же время в нем оставаясь: оно может означать конечность, единство бытия и небытия. «Существовать» может означать и «стоять вне» относительного небытия, в то же время в нем оставаясь: оно может означать актуальность, единство актуального бытия и сопротивления ему. Но в каком бы из этих двух смыслов мы ни понимали небытие, существование в любом случае означает стояние вне небытия.

2. Возникновение проблемы существования

Этимологические исследования только выявляют направления, но не решают проблем. Указание, которое содержалось во втором ответе на вопрос «стоять вне чего?», было указанием на существующий в реальности раскол между потенциальностью и актуальностью. Таков первый шаг к возникновению экзистенциализма. В той совокупности бытия, которую мы встречаем, имеются такие структуры, которые не обладают существованием, и такие вещи, которые обладают существованием на основе структур. Древесность не существует, хотя она и обладает бытием, то есть потенциальным бытием. Но вот дерево, растущее во дворе за моим домом, существует. Оно «стоит вне» чистой потенциальности древесности. Однако оно «стоит вне» и существует только потому, что соучаствует в той силе бытия, которая есть Древесность, — в той силе, которая делает каждое дерево деревом и ничем иным.

Этот раскол в целостности реальности, выраженный термином «существование», является одним из самых ранних открытий человеческой мысли. Задолго до Платона дофилософский и философский ум опытно познал два уровня реальности. Мы можем назвать их «сущностным» («экзистенциальным») и «экзистенциальным» уровнями. Орфики, пифагорейцы, Анаксимандр, Гераклит и Парменид пришли к своим учениям через осознание того, что мир, который они встретили, лишен предельной реальности. Но только у Платона контраст между экзистенциальным и эссенциальным становится онтологической и этической проблемой. Существование для Платона — это область чистого мнения, заблуждения и зла. Оно лишено подлинной реальности. Истинное бытие - это сущностное бытие, и присутствует оно в области вечных идей, то есть сущностей. Чтобы достичь сущностного бытия, человек должен подняться над существованием. Он должен вернуться в ту сферу сущностного, откуда он «выпал» в существование. Таким образом, существование чело-
305

века, его «стояние вне» потенциальности, оценивается как его «выпадение» из того, чем он является сущностно. Потенциальное сущностно, а существовать, то есть стоять вне потенциальности, значит быть лишенным истинной сущностное™. Это не полная утрата, поскольку человек все еще остается в своем потенциальном или сущностном бытии. Он помнит о нем и благодаря этой своей памяти соучаствует в истине и в благе. Он и «стоит» в сущностной сфере сущностей, и стоит вне ее. В этом смысле «стояние вне» имеет тот смысл, который прямо противоположен расхожему смыслу английского «outstanding». «Стояние вне» — это «выпадение» из того, чем человек является сущностно.

Такое отношение к существованию в позднеантичном мире преобладало, несмотря на попытку Аристотеля преодолеть раскол между сущностью и существованием посредством своего учения о динамической взаимозависимости формы и материи во всем. Однако протест Аристотеля не мог увенчаться успехом отчасти из-за социальных условий поздней античности, а отчасти потому, что сам Аристотель в своей «Метафизике» противопоставляет целокупность реальности вечной жизни Бога, то есть его самоинтуиции. 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) признали контраст между сущностью и существованием в отношении мира, но не в отношении Бога. В Боге нет различия между сущностным (эссенциальным) и экзистенциальным бытием. Этим подразумевается, что раскол не имеет предельной действительности и что он не распространяется на основание само-бытия. Бог вечно таков, каков он есть. Это было выражено в той Аристотелевой формуле, согласно которой Бог есть actus purus без потенциальности. Логическим следствием этого представления стало бы отрицание «Бога живого» в том виде, в ка-квАМ 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. Реальный смысл схоластической доктрины (а я ее считаю верной) можно было бы выразить в том постулате, что сущность, существование и их единство должны прилагаться к Богу символически. Бог не подвержен конфликту между сущностью и существованием. Он не является сущим наряду с другими сущими, поскольку в таком случае его сущностная природа трансцендировала бы его самого так же, как это происходит со всеми конечными сущими. Но не является он и сущностью всех сущностей, универсальной сущностью, поскольку это лишило бы его силы само-актуализации. Его существование, его «стояние вне» его же сущности и есть выражение его

сущности. Он актуализирует себя сущностно. Он выше разрыва между сущностью и существованием. А вот универсум этому разрыву подвержен. И только Бог «совершенен» (а «совершенству» было дано точное определение: быть совершенным — значит находиться по ту сторону раскола между эссенциальным и экзистенциальным бытием). Человек и его
306

мир таким совершенством не обладают. Их существование «стоит вне» их сущности как «падение». В этом пункте платоническая и христианская оценки существования совпадают. Этот подход изменился тогда, когда в эпоху Возрождения и Просвещения возникло новое ощущение существования. Разрыв между сущностью и существованием затягивался все больше и больше. Существование стало тем местом, куда человек призван для того, чтобы осуществлять контроль над Вселенной и ее преобразовывать. Существующие вещи были его материалом. «Стояние вне» своего сущностного бытия было уже не падением, но способом актуализации и осуществления потенциально-стей того или иного человека. В своей философской форме этот подход может быть назван «эссенциальным». В этом смысле существование, так сказать, поглощается сущностью. Существующие 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, каков он и в сущности, — это микрокосм, в котором соединены силы Вселенной; это носитель критического и созидательного разума; это строитель своего мира и творец себя как актуализации своей потенциальности. Воспитание и политическая организация преодолеют отставание существования от сущности. Это описание соответствует духу многих философов Возрождения и всего Просвещения. Однако ни в ту, ни в другую эпоху эссенциализм не был осуществлен. Это произошло только в той философии, которая носила отчетливо антипросвещенческий характер и находилась под глубоким влиянием романтизма, то есть в классической немецкой философии (и, в частности, в системе Гегеля). Причиной тому был не только всеобъемлющий и последовательный характер гегелевской системы, но еще и то, что Гегель осознавал экзистенциальную проблему и пытался включить элементы существования в свою универсальную систему сущностей. Он поместил небытие в самый центр своей философии; он подчеркивал роль страсти и интереса в историческом развитии; он создал такие понятия, как «отчуждение» и «несчастное сознание»; он сделал свободу целью универсального процесса существования; он даже ввел в рамки своей системы христианский парадокс. Однако он не позволял всем этим экзистенциальным элементам подрывать эссенциальную структуру своего мышления. Небытие было побеждено в целокупности системы; история подошла к своему концу; свобода стала актуальной; парадокс Христа утратил свой парадоксальный характер. Существование - это логически необходимая актуальность сущности. Между ними нет разрыва, а переход от одного к другому нескачкообразен. Этот всеобъемлющий характер гегелевской системы 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 актуализирует себя в су-
307

ществовании. Знаменитое положение Гегеля о том, что все существующее разумно, отнюдь не выражает абсурдного оптимизма по поводу разумности человека. Гегель 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 в процессе Вселенной. Мир - это самореализация божественного ума; существование - это выражение сущности, а не выпадение из нее.

3. Экзистенциализм против эссенциализма

Экзистенциализм XIX и XX веков возник как протест против совершенного эссенциализма Гегеля. Представители экзистенциализма, среди которых были и ученики Гегеля, критиковали не какую-то отдельную особенность его мышления. Они были заинтересованы не в исправлении его философии, но ополчились на эссенциалистскую идею как таковую, а вместе с ней - и на все новейшие представления человека о самом себе и о своем мире. Их наступление было и остается бунтом против самоинтерпретации человека в современном индустриальном обществе.

Непосредственное наступление на Гегеля шло с нескольких сторон. В систематической теологии мы не можем уделять внимания отдельным бунтарям (таким как Шеллинг, Шопенгауэр, Кьеркегор или Маркс). Достаточно сказать, что в эти десятилетия (1830-1850) готовились историческая судьба и культурное самовыражение западного мира в XX веке. В систематической теологии мы должны показать сам характер экзистенциального переворота и сопоставить выработанный в его ходе смысл существования с теми религиозными символами, которые указывают на человеческую бедственность.

Общим пунктом всех экзистенциалистских нападок является то, что экзистенциальная ситуация человека — это состояние отчуждения от его эссенциальной природы. Гегель это отчуждение осознавал, но он верил, что оно было преодолено и что человек примирился со своим истинным бытием. Согласно всем представителям экзистенциализма, эта вера и была коренной ошибкой Гегеля. Примирение - это нечто предварительное и ожидаемое, но никак не реальное. Мир не примирен - ни в индивиде (как это показывает Кьеркегор), ни в обществе (как это показывает Маркс), ни в жизни как таковой (как это показывают Шопенгауэр и Ницше). Существование - это отчуждение, а не примирение; существование - это обес-человечивание, а не выражение сущностной человечности. Существование — это такой процесс, в ходе которого человек становится вещью и перестает быть личностью. История — это не божественное самопроявление, но череда непримиримых конфликтов, угрожающих человеку саморазрушением. Существование индивида наполнено тревогой и находится под угрозой бессмысленности. Все сторонники экзистенциализма сходятся в таком понимании человеческой бедственности и потому противостоят гегелевскому эссенциализму. Они чувствуют, что он представляет собой попытку скрыть правду об актуальном состоянии человека.

308

Было проведено разграничение между экзистенциализмом атеистическим и теистическим. Конечно, есть и такие представители философии существования, которых можно было бы называть «атеистическими» (по крайней мере в соответствии с их намерениями); есть и такие, которых можно назвать «теистическими». Однако в реальности нет ни атеистического, ни теистического экзистенциализма. Экзистенциализм дает анализ того, что в соответствии с его представлениями существует. Он показывает контраст между эссенциальным описанием и экзистенциальным анализом. Он разрабатывает подразумеваемый существованием вопрос, но даже и не пытается дать на него ответ — ни в атеистических, ни в теистических терминах. Когда бы философы существования ни давали ответы, они их дают в терминах тех религиозных или квазирелигиозных традиций, которые отнюдь не выводятся из их экзистенциального анализа. Паскаль выводит свои ответы из августиновской традиции, Кьеркегор - из лютеранской. Марсель — из томистской, Достоевский — из православной.

Или же ответы выводятся из гуманистических традиций, как это имеет место у Маркса, Сартра, Ницше, Хайдеггера и Ясперса. Ни один из них не был способен вывести ответы из собственных вопросов. Ответы гуманистов черпаются из скрыто религиозных источников. Они имеют отношение к предельной заботе или вере, хотя и облечены в се-кулярные одежды. А если так, то разделение экзистенциализма на атеистический и теистический несостоятельно. Экзистенциализм — это анализ человеческой бедственности. И ответы на вопросы, подразумеваемые бедственностью человека, - это ответы религиозные независимо от того, явные они или скрытые.

4. Экзистенциальное и экзистенциалистское мышление

Ввиду предстоящего нам филологического разъяснения было бы полезным провести разграничение между экзистенциальным и экзистенциалистским. Первое относится к позиции человека, а второе - к философской школе. Противоположностью экзистенциального является отстраненное;
противоположностью экзистенциалистского - эссенциалистское. В экзистенциальном мышлении объект в него вовлечен. В неэкзистенциальном мышлении объект отстранен. По самой своей природе теология экзистенциальна; по самой своей природе наука неэкзистенциальна. Философия объединяет элементы их обеих. По своим намерениям философия неэкзистенциальна, но в реальности она представляет собой непрестанно меняющееся сочетание элементов вовлеченности и отстраненности. А если так, то обречены на неудачу все попытки создать так называемую «научную философию».
Экзистенциальное - это не экзистенциалистское, хотя они и связаны общим корнем, то есть «экзистенцией» («существованием»). Говоря вообще, можно было бы описать сущностные структуры в терминах отстраненности, а экзистенциальную бедственность — в терминах вовлеченности. Однако это положение нуждается в серьезных оговорках. В построении геометрических фигур наличествует элемент вовлеченности, а элемент отстраненности наличествует в наблюдениях над собствен-

309

ной тревогой и отчуждением. Логиком и математиком движет эрос, включая желание и страсть. Теолог-экзистенциалист, анализируя существование, выявляет структуры посредством когнитивной отстраненности, даже если это и структуры деструкции. И между этими полюсами имеются многочисленные смешения отстраненности и вовлеченности (как, например, в биологии, истории и психологии). И все-таки такой когнитивный подход, в котором преобладает элемент вовлеченности, называют «экзистенциальным». Но истинно и обратное. Поскольку элемент вовлеченности так сильно преобладает, наиболее впечатляющие исследования существования принадлежат романистам, поэтам и художникам. Но даже и они сумели избежать иррелевантной субъективности, хотя и подчинив себя отстраненному и объективному наблюдению. А в результате материалы, полученные благодаря отстраненным методам терапевтической психологии, используются в экзистенциалистской литературе и искусстве. Вовлеченность и отстраненность — это полюса, а не противоборствующие альтернативы; экзистенциалистского анализа без неэкзистенциальной отстраненности не бывает.

5. Экзистенциализм и христианская теология

Христианство утверждает, что Иисус есть Христос. Слово «Христос» 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 демонические силы или структуры деструкции.
Экзистенциализм дал анализ «старого зона», то есть бедственности человека и его мира в состоянии отчуждения. Предлагая такой анализ, экзистенциализм выказывает себя естественным союзником христианства. 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. Этим положительным качеством обладают не только экзистенциалистская философия, но и аналитическая психология, литература, поэзия, драматургия и 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
310

себя преимущественно монашествующие теологи, которые изучали самих себя и членов своих небольших общин столь проницательно, что среди современных проникновении в человеческую бедственность почти нет таких, которых они бы не предвосхитили. Покаянная и благочествая литература впечатляюще об этом свидетельствует. Однако эта традиция была утрачена под воздействием философий и теологии чистого сознания, представленных прежде всего картезианством и кальвинизмом. Невзирая на все их различия, они оказались союзниками в деле подавления бессознательных и полусознательных сторон человеческой природы, тем самым воспрепятствовав полному пониманию экзистенциальной бедственности человека (и это несмотря на учение Кальвина о всецелой порочности человека и на августинианство картезианской школы). Заново открывая те элементы природы человека, которые подавлялись психологией сознательности, экзистенциализм и современная теология могли бы стать союзниками и проанализировать характер существования во всех его проявлениях - как бессознательных, так и сознательных.
Систематический теолог не может сделать этого в одиночку; ему нужна помощь творческих представителей экзистенциализма во всех сферах культуры. Ему нужна поддержка практических исследователей бедственности человека — таких, как священнослужители, педагоги, психоаналитики и психотерапевты. Теолог должен дать новую интерпретацию традиционных религиозных символов и теологических понятий в свете тех данных, которые он получил от людей этих профессий. Он должен осознавать тот факт, что такие термины, как «грех» и «суд», утратили не свою истинность, а скорее силу выразительности, которая может быть заново обретена только в том случае, если понятия эти будут наполнены теми знаниями о человеческой природе, которыми обогатил нас экзистенциализм (включая глубинную психологию). Теперь же теологи-библицис-ты правы, утверждая, что все эти знания можно найти в Библии. В равной мере правы и католики, указывая на эти же знания в трудах отцов церкви. Однако вопрос состоит не в том, что где-то можно что-то отыскать (а отыскать можно почти все), но в том, не настало ли время для нового открытия утраченных истин. Например, если кто-то прочтет Экклезиаста или Иова глазами, которые уже были раскрыты экзистенциалистскими исследованиями, то он увидит там куда больше, чем был способен увидеть раньше. То же самое можно сказать и о многих других эпизодах Ветхого и Нового Заветов.

Экзистенциализм критиковали за то, что он чересчур «пессимистичен». И, судя по всему, эта критика оправдана употреблением таких терминов, как «небытие», «конечность», «тревога», «вина», «бессмысленность» и «отчаяние». Критика была направлена и против многих библейских текстов — таких, например, как Павлове описание человеческой бедственности в Послании к Римлянам, главы 1 и 7. Однако Павел кажется пессимистичным (в смысле безнадежности) только в том случае, если читать эти тексты изолированно и не давать ответа на подразумеваемый ими вопрос.

Но это, конечно, не относится к теологической системе. Следует избегать слова «пессимизм» применительно к описаниям человеческой природы, поскольку пессимизм — это настроенность, а не понятие или

311

описание. Стоит добавить, что с точки зрения систематической структуры экзистенциальные элементы — это лишь часть человеческой бедственности. Они всегда находятся в амбивалентном сочетании с элементами эссенциальными; в противном случае их бы вообще не было. Как эссен-циальные, так и экзистенциальные элементы — это всегда абстракции конкретной актуальности бытия, то есть «Жизни», составляющей предмет четвертой части «Систематической теологии». И все-таки в интересах анализа абстракции являются необходимыми даже и в том случае, если они имеют ярко выраженное негативное звучание. И никакой экзистенциалистский анализ человеческой бедственности избежать этого не может даже и в том случае, если это трудно вынести (как, например, учение о грехе в традиционной теологии).

Б. Переход от сущности к существованию и символ «падения»

1. Символ «Падения» и западная философия

Символ «Падения» имеет решающее значение для христианской традиции и является важнейшей ее частью. Хотя обычно он и ассоцицируется с библейским повествованием о «Падении Адама», однако по своему смыслу он трансцендирует миф о падении Адама и имеет универсальное антропологическое значение. Библейский буквализм определенно оказал христианству дурную услугу тем, что отождествил христианское акцентирование символа Падения с буквалистской интерпретацией истории Бытия. Теологии не нужно принимать буквализм всерьез, однако мы должны сознавать, насколько влияние буквализма осложнило апологетическую задачу христианской церкви. Теология должна ясно и неамбивалентно представлять «Падение» в качестве символа универсальной человеческой ситуации, а не в качестве рассказа о событии, которое случилось «однажды».

Для того чтобы сделать такое понимание еще более определенным, мы и используем в нашей системе выражение «переход от сущности к существованию». Этим мы, так сказать, оказываемся на «полпути» кдемифо-логизации мифа о Падении. Тут уже устранен элемент «однажды». Однако демифологизация эта еще не полна, поскольку выражение «переход от сущности к существованию» все еще содержит в себе временной элемент. Но если мы говорим о божественном во временных терминах, то мы все еще говорим в терминах мифологических даже и в том случае, если такие абстрактные понятия, как «сущность» и «существование», и заменяют собой мифологические состояния и образы. В рассуждении о божественном достичь полной демифологизации невозможно. Когда Платон описывал переход от сущности к существованию, он прибегал к мифологической форме выражения (когда речь шла о «падении души»). Он знал, что существование есть не сущностная необходимость, но факт, а поэтому историю «падения души» следует излагать с помощью мифоло-

312

гических символов. Если бы он считал, что существование является логической импликацией сущности, то и само существование предстало бы в качестве сущностного. Говоря символически, грех тогда бы рассматривался в качестве чего-то сотворенного, в качестве необходимого следствия сущностной природы человека. Однако грех сотворен не был, а переход от сущности к существованию — это не диалектически производный шаг, но факт и история, которая должна быть рассказана. Поэтому грех и невозможно демифологизировать окончательно.

В этом пункте как идеализм, так и натурализм противостоят христианскому (и платоническому) символу Падения. Эссенциализм в гегелевской системе был осуществлен в идеалистических терминах. В ней, как и во всех 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 осуществлено в принципе в настоящий период истории. Христианство и экзистенциализм считают «прогрессиви-стскую» (или революционную) форму идеалистической веры утопизмом, а ее консервативную форму - идеологией. Обе они считаются видами самообмана и идолопоклонства. Обе они не принимают всерьез ни самопротиворечащую силу человеческой свободы, ни демоническую импликацию истории. Падение в смысле перехода от сущности к существованию отрицается не только идеализмом, но и натурализмом - однако, так сказать, с другого конца. Натурализм считает существование чем-то само собой разумеющимся и не задается вопросами об источнике его негативности. Не пытается он и ответить на вопрос о том, почему человек осознает нега-тивность как нечто такое, чего не должно было бы быть, но за что он несет ответственность. Такие символы, как Падение, описания человеческой бедственности, и такие понятия, как «отчуждение» и «человек против самого себя», резко и даже цинично отвергаются. «Никакой бедственности у человека нет», — слышал я от одного философа-натуралиста. И все-таки натуралисты обычно избегают как покорности, так и цинизма посредством включения элементов идеализма или в его «прогрессивистской» форме, или в более реалистической форме стоицизма. В обеих этих формах чистый натурализм трансцендирован, однако символ Падения так и остается недостижимым. Его не смогли достичь даже и в античном стоицизме с его верой как в ухудшение исторического существования человека, так и в пропасть, отделяющую глупцов от мудрецов. Неостоицизм насыщен таким множеством идеалистических элементов, что ему недоступна вся глубина христианского реализма.

Когда такой христианский символ, как Падение, сопоставляется с традициями философий, подобных идеализму, натурализму или неостоицизму, уместно задать вопрос о самой возможности соотносить между собой те идеи, которые относятся к разным уровням: в первом случае это уровень религиозного символизма, а во втором — уровень философских понятий. Но, как это уже объяснялось в первом томе в разделе о философии и теологии, имеет место взаимопроникновение уровней теологии и философии. Если идеалист или натуралист утверждает, что «никакой бед-

313

ственности у человека нет», то он принимает экзистенциальное решение по поводу того, что является предметом предельной заботы. Выражая свое решение в концептуальных терминах, он выражает его как теолог. А если теолог говорит, что существование отчуждено от сущности, то он не только принимает экзистенциальное решение, но и, выражая его в онтологических понятиях, является еще и философом. Философ не может избежать экзистенциальных решений, а теолог не может избежать онтологических понятий. Хотя их намерения и противоположны, но их актуальные процедуры сравнению поддаются. Этим-то

и оправданы как наше сравнение символа Падения с понятиями западной философской мысли, так и альянс экзистенциализма и теологии.

2. Конечная свобода как возможность перехода от сущности к существованию

История сотворения мира, изложенная в первой-третьей главах Книги Бытия, может (если рассматривать ее как миф) определять наше описание перехода от бытия эссенциального к бытию экзистенциальному. Эта история является глубочайшим и безгранично богатым выражением осознания человеком его экзистенциального отчуждения, а также предлагает схему трактовки перехода от сущности к существованию. Во-первых, она указывает на возможность Падения; во-вторых, на его мотивы, в-третьих, на само событие и, в-четвертых, на его последствия. Такими будут порядок и схема последующих разделов книги.

В части под названием «Бытие и Бог» полярность свободы и судьбы обсуждалась как в отношении к бытию как таковому, так и в отношении к человеческим сущим. На основе предложенного там решения мы можем ответить на вопрос о том, каким образом переход от сущности к существованию возможен в терминах той «свободы», которая всегда находится в полярном единстве с судьбой. Но это всего лишь первый шаг к ответу. В том же разделе первого тома мы описывали осознание человеком как своей конечности, так и конечности универсальной, а также анализировали ситуацию соотнесенности с бесконечностью и исключенно-сти из нее. В этом заключается второй шаг на пути к ответу. Это не свобода как таковая, но свобода конечная. Человек обладает свободой в противоположность всем остальным творениям, которые обладают лишь чем-то аналогичным свободе, но не самой по себе свободой. Однако человек конечен и исключен из той бесконечности, которой он принадлежит. Можно сказать, что природа - это конечная необходимость, Бог -бесконечная свобода, а человек - конечная свобода. Он - это та конечная свобода, которая делает возможным переход от сущности к существованию.

Человек свободен в той мере, в какой он обладает языком. Благодаря языку он обладает теми универсалиями, которые освобождают его от привязанности к конкретной ситуации, чему подчинены даже и высшие животные. Человек свободен в той мере, в какой он способен как задавать вопросы о том мире, с которым он встречается (включая и самого себя), так и проникать во все более и более глубокие уровни реальности. Человек свободен в той мере, в какой он может воспринимать те безусловные

314

нравственные и логические императивы, которые указывают, что он может трансцендировать условия, детерминирующие каждое конечное сущее. Человек свободен в той мере, в какой он обладает силой размышлять и принимать решения, тем самым порывая с механизмами стимула и рефлекса. Человек свободен в той мере, в какой он может играть и возводить воображаемые структуры над теми реальными структурами, с которыми он связан так же, как и все остальные сущие. Человек свободен в той мере, в какой он обладает способностью создавать миры над данным ему миром, создавать мир технических орудий и продуктов, мир художественных выражений, мир теоретических структур и практических организаций. И наконец, человек свободен в той мере, в какой он обладает силой противоречить себе и своей сущностной природе. Человек свободен даже от своей свободы. Это значит, что он может и пожертвовать своей человечностью. В этом окончательном качестве его свободы состоит третий шаг на пути к ответу на вопрос о том, каким образом возможен переход от сущности к существованию.

Свобода человека - это конечная свобода. Все те потенциальности, которые составляют его свободу, ограничены противоположным полюсом — его судьбой. В природе судьба обладает характером необходимости. Несмотря на аналогии с человеческой судьбой. Бог является своей собственной судьбой. Это значит, что он трансцендирует полярность свободы и

судьбы. В человеке свобода и судьба друг друга ограничивают, поскольку человек обладает конечной свободой. Это справедливо по отношению ко всякому акту человеческой свободы; справедливо это и по отношению к окончательному качеству человеческой свободы, то есть к власти жертвовать своей свободой. Даже свобода самопротиворечия ограничена судьбой. В качестве окончательной свободы она возможна лишь в контексте универсального перехода от сущности к существованию. Индивидуального Падения не бывает. В Книге Бытия оба пола и природа, представленная змием, действуют сообща. Переход от сущности к существованию возможен потому, что конечная свобода действует в рамках универсальной судьбы. Таков четвертый шаг в сторону ответа.

Традиционная теология обсуждала возможность Падения в терминах Адамова potuit рессаге [«он мог согрешить»] — свободы Адама ко греху. Эта свобода не рассматривалась в единстве с совокупной структурой его свободы и потому считалась сомнительным даром Божиим. Кальвин считал свободу падения человеческой слабостью, достойной сожаления с точки зрения счастья человека, поскольку она означала вечное осуждение для большинства человеческих сущих (то есть для всех язычников). Этот дар можно понять лишь с точки зрения славы Божией — с точки зрения того, что Бог решил проявить свое величие не только через спасение, но еще и через осуждение людей. Однако свобода отвернуться от Бога — это качество структуры свободы как таковой. Возможность Падения зависит от всех качеств человеческой свободы, взятых в их единстве. Говоря символически, именно образ Божий в человеке и создает возможность Падения. Только тот, кто является образом Божиим, и обладает силой отделять себя от Бога. Его величие и его слабость тождественны. Даже Бог не мог отнять одного, не отняв при этом и другого. И если бы человек не воспринял эту возможность, то он был бы всего лишь вещью среди дру-

315

гих вещей, неспособной служить божественной славе ни в спасении, ни в осуждении. Потому-то учение о Падении всегда трактовалось как учение о Падении человека, хотя это понималось еще и как событие космическое.

3. «Спящая невинность» и искушение

Обсудив вопрос о том, каким образом возможен переход от сущности к существованию, теперь мы подходим к вопросу о тех мотивах, которые к этому переходу толкают. Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны представлять себе то состояние сущностного бытия, в котором действуют мотивы. Трудность заключается в том, что состояние сущностного бытия — это не та актуальная стадия человеческого развития, которая может быть познана прямо или опосредованно. Сущностная природа человека присутствует на всех стадиях его развития, хотя и присутствует она в экзистенциальном искажении. В мифах и догмах сущностная природа человека проецировалась в прошлое и представала в виде «истории прежде истории», символизируемой золотым веком или раем. В терминах психологии это состояние может быть интерпретировано как состояние «спящей невинности». Оба слова этого сочетания указывают на нечто такое, что предшествует актуальному существованию. Это «нечто» обладает потенциальностью, но не актуальностью. Оно не имеет места, оно ои topos (утопия). Оно не имеет времени; оно предшествует временности; оно супраисторично. Сон — это такое состояние ума, которое одновременно и реально, и нереально, точно так же как и потенциальность. Сон предвосхищает актуальное, точно так же как все актуальное так или иначе присутствует в потенциальном. В момент пробуждения образы сна исчезают в качестве образов и возвращаются в качестве встреченных реалий. Реальность, конечно, отличается от образов сна, но отличается не полностью: ведь актуальное присутствует в потенциальном в терминах предвосхищения. Именно поэтому метафора «спящая» вполне адекватна при описании состояния сущностного бытия.

Слово «невинность» также указывает на неактуализированную потенциальность. Невинным можно быть по отношению к чему-то такому, что, будучи актуализированным, положило бы конец состоянию невинности. У этого слова имеются три коннотации. Оно может означать недостаток актуального опыта, недостаток личностной ответственности и недостаток нравственной вины. В подразумеваемом тут метафорическом смысле оно вбирает в себя все три значения. Оно обозначает состояние до актуальности, до существования и до истории. Если употребляется метафора «спящая невинность», то возникают подсказанные человеческим опытом конкретные коннотации. Кто-то вспомнит о самой ранней поре детства. Самым ярким примером является развитие полового сознания. До какого-то момента ребенок не осознает своих сексуальных возможностей. На протяжении мучительного перехода от потенциальности к актуальности совершается пробуждение. Приобретаются опыт, ответственность и вина;
состояние «спящей невинности» утрачивается. Этот пример очевиден и в библейском повествовании, где появление полового сознания являет-
316

ся первым следствием утраты невинности. Не следует смешивать слово «невинность» в этом метафорическом значении с ложным утверждением о том, что новорожденный находится в состоянии безгрешности. Жизнь каждого сущего всегда стеснена условиями существования. Слово «невинность», как и слово «спящая», употребляется не в его собственном смысле, но по аналогии. Однако если употреблять его именно так, то оно обеспечивает психологический подход к рассмотрению состояния сущностного или потенциального бытия.
Состояние спящей невинности устремлено к выходу за собственные пределы. Возможность перехода к существованию воспринимается как искушение. Искушение неизбежно, поскольку состояние спящей невинности безответственно и нерешенно. Это не совершенство. Ортодоксальные теологи приписывали Адаму до Падения массу всевозможных совершенств, уравнивая его с образом Христа. Это не только абсурдно, но и делает Падение совершенно непонятным. Чистая потенциальность или спящая невинность — это не совершенство. Совершенством является лишь сознательное единство существования и сущности, подобно тому как Бог совершенен оттого, что он трансцендирует сущность и существование. Символ «Адам до Падения» необходимо понимать в смысле спящей невинности нерешенных потенциальностей.
Если мы зададимся вопросом о том, что именно влечет спящую невинность к выходу за свои пределы, то нам придется продолжить наш анализ понятия «конечная свобода». Человек не только конечен (как и всякое творение); он еще и сознает свою конечность. Это осознание и есть «тревога». В последнее десятилетие «тревога» стала ассоциироваться с немецким и датским словом Angst, которое, в свою очередь, происходит от латинского angusfiae, «теснота». Благодаря Сёрену Кьеркегору слово Angst стало центральным понятием экзистенциализма. Оно выражает осознание человеком своей конечности — осознание того, что бытие в нем перемешано с небытием, что бытие испытывает угрозу небытия. Все творения движимы тревогой, потому что конечность и тревога — это одно и то же. Однако в человеке свобода соединена с тревогой. Можно назвать свободу человека «свободой в тревоге» или «тревожной свободой» (по-немецки — sich angstigende Freiheit). Эта тревога - одна из тех сил, которые побуждают к переходу от сущности к существованию. Кьеркегор особо использовал понятие тревоги для описания (но не для объяснения) перехода от сущности к существованию.
Используя эту идею и анализируя структуру конечной свободы, можно с помощью двух взаимосоотносимых способов показать мотивы перехода от сущности к существованию. В библейском повествовании о сотворении мира имеется такой элемент, который зачастую

упускают из виду: речь идет о божественном запрете вкушать от древа познания. Любое повеление предполагает, что повелеваемое еще не исполнено. Божественный запрет предполагает наличие своего рода расхождения между Творцом и творением — того самого расхождения, которое делает повеление необходимым-даже и в том случае, если оно дается лишь для проверки послушания твари. Наличие этого расхождения — самый существенный пункт в интерпретации Падения. Ведь тем самым предполагается такой грех, который еще не стал грехом, но уже перестал быть невинностью.
317

Это — желание грешить. Состояние этого желания я предложил бы назвать «пробужденной свободой». В состоянии спящей невинности свобода и судьба находятся в гармонии, однако ни одна из них не актуализирована. Их единство сущностно или потенциально; оно конечно, а потому открыто для напряженности и разрушения, так же как и безответная невинность. Напряженность возникает в тот момент, когда конечная свобода начинает себя осознавать и стремится стать актуальной. Именно это и можно назвать моментом пробужденной свободы. Но в тот же момент возникает и противодействие, источником которого является сущностное единство свободы и судьбы. Спящая невинность хочет сохранить себя. Этого противодействие в библейском повествовании символизировано как божественный запрет на актуализацию потенциальной свободы и на приобретение знания и силы. Человек оказался зажатым между желанием актуализировать свою свободу и повелением хранить свою спящую невинность. В силу своей конечной свободы он решается на актуализацию.
Но эта же ситуация может быть проанализирована, так сказать, изнутри, то есть исходя из тревожного осознания человеком своей конечной свободы. В тот момент, когда человек осознает свою свободу, он осознает и опасность своей ситуации. Он испытывает двойную угрозу, которая коренится в его конечной свободе и выражена в тревоге. Человек испытывает тревогу утратить себя, не актуализировав ни себя, ни своих потен-циальностей. Но он же испытывает тревогу утратить себя, актуализировав и себя, и свои потенциальности. Человек занимает позицию между, с одной стороны, сохранением своей спящей невинности, лишенной опыта актуальности бытия, и, с другой стороны, между утратой невинности через познание, силу и вину. Тревожность этой ситуации — это состояние искушения. Человек решается на самоактуализацию, тем самым полагая конец спящей невинности.
И на этот раз невинность в ее сексуальном значении является самой адекватной - в психологическом плане - аналогией тому, о чем говорилось выше. Типичный подросток движим тревогой утратить себя или через свою сексуальную самоактуализацию, или через свою сексуальную неактуализацию. С одной стороны, над ним имеют власть налагаемые на него обществом запреты, подтверждающие его собственную тревогу утратить невинность и стать виновным в актуализации своей потенциальности. Но, с другой стороны, он боится и не актуализировать себя сексуально, пожертвовав своими потенциальностями ради сохранения невинности. Обычно он решает в пользу актуализации: так люди поступают повсеместно. Исключения (например, во имя сознательного аскетизма) ограничивают всеобщность аналогии с человеческой ситуацией, но самой аналогии они не устраняют.
Анализ искушения (в том виде, в каком он дан здесь) не содержит ссылок на конфликт между телесной и духовной стороной в человеке как на возможную причину. Приведенное здесь учение о человеке подразумевает «монистическое» понимание человеческой природы в противоположность пониманию дуалистическому. Человек - существо цельное: его сущностное бытие обладает характером спящей невинности, его конечная свобода делает возможным переход от сущности к существованию,
318

его пробужденная свобода помещает его между двумя тревогами, которые грозят ему утратой себя. Человек — это такое существо, которое принимает решение, направленное против сохранения спящей невинности и в пользу самоактуализации. Говоря мифологически, плод древа искушения и чувствен, и духовен одновременно.

4. Нравственный и трагический элемент в переходе от эссенциалыюго бытия к бытию экзистенциальному

Переход от сущности к существованию — 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. Он проявляет себя в каждой индивидуальной личности при переходе от спящей невинности к актуализации и вине. *

Если переход от сущности к существованию выражен мифологически (а так оно и должно быть на языке религии), то он представляется в виде события прошлого, хотя он и совершается во всех трех измерениях времени. Событие прошлого, на которое ссылается традиционная теология, — это история Падения в том виде, в каком она рассказана в Книге Бытия. Пожалуй, ни один из литературных текстов не получил такого количества интерпретаций, как третья глава книги Бытия. Отчасти это объясняется ее уникальностью (уникальностью даже и в библейской литературе), отчасти - ее психологической глубиной, а отчасти - ее религиозной силой. На мифологическом языке переход от сущности к существованию описан здесь как некое уникальное событие, которое произошло очень давно, в определенном месте и с индивидуальными личностями — сначала с Евой, а потом с Адамом. Сам Бог появляется в качестве индивидуальной личности во времени и пространстве в виде типичного «образа отца». Все описание имеет психологически-этический характер и производно от каждодневного опыта людей, живших в особых культурных и социальных условиях. И все-таки оно притязает на универсальную действительность. Преобладание психологических и этических аспектов не исключает в библейской истории и других факторов. Змий представляет собой динамические тенденции природы; даны описания магических свойств двух деревьев, пробуждения полового сознания, проклятия над наследием Адама, тела женщины, животных и земли.

Эти черты указывают на то, что за психолого-этической формой рассказа скрывается космический миф, а профетическая «демифологизация» этого мифа не устранила мифические элементы, но скорее подчинила их этической точке зрения. Космический миф вновь появляется в Библии в форме повествования о борьбе божественных сил с силами демоничес-

319

кими и с силами хаоса и тьмы. Он еще раз появляется как в мифе о падении ангелов, так и в интерпретации эдемского змия как воплощения падшего ангела3'. Все эти примеры указывают на космические предпосылки и импликации Падения Адама. Однако последовательнее всего космический характер Падения акцентируется в мифе о трансцендентном Падении душ. Хотя он, вероятно, и имеет орфические корни, однако впервые он был изложен Платоном4", сопоставлявшим сущность и существование. Христианскую форму этому мифу придал Ориген, а гуманистическую — Кант. Этот же миф присутствует во многих других философских и теологических учениях христианской эры. Все они признавали, что существование не может быть выведено ни из существования, ни из

индивидуального события во времени и пространстве. Они признавали, что существование обладает универсальным измерением.
Миф о трансцендентном Падении не является непосредственно библейским, хотя он и не противоречит Библии. Он утверждает этически-психологический элемент в Падении и проходит через те космические измерения, которые мы находим в Библии. Лейтмотив мифа о трансцендентном Падении — трагически-универсальный характер существования. Смысл мифа заключается в том, что само устроение 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 актуализирует себя отчужденный или падший характер бытия. Каждое этическое решение - это акт как индивидуальной свободы, так и универсальной судьбы. Это оправдывает обе формы мифа о Падении. Разумеется, обе они — всего лишь мифы, и было бы абсурдно воспринимать их буквально, а не символически. Существование коренится как в этической свободе, так и в трагической судьбе. Если отрицается либо одна сторона, либо другая, то человеческая ситуация становится необъяснимой. Их единство является великой проблемой учения о человеке. Изо всех аспектов космического мифа о Бытии именно учение о «первородном грехе» подвергалась самым яростным нападкам еще с начала XVIII века. Понятие «первородного греха» стало первым объектом критики во времена Просвещения, а его отрицание — одним из самых последних положений, которые еще отстаивают современные гуманисты. Двумя причинами объясняется та ярость, с которой современное сознание борется с идеей первородного греха. Во-первых, мифологическая форма этой идеи воспринималась буквально как ее противниками, так и 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. Существовало опасение, что пессимистический взгляд на человека будет сдерживать мощную тягу современного человека к техническому, политическому и образовательному переустройству мира и общества. Казалось (и до сих пор все еще кажется), что отрицательная оценка нравственной и интеллектуальной силы человека повлечет за собой авторитарные и тоталитарные последствия. Теология долж-
320

на присоединиться (а в большинстве случаев так оно и произошло) к ис-торико-критической оценке библейского и церковного мифа. Более того, теология обязана настаивать на том, что человек в его сущностной природе должен оцениваться положительно. Теология должна, присоединившись к классическому гуманизму, защищать сотворенную благость человека от критики натурализма и экзистенциализма, отрицающих его величие и достоинство. Но в то же время теология должна дать новую интерпретацию учению о первородном грехе, показав экзистенциальное самоотчуждение человека и воспользовавшись результатами тех ценных исследований, которые провели философы существования, изучавшие бедственность человека. Таким образом в теологии должно быть выработано такое реалистическое учение о человеке, в котором были бы уравновешены этический и трагический элементы его самоотчуждения5'. Вполне может оказаться, что подобная задача потребует окончательного устранения из теологического лексикона таких понятий, как «первородный грех» или «наследственный грех», которые могут быть заменены описанием взаимопроникновения тех нравственных и трагических элементов, что имеются в человеческой ситуации.
Эмпирическая основа для подобного описания стала в наше время довольно солидной. Как аналитическая психология, так и аналитическая социология показали, каким образом судьба

и свобода, трагедия и ответственность переплетаются как в каждом человеке, начиная с раннего детства, так и во всех социальных и политических группах в истории человечества. Христианская церковь в своем описании человеческой ситуации поддерживала между обеими сторонами устойчивое равновесие, хотя зачастую она и пользовалась неадекватным языком, а направления описаний друг другу противоречили. Августин прокладывал свой путь в борьбе с манихейством и пелагианством6*; Лютер отвергал Эразма, но его учение подверглось интерпретации Флация Иллирика в полуманихейс-ком духе; иезуиты обвиняли янсенистов7'в разрушении разумности человека; либеральная теология подвергалась критике как со стороны неоортодоксов, так и со стороны представителей особого направления экзистенциалистов (таких, как Сартр, Кафка), идеи которых были не лишены некоторых черт манихейства. Эта напряженность в христианстве неизбежна. Христианство должно признать как трагическую универсальность отчуждения, так и одновременно личную ответственность за него человека.

5. Творение и Падение

Единство нравственного и трагического элементов в бедственности человека приводит и к вопросу об отношении человека и универсума в существовании, и, следовательно, к вопросу о творении и Падении. Как в библейских, так и в небиблейских мифах на человека возлагается ответственность за Падение, хотя оно и мыслится как космическое событие, как универсальный переход от эссенциальной благости к экзистенциальному отчуждению. В этих мифах на решение человека влияют как нижечеловеческие, так и сверхчеловеческие персонажи. Однако решение при-

ИЗ.К353П 321

нимает сам человек, получая за это божественное осуждение. В книге Бытия динамика природы в человеке и вокруг него представлена в образе змия. Но сам по себе змий бессилен. Переход от сущности к существованию может произойти только через человека. Более поздние учения ' объединили символ восставших ангелов с символом змия. Но даже и этому не суждено избавить человека от ответственности, поскольку хотя Падение Люцифера и привело в итоге к искушению человека, но даже и ' оно не стало причиной его Падения. Миф о Падении ангелов не помогает в разрешении загадки существования. Он добавляет еще более темную загадку: каким же образом те «благословенные духи», которые вечно воспринимают божественную славу, могли поддаться искушению отпасть ст Бога? Такого рода интерпретация Падения человека требует еще больших разъяснений, чем само Падение. Этот миф можно подвергнуть критике потому, что силы бытия смешиваются в нем с сущими. Правда учения об ангельских и демонических силах заключена в том, что существуют сверхиндивидуальные структуры благости и сверхиндивидуальные структуры зла. «Ангелы» и «демоны» суть мифологические наименования тех созидательных и разрушительных сил бытия, которые амбивалентно переплетены и борются друг с другом в одной и той же личности, в одной и той же социальной группе и в одной и той же исторической ситуации. Они не существа, но силы бытия, которые зависят от всей структуры существования и вовлечены в амбивалентную жизнь. Человек ответствен за переход от сущности к существованию и потому, что он наделен конечной свободой, и потому, что в нем соединены все измерения реальности.

Однако же мы видели, что свобода человека включена в универсальную судьбу и что, следовательно, переход от сущности к существованию имеет как нравственный, так и трагический характер. А если так, то по необходимости приходится задавать вопрос или о том, каким образом универсальное существование соотнесено с существованием человека, или (в отношении к Падению) каким образом человек соотнесен с природой. А если

универсум соучаствует в Падении точно так же, то каково отношение, какова связь между творением и Падением?
Библейские буквалисты ответили бы, что Падение человека изменило структуры природы. Божественное проклятие, наложенное на Адама и Еву, включает в себя изменение природы в человеке и вокруг него. Если такой буквализм отвергнуть как абсурдный, то что тогда значит выражение «падший мир»? Если структуры природы всегда были такими же, каким они являются и сейчас, то можно ли говорить о соучастии природы (включая и природную основу человека) в экзистенциальном отчуждений человека? Была ли природа извращена человеком? Имеет ли вообще это словосочетание хоть какой-то смысл?
Первый ответ на эти вопросы заключается в том, что переход от сущности к существованию является не событием во времени и пространстве, но траисисторическим качеством всех событий во времени и пространстве. Это в равной степени истинно как по отношению к человеку, так и по отношению к природе. «Адам до Падения» и «природа до проклятия» — это состояния потенциальности, но не актуальные состояния. Актуальное состояние - это такое существование, в котором человек находится
322

вместе со всей Вселенной, и нет такого времени, когда это было бы иначе. Понятие о некоем моменте во времени, когда человек и природа переменились и стали из благих злыми, абсурдно и не имеет основания ни в опыте, ни в откровении.
Имея в виду это положение, можно было бы спросить: «А разве не меньше путаницы возникнет тогда, когда мы откажемся от понятия «падшего мира» и радикально разграничим человека и природу? Разве не было бы реалистичней утверждать, что только лишь человек способен стать виновным, поскольку он способен принимать ответственные решения, тогда как природа невинна?» Подобное разграничение принимается многими, поскольку оно, как кажется, способствует легкому решению довольно трудной проблемы. Однако это слишком легко для того, чтобы быть истинным. Тем самым из бедственности человека исключается трагический элемент, элемент судьбы. Если бы основой отчуждения были одни только ответственные решения индивидуальной личности, то тогда каждый индивид всегда мог бы либо противоречить, либо не противоречить своей сущностной природе. Тогда не было бы причин отрицать то, что люди и могли избежать греха, и его избегали. Такой была точка зрения Пелагия даже и при том, что ему пришлось признать, что дурные примеры влияют на решения свободных и ответственных индивидов. В этом воззрении такого понятия, как «рабство воли», совсем нет. При этом игнорируется тот трагический элемент бедственности человека, который проявляется еще с раннего детства. Эту точку зрения отвергали такие представители христианской традиции, как Августин, Лютер и Кальвин. Пелагианские идеи были отвергнуты ранней церковью, а полупелагиан-ские идеи, набравшие силу в церкви средневековой, были отвергнуты Реформацией. Неопелагианские идеи современного моралистического протестантизма отвергаются неоортодоксальными теологами и теологами-экзистенциалистами. Христианство знает о трагической универсальности экзистенциального отчуждения, и никогда от этого знания не отречется.
И тем не менее это означает, что христианство должно отвергнуть идеалистическое отделение невинной природы от виновного человека. Отвергнуть это воззрение в наше время сравнительно легко благодаря обретенным знаниям о развитии человека и его отношении к природе в нем самом и вне его. Во-первых, можно показать, что в развитии человека нет никакой абсолютно четкой границы между животным рабством и человеческой свободой. И хотя переход от одной стадии к другой и мог происходить скачкообразно, однако имеет место и медленное непрерывное преобразование. Невозможно сказать, в какой именно момент процесса естественной эволюции животная природа была заменена той природой,

которую мы, по нашему теперешнему опыту, знаем как человеческую — той самой природой, которая качественно отличается от природы животной. Нельзя отрицать возможность того, что обе эти природы в одном сущем могут и конфликтовать друг с другом. Во-вторых, невозможно решить, в какие именно моменты развития человеческого индивида ответственность начинается и заканчивается. Согласно юридическому мышлению, ответственность у индивида возникает довольно поздно. Но даже и У зрелого человека существуют пределы ответственности. Некоторые из
323

них столь отчетливы, что признаются моралью и правом. «Ответственность» предполагает в полной мере развитую способность «отвечать» в качестве личности. Однако существует и множество градаций ограниченной центрированности, что вызывается усталостью, болезнью, опьянением, невротическими реакциями и психическими расстройствами. Все это не устраняет ответственности, но выявляет элемент судьбы в каждом акте свободы. В-третьих, мы должны сослаться и на то, что недавно была заново открыта область бессознательного и установлено то определяющее влияние, которое оно оказывает на сознательные решения человека. Способ, которым это осуществляется, был описан как в экзистенциалистской литературе прошлого и настоящего, так и в психоаналитических исследованиях современности. Одним из самых поразительных фактов, имеющих отношение к динамике человеческой личности, является намеренное игнорирование своих реальных мотивов. Сами по себе мотивы — это душевные и телесные влечения, зачастую весьма удаленные от того, что в центрированном решении имеет вид сознательной разумности. Такое решение все еще свободно, хотя это такая свобода, которая существует в пределах судьбы. В-четвертых, следует принять во внимание и социальное измерение бессознательных влечений. На реальность этого измерения указывает спорный термин «коллективное бессознательное». Центрированное «я» зависит не только от того влияния общественной среды, которое и существует, и воспринимается сознательно, но еще и от тех влияний, которые, оказывая свое воздействие на общество, тем не менее не осознаются и не формулируются. Все это показывает, что независимость индивидуального решения — это лишь половина правды. Биологические, психологические и социальные силы оказывают свое действие на каждое индивидуальное решение. Универсум действует через нас как через часть универсума.
Здесь кто-то может заметить, что, хотя такого рода соображения и опровергают пелагианскую нравственную свободу, они утверждают мани-хейскую трагическую судьбу!8" Однако это не так. Нравственная свобода становится «пелагианской» только в том случае, если она отделена от трагической судьбы, а трагическая судьба становится «манихейской» только в том случае, если она отделена от нравственной свободы. Однако они принадлежат друг другу. Свобода — это не свобода неопределенности. Если бы это было так, то каждое нравственное решение было бы случайным и не соотносилось бы с той личностью, которая действует. Однако свобода — это возможность совершения целостного и центрированного личностного акта — такого акта, в котором все составляющие судьбу человека влечения и влияния вводятся в центрированное единство решения. Ни одно из этих влечений не побуждает принимать решения в отрыве от всего остального. (Только в состояниях распада личности личностное и впрямь определяется импульсивными порывами.) Нет, влечения действенны лишь в их единстве и посредством решающего центра. Именно так универсум соучаствует в кажчом акте человеческой свободы. В акте свободы он представляет сторону судьбы.
И наоборот, существуют такие аналоги свободы, которые действенны во всех частях универсума. Начиная с атомных структур и кончая наиболее высокоразвитыми животными — везде действуют те целостные и цен

324

трированные реакции, которые в измерении органической жизни можно назвать «спонтанными». Конечно, структурированные и спонтанные реакции в нечеловеческой природе не являются ответственными действиями и не влекут за собой чувства вины. Но все-таки представляется неадекватным называть природу «невинной». С логической точки зрения было бы неправильным говорить о невинности там, где нет возможности стать виновным. Подобно тому как в природе существуют аналоги человеческой свободе, гак и во всех частях универсума существуют аналоги человеческому добру и человеческому злу. Стоит заметить, что Исаия пророчествовал о мире в природе для нового зона9", тем самым показывая, что он бы не называл природу «невинной». Не назвал бы ее невинной и тот, кто в третьей главе книги Бытия говорил о тяготеющем над землей проклятии. Не назвал бы ее невинной и Павел, который в восьмой главе Послания к Римлянам говорит о том рабстве суете, которое стало роковым уделом природы. Все эти выражения носят, конечно, поэтически-мифический характер. Да они и не могли бы быть иными, поскольку лишь поэтическое вчувствование раскрывает внутреннюю жизнь природы. И все-таки по сути своей выражения эти реалистичны (и уж, несомненно, куда более реалистичны, чем тот моральный утопизм, который противопоставляет безнравственного человека невинной природе). Подобно тому как природа в человеке соучаствует во всем творимом им добре и зле, так и природа вне человека являет аналоги человеческому доб-роделанию и человеческим злодеяниям. Человек входит в природу так же, как природа входит в человека. Они соучаствуют друг в друге и не могут быть друг от друга отделены. Именно этим объясняется возможность и необходимость употреблять термин «падший мир», а также прилагать понятие существования (в отличие от сущности) как к универсуму, так и к человеку.

Трагическая универсальность существования, элемент судьбы в человеческой свободе и символ «падшего мира» естественно вызывают вопрос о том, не является ли грех онтологически необходимым, вместо того чтобы быть делом личностной ответственности и вины. Быть может, все вышеизложенное «онтологизирует» реальность Падения и отчуждения? Эти вопросы становятся весьма настоятельными, если мы постулируем (а этого нельзя не постулировать), что в какой-то точке творение и Падение совпадают, несмотря на их логическое различие.

Ответом на эти вопросы (задавались они некоторыми из критиков первого тома, а особенно - Рейнхольдом Нибуром в его книге «Теология Пауля Тиллиха») будет интерпретация постулата о совпадении творения и Падения. Творение и Падение совпадают постольку, поскольку нет такого момента во времени и пространстве, в котором сотворенная благость была бы актуализирована и обладала бы существованием. Это является необходимым следствием отказа от буквальной интерпретации эдемской истории. В прошлом «утопии» не было, точно так же как не будет «утопии» и в будущем. Актуализированное творение и отчужденное существование тождественны. Только библейский буквализм имеет теологическое право опровергать это утверждение. Тому, кто исключает идею исторического этапа сущностной благости, не стоило бы и пытаться избежать этого следствия. Это станет еще очевидней, если символ тво-

325

рения применить ко всему временному процессу в целом. Если Бог творит здесь и сейчас, то все, что он сотворил, соучаствует в переходе от сущности к существованию. Бог творит новорожденного, но если этот ребенок уже сотворен, то он впадает в состояние экзистенциального отчуждения. Вот в какой точке творение и Падение совпадают. Однако это не логическое совпадение, поскольку ребенок, достигнув зрелости, утверждает состояние

отчуждения в тех актах свободы, которые подразумевают ответственность и вину. Творение является благим в своем сущностном характере. Если оно актуализировано, то посредством свободы и судьбы оно впадает в универсальное отчуждение. Колебания многих критиков, не решающихся принять эти очевидно реалистические постулаты, вызваны их оправданным страхом, что грех может стать разумной необходимостью, как это имеет место в чисто эссенциалистских системах. В противовес этим системам теология должна настаивать на том, что скачкообразный переход от сущности к существованию — это факт изначальный и что переход этот имеет характер скачка, а не структурной необходимости. Вопреки трагической универсальности существования оно не может быть производным от сущности.

B. Признаки отчуждения человека и понятие греха

1. Отчуждение и грех

Состояние существования — 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. Теперь нам необходимо дать описание экзистенциального отчуждения и его саморазрушительных импликаций. Но прежде чем это сделать, мы должны ответить на тот вопрос, который уже возник: «Как понятие отчуждения соотносится с традиционным понятием греха?»

«Отчуждение» как философский термин принадлежит Гегелю. Он его создал и он его применял - а особенно в учении о природе как об отчужденном духе (Geist). Однако Гегель открыл отчуждение задолго до того, как он разработал свою философию природы. В своих ранних фрагментах он описывал жизненные процессы как такие, которым было присуще изначальное единство, нарушенное из-за расщепления на объектность и субъектность и из-за замены любви законом. Скорее именно это понятие отчуждения (а не то, которое содержится в его философии природы) было использовано против Гегеля некоторыми его учениками (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 — это отчуждение. Опираясь на эти воззрения, они стали революционерами, взбунтовавшимися против того мира, который существовал, и были экзистенциалистами задолго до начала XX века.

326

Отчуждение (в том смысле, в котором его использовали антигегель-янцы) 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. Человек не чужд своему истинному бытию, поскольку он ему принадлежит. Человек подлежит суду этого бытия, хотя и не может полностью отделиться от него даже и в том случае, если он ему враждебен. Враждебность человека Богу неопровержимо доказывает то, что человек ему принадлежит. Где есть возможность ненависти, там (и только там) есть возможность любви.

Отчуждение — понятие небиблейское, хотя имплицитно оно и присутствует в большинстве библейских описаний бедственности человека. Оно подразумевается символами изгнания из рая, враждой между человеком и природой, смертельной враждой между братом и братом, отчуждением народа от народа из-за смешения языков и непрестанными сетованиями пророков на своих царей и на народ, обратившийся к чужим богам. Отчуждение имплицитно содержится в словах Павла о том, что человек исказил образ Божий, превратив его в образ идольский; в его классическом описании «человека во вражде с самим собой»; в его видении вражды между человеком и человеком, сочетающейся с их извращенными вожделениями. Во всех этих интерпретациях бедственности человека имплицитно утверждается отчуждение. А

если так, то употребление термина «отчуждение» для описания экзистенциальной ситуации человека конечно, не противоречит библейской традиции.
И все-таки «отчуждение» не может заменить собой «греха», хотя вполне очевидны причины попыток заменить слово «грех» каким-то другим словом: понятие это использовалось так, что это имело мало общего с исконно-библейским смыслом. Павел часто говорил о «Грехе» в единственном числе. «Грех» представлялся ему той квазиличностной силой, которая правит этим миром. Однако в христианских церквах (как в католической, так и в протестантской) слово «грех» употреблялось преимущественно во множественном числе, причем «грехи» считаются отклонениями от нравственных законов. Это почти не имеет ничего общего с «грехом» как с состоянием отчужденности от того, чему мы принадлежим, — отчужденности от Бога, от своего «я», от своего мира10'. Именно поэтому характерные свойства греха рассматриваются здесь под заглавием «отчуждение». Да и само слово «отчуждение» подразумевает новую интерпретацию греха с религиозной точки зрения.
И все-таки слово «грех» нельзя игнорировать. Оно выражает то, что не подразумевается понятием «отчуждение»: оно выражает личностный акт отвращения от того, чему человек принадлежит. Грех более отчетливо выражает личностный характер отчуждения в противовес его трагической стороне. Он выражает личностную свободу и вину в противовес трагической вине и универсальной судьбе отчуждения. Слово «грех» может и должно быть спасено не только потому, что оно постоянно употребляется в классической литературе и литургике, но еще и, в частности, потому, что оно обладает такой четкостью, что обвинительно указывает на
327

элемент личностной ответственности в отчуждении того или иного человека. Бедственность человека - это отчуждение, но его отчуждение - это грех. Это не такое положение вещей, которое подобно законам природы. Нет, это дело как личностной ответственности, так и универсальной судьбы. Именно поэтому слово «грех» следует использовать после того, как ему будет дана новая религиозная интерпретация. Важным инструментом этой реинтерпретации является термин «отчуждение».
В реинтерпретации нуждаются также и термины «первородный» или «наследственный» в приложении к греху. Однако в этом случае реинтер-претация может потребовать отказа от этих терминов. Оба они указывают на универсальный характер отчуждения, выражая элемент судьбы в отчуждении. Однако оба этих слова столь обременены буквалистскими нелепицами, что ими практически невозможно пользоваться дальше.
Если говорить о «грехах» и иметь в виду те особые акты, которые считаются греховными, то всегда следует осознавать тот факт, что «грехи» являются выражениями «греха». Вовсе не неподчинение закону делает акт греховным. Делает его греховным то, что он является выражением отчуждения человека от Бога, от людей, от самого себя. Именно поэтому Павел называет грехом все, что не проистекает из веры, из единства с Богом. А в другом контексте (вслед за Иисусом) все законы суммированы в том законе любви, которым преодолевается отчуждение. Любовь как стремление к воссоединению разделенного противоположна отчуждению. В вере и любви грех побеждается потому, что отчуждение преодолено воссоединением.
2. Отчуждение как «безверие»
Аугсбургское исповедание '"определяет грех как такое состояние человека, в котором он пребывает «без веры в Бога, но с вожделением» (sinefide erga deum et cum concupiscentia). К этим двум выражениям отчуждения можно добавить и третье, то есть hubris (эвсйт) - так называемый духовный грех гордыни или самопревознесения, который, согласно Августину и Лютеру, предшествует так называемому чувственному греху. Таким образом, мы имеем три

понятия («безверие», «вожделение» и hubris) в качестве трех признаков отчуждения человека. Каждое из них нуждается в реинтерпретации для того, чтобы с их помощью исследовать экзистенциальную бедственность человека.
Безверие, по мнению творцов Реформации, отнюдь не является нежеланием или неспособностью верить в учения церкви. Нет, подобно вере, оно является актом целокупной личности и включает в себя практические, теоретические и эмоциональные элементы. Если бы существовало такое слово как «не-вера», то его следовало бы употреблять вместо слова «безверие», в котором неизбежно имеется такая коннотация, которая ассоциируется с термином «доверие», обозначающим приятие неочевидных постулатов. Для христиан-протестантов словом «безверие» обозначается такой акт или такое состояние, в котором человек во всей полноте своего бытия отворачивается от Бога. В своей экзистенциальной самореализации он поворачивается к себе и к своему миру, утрачивая свое
328

сущностное единство с основанием своего бытия и своего мира. Это происходит как посредством индивидуальной ответственности, так и посредством трагической универсальности. Это - свобода и судьба в одном и том же акте. Актуализируя себя, человек поворачивается к себе и отворачивается от Бога - в познании, воле, эмоции. Безверие - это разрыв когнитивного соучастия человека в Боге. Безверие нельзя было бы назвать «отрицанием» Бога. Вопросы и ответы (или позитивные, или негативные) уже предполагают утрату когнитивного единства с Богом. Тот, кто спрашивает о Боге, уже от Бога отчужден, хотя от него и не отрезан. Безверие — это отделение воли человека от воли Бога. Его не следовало бы называть «непослушанием», поскольку повеление, послушание и непослушание уже предполагают отделение одной воли от другой. Тот, кто испытывает нужду в законе, который растолковал бы ему, как надо поступать и как поступать не надо, - тот уже отчужден от того источника закона, который требует послушания. Безверие — это также еще и эмпирический сдвиг от блаженства божественной жизни к удовольствиям отъединенной жизни. Его не назовешь «любовью к себе». Для того чтобы обладать таким «я», которое не только может быть любимым, но и любить Бога, центр личности должен уже покинуть тот божественный центр, которому он принадлежит и в котором любовь к себе и любовь к Богу едины.
Все это подразумевается термином «безверие». Безверие — это первый признак отчуждения, и его характер делает термин «отчуждение» оправданным. Безверие человека — это его отчуждение от Бога в центре своего бытия. Таково религиозное понимание греха в том смысле, в каком оно было вновь открыто реформаторами и вновь (по большей части) утрачено в жизни и мышлении большинства протестантов.
Если понимать безверие как отчуждение человека от Бога в центре собственного «я», то тогда протестантская теология может и принять ав-густинианскую интерпретацию греха как той любви, которая, отвернувшись от Бога, повернулась к собственному «я». Без-верие в конечном счете тождественно без-любию; и то и другое указывает на отчуждение человека от Бога. Для Августина грех — это такая любовь, которая жаждет конечных благ ради них самих, а не ради предельного блага. Любовь к себе и к своему миру может быть оправдана в том случае, если она, утверждая все конечное в качестве проявления бесконечного, именно поэтому желает соединиться с ним. Любовь к себе и своему миру оказывается извращенной в том случае, если она не проникает сквозь конечное и не достигает его бесконечного основания. Если же она отворачивается от бесконечного основания к его конечным проявлениям, то тогда это безверие. Разрыв сущного единства с Богом — это самое глубинное свойство греха. Это отчуждение как в терминах веры, так и в терминах любви.

И все-таки имеется различие между двумя определениями греха. В понятии веры имплицитно содержится элемент «вопреки», то есть мужество признать, что нас принимают вопреки греху, отчуждению и отчаянию. Если вопрос этот задается (и задается так страстно и так отчаянно, как задавали его реформаторы), то тем самым утверждается примат веры. Это воссоединение отчужденного с Богом является «примирением». Ему присущ характер «вопреки», потому что это именно Бог хочет, чтобы мы
329

с ним примирились. Именно потому протестантизм держится примата веры как в учении о грехе, так и в учении о спасении.
Для Августина единение Бога с человеком восстановлено благодаря мистической силе благодати через посредство церкви и ее таинств. Благодать как проникновение любви является той силой, которая преодолевает отчуждение. Поэтому-то для Августина и для Римско-католической церкви любовь обладает приматом как в учении о грехе, так и в учении о спасении. Для реформаторов же отчуждение преодолевается личностным примирением с Богом и той любовью, которая за этим примирением следует. Для Августина отчуждение преодолевается всепроникающей любовью Божией и той верой, которая доктринально выражена Римско-католической церковью. Однако, несмотря на столь глубокое различие, существует и такой пункт, в котором оба этих учения сходятся. В них обоих подчеркивается религиозный характер греха (в том виде, в каком он выявлен в термине «отчуждение»). Первый признак отчуждения - безверие — включает в себя без-любие. Грех — это вопрос нашего отношения к Богу, а не к церковным, нравственным или общественным авторитетам. Грех- это понятие религиозное, но религиозное не в том смысле, в каком оно используется в религиозных контекстах, а в том смысле, в каком оно указывает на отношение человека к Богу в терминах отчуждения и возможного воссоединения.
3. Отчуждение как «hubris»
В отчуждении человек оказывается вне того божественного центра, которому сущностно принадлежит его собственный центр. Человек - центр самого себя и своего мира. Возможность покинуть свой сущностный центр (а вместе с этой возможностью — и искушение) дана человеку потому, что структурно он является единственным в полной мере центрированным сущим. Только он один обладает не просто сознанием (которое является высокой, но неполной центрированностью), но и самосознанием, то есть полной центрированностью. Эта структурная центрированность придает человеку его величие, его достоинство и бытие - «образ Божий». Она указывает на его способность трансцендировать и себя, и свой мир, смотреть и на то, и на другое и видеть себя в перспективе как тот центр/ в котором сходятся все части его мира. Быть «собой» и владеть миром -такова задача, стоящая перед человеком как самым совершенным из творений.
Однако совершенство человека является одновременно и его искушением. Человек испытывает искушение сделать себя в существовании центром самого себя и своего мира. Смотря на себя и на свой мир, он осознает свою свободу и вместе с ней - свою потенциальную бесконечность. Он понимает, что не связан ни с какой особой ситуацией или с элементом в ней. Но в то же время он знает и то, что он конечен. Именно эта ситуация и побудила греков назвать людей «смертными», а потенциальную бесконечность человека приписать богам, назвав их «бессмертными». Человек мог создавать образы бессмертных богов лишь потому, что он сознавал свою потенциальную бесконечность. Пребывание между акту-
330

альной конечностью и потенциальной бесконечностью дает человеку возможность называть людей (и только людей!) «смертными» (хотя должны умереть все сушие), а божественные образы людей называть «бессмертными». Если человек эту ситуацию не признает (то есть не признает тот Аакт, что он исключен из бесконечности богов), то он впадает в hubris. Он возносит себя над границами своего конечного бытия и вызывает тот божественный гнев, который его уничтожает. Таков главный сюжет греческой трагедии.

Слово hubris адекватно перевести невозможно, хотя та реальность, на которую оно указывает, описана не только в греческой трагедии, но и в Ветхом Завете. Наиболее отчетливо смысл этого понятия выражен в том обещании, которое змий дал Еве: он пообещал, что вкушение от древа познания сделает людей равными Богу. Hubris — это самовозвышение человека в сферу божественного. Человек способен к подобному самовозвышению в силу своего величия. В греческой трагедии человеческое hubris представлено отнюдь не ничтожествами, уродами и посредственностями, но теми великими, прекрасными и выдающимися героями, которые являются носителями силы и ценности. Подобным образом и ветхозаветные пророки грозят великим своего народа — царям, священникам, судьям, богатым и красивым. И грозят они всему народу - тому народу, который они считают самым великим из всех, - избранному народу, Израилю. Внутренняя динамика величия устремляет его к hubris. В трагедии человеческой истории только немногие люди представляют собой величие. И хотя каждое человеческое сущее соучаствует в величии, представлено оно лишь немногими. Величие человека состоит в том, что он бесконечен. Но в этом же заключен и тот соблазн hubris, в который он универсально впадает через судьбу и свободу. Поэтому не стоило бы переводить hubris как «гордыня». Гордыня — это моральное качество, антонимом которого является смирение. Hubris же - это не особое свойство морального характера человека. Оно - общечеловеческое; оно может проявиться как в актах смирения, так и в актах гордыни. И хотя вполне возможно расширить смысл гордыни так, чтобы она включала в себя и hubris, однако, как нам кажется, будет меньше путаницы, если слово hubris мы переведем как «самовозвышение».

Hubris называли «духовным грехом», выводя из него все другие формы греха, даже и чувственные. Hubris - это не одна из форм греха наряду с другими. Это - грех в его всеобъемлющей форме, это другая сторона безверия или отвращения человека от того божественного центра, которому он принадлежит. Это - обращение к себе как к центру самого себя и своего мира. Это обращение к себе не является актом, совершаемым какой-то особой частью человека — такой, например, как его дух. Вся жизнь человека (включая и его чувственную жизнь) духовна. Именно во всецелостности своего личностного бытия человек и делает себя центром своего мира. Это и есть его hubris - то, что было названо «духовным грехом». Главным его симптомом является то, что человек не признает своей конечности. Он отождествляет частичную истину с истиной предельной (как это, например, делал Гегель, когда он притязал на то, что создал окончательную философскую систему, содержащую в себе всю полноту возможной истины). Экзистенциалистские и натуралистские реакции

331

против его системы и последовавшее за этими нападками крушение системы стали ответом на его метафизическое hubris, на игнорирование им конечности человека. Подобным же образом люди отождествляли свою ограниченную добродетельность с абсолютным добром (как, например, это делали фарисеи и их последователи как в христианстве, так и в обмирщенном обществе). И в этом случае hubris повлекло за собой трагическое саморазрушение, о чем свидетельствовали катастрофы, постигшие иудаизм, пуританство и буржуазный морализм. А еще человек отождествляет свою культурную созидательность с созидательностью божественной. Он приписывает бесконечное значение своим конечным

культурным творениям, делая из них идолов, возвышая их до уровня того, что заботит предельно. Божественный ответ на культурное hubris человека — это разложение и упадок всякой великой культуры в ходе истории.
Эти примеры представлены теми формами hubris, которые имеют историческое значение и трансцендируют индивидуальную судьбу. Они неопровержимо-свидетельствуют об универсальном человеческом характере самовозвышения. Однако самовозвышение группы осуществляется посредством самовозвышения индивидов. Каждый индивид внутри группы и вне ее временами впадает в hubris. Всем людям присуще сокровенное желание быть подобными Богу, и в своих самооценках и самоутверждении они действуют соответственно. Никто не желает признать (конкретно признать) свою конечность, свои слабости и свои ошибки, свое невежество и свою незащищенность, свою покинутость и свою тревогу. А если кто-то и готов их признать, то эту свою готовность он делает еще одним орудием своего hubris. Демоническая структура побуждает человека смешивать естественное самоутверждение с разрушительным самовозвышением.
4. Отчуждение как «вожделение»
Качество всех тех актов, в которых человек утверждает себя в существовании, имеет две стороны. Одна из них состоит в том, что он устраняет свой центр из божественною центра (безверие), а другая состоит в том, что он делает себя центром как самого себя, так и своего мира (hubris). Естественно возникает вопрос о том, почему же человек испытывает искушение стать центрированным в себе самом. Ответ состоит в том, что тем самым человек оказывается в той позиции, в которой он вбирает в себя весь свой мир. Это возносит его над собственной отдельностью и делает его универсальным на основе его отдельности. В этом заключено искушение человека, занимающего позицию между конечностью и бесконечностью. Каждый индивид, поскольку он отделен от целого, жаждет воссоединиться с целым. Его «скудость» заставляет его искать изобилия. Таков корень любви во всех ее формах. Возможность достижения неограниченного изобилия — вот искушение того человека, который есть «я» и который обладает миром. Классическим обозначением этой жажды является concupiscenfia, «вожделение» — неограниченная жажда вобрать в себя всю полноту реальности. Это относится ко всем аспектам отношения человека к себе и своему миру. Это относится как
332

физическому голоду, так и к половой сфере, как к знанию, так и к власти, как к материальному богатству, так и к духовным ценностям. Однако это всеобъемлющее значение «вожделения» зачастую сводилось к значению довольно специфическому, то есть к стремлению получить сексуальное удовольствие. Даже такие теологи, как Августин и Лютер, считавшие основополагающим грех духовный, — даже и они были склонны отождествлять вожделение с сексуальным желанием. Это было вполне объяснимо у Августина, который так никогда и не преодолел эллинистического и особенно неоплатонического презрения к полу. Однако появление пережитков этой традиции в теологии и этике творцов Реформации непоследовательно и труднообъяснимо. Реформаторы не всегда отчетливо отвергали непротестантское учение о том, что «наследственный» грех коренится в сексуальном удовольствии в акте размножения. Если слово «вожделение» употребляется именно в этом ограниченном смысле, то с его помощью, конечно, не описать состояние всеобщего отчуждения, и поэтому было бы лучше вообще от него отказаться. Ведь амбивалентное слово «вожделение» является одним из тех многочисленных выражений, которые способствуют амбивалентности христианского отношения к полу. Церковь никогда не была способна адекватно рассмотреть эту центральную этическую и религиозную проблему.

Переформулирование смысла «вожделения» может оказать ценную помощь в преодолении этой ситуации.
Учение о вожделении, понимаемом в его всеобъемлющем смысле, может быть подкреплено многочисленными данными и глубочайшими наблюдениями, которые содержатся в экзистенциалистской литературе, искусстве, философии и психологии. Для начала достаточно упомянуть всего лишь о нескольких примерах, одни из которых выражают смысл вожделения в символических образах, а другие — в аналитических исследованиях. Когда Кьеркегор описывает образ императора Нерона12', он берет раннехристианский мотив и использует его для рассмотрения психологии вожделения. Нерон воплощает демонические импликации неофаниченной власти. Он представляет собой отдельного индивида, которому удалось вобрать в себя универсум в смысле обладания силой пользоваться в своих целях всем тем, чего бы он только ни пожелал. Кьеркегор описывает полную внутреннюю пустоту этой ситуации, что приводит Нерона к решению принести смерть всему, что может оказаться на его пути, включая и самого себя. Подобно этому он интерпретирует и образ моцартовского Дон Жуана, создавая еще и дополнительный образ Иоганна, соблазнителя. И здесь все с той же психологической проникновенностью он показывает пустоту и отчаяние того необузданного полового влечения, которое препятствует установлению со своим сексуальным партнером творческого союза любви. Здесь, как и в символе Нерона, очевиден самопренебрежительный характер вожделения. Можно было бы добавить и третий пример - образ гётевского Фауста, необузданное желание которого было устремлено к познанию, подчиняющего себе как власть, так и секс. Для того чтобы «знать все», он заключает сделку с дьяволом. Источником дьявольского искушения становится именно это «все», а не познание как таковое. Познание как таковое (равно как власть и секс как таковые) не составляет предмета вожделения. Вожделение -
ЗЗЗ

это желание познавательно вобрать в себя и в свою конечную отдельность весь универсум. Именно неограниченный характер влечения к знанию, сексу и власти и делает их симптомами вожделения. Эта мысль была разработана в й двух концептуальных описаниях вожделения - во Фрейдовом «либидо» S и в Ницшевой «воле к власти». Оба этих понятия в огромной мере спо-1 собствовали тому, что было заново открыто христианское понимание бед- й ственности человека. Однако оба этих понятия игнорируют контраст между эссенциальным и экзистенциальным бытием, интерпретируя са- ;
мого человека исключительно в терминах экзистенциального вожделения и даже не упоминая о том сущностном эросе человека, который соотнесен с определенным содержанием.
Либидо у Фрейда — это неограниченная жажда человека избавиться от своих биологических (а особенно сексуальных) напряженностей и получить удовольствие от разрядки этих напряженностей. Фрейд показал, что элементы либидо присутствуют в высочайших проявлениях духовного опыта и деятельности человека, что позволило ему заново открыть те проникновения, которые можно обнаружить в монашеских традициях самопознания в том виде, в каком они были сформированы в раннем и средневековом христианстве. То сугубое внимание, которое Фрейд уделил именно этим элементам, неотделимым от сексуальных инстинктов человека, оправдано и согласуется с реализмом христианской интерпретации бедственности человека. Нельзя отвергать его во имя бесчестных псевдохристианских табу на все сексуальное. Фрейд в своем честном реализме является в большей степени христианским, чем сами эти табу. Под особым углом зрения он описывает именно то, чем является вожделение. Это особенно явствует из того, каким именно образом Фрейд описывает последствия вожделения и его вечную ненасытность. Когда Фрейд говорит об

«инстинкте смерти» (Todestrieb - лучше перевести его как «влечение к смерти»), он описывает желание избежать боли от никогда не удовлетворяемого либидо. Как и всякое высшее сущее, человек жаждет вернуться на тот низший уровень жизни, из которого он вырос. Боль, причиняемая высшим уровнем, влечет к уровню низшему. Именно это никогда не удовлетворяемое в человеке либидо (подавленное или, наоборот, необуз-' данное) и вызывает в нем желание избавиться от себя как от человека. В этих наблюдениях над «неудовлетворенностью» человека своей созида-тельностью Фрейд понял человеческую бедственность куда глубже, чем многие его последователи и критики. Теолог, интерпретирующий отчуждение человека, поступит разумно, если вплоть до этого пункта он будет следовать за аналитической мыслью Фрейда.

Однако теология не может принять фрейдистское учение о либидо в качестве достаточной реинтерпретации понятия вожделения. Фрейд не увидел, что его описание человеческой природы адекватно для человека лишь в его экзистенциальной бедственности, но не в его сущностной природе. Нескончаемость либидо — это признак отчуждения человека. Она противоречит его сущностной или сотворенной благости. В сущностном отношении человека к себе и к своему миру либидо — это не вожделение. Это не бесконечная жажда вовлечь универсум в чье-либо отдельное существование, но элемент любви, соединенный с другими качествами

334

любви - эросом, филией и агапэ. Любовь не исключает желания; она принимает в себя либидо. Однако то либидо, которое соединено с любовью, не бесконечно. Оно, как и все проявления любви, направлено.к определенному предмету, с которым оно хочет соединить носителя любви. Любовь хотением устремлена к другому сущему - в форме либидо, эроса, Лилии или агапэ. Вожделение, или искаженное либидо, желает чьего-либо собственного удовольствия, достигаемого посредством другого сущего, но самого другого сущего оно не желает. В этом и состоит контраст между либидо как любовью и либидо как вожделением. Из-за своего пуританского отношения к сексу Фрейд этого различия не проводил- Только через подавление и сублимацию либидо человек может стать созидательным. В концепции Фрейда не существует такого созидательного эроса, который включал бы секс. В сравнении с таким человеком, как Лютер, Фрейд с его пониманием природы человека аскетичен. Классический протестантизм отвергает это понимание в той мере, в какой оно касается человека в его сущностной или тварной природе, поскольку в сущностной природе человека действует желание соединиться с объектом любви ради самого себя. И желание это не бесконечно, но определенно. Это не вожделение, а любовь.

Анализ фрейдовского понятия либидо привел к появлению важных проникновении в природу вожделения и его противоположности. Другое, столь же значительное для христианской теологии понятие - это «воля к власти» (или, точнее, «воля к силе») Ницше. Это понятие влияло на современную мысль и посредством тех глубинных психологов, которые интерпретировали человеческое либидо скорее в терминах силы, чем в терминах секса. Но есть и другие, более прямые пути, которыми это ницшеанское понятие влияло на современное мышление (а особенно в политике и в теории общества). «Воля к силе» — это отчасти понятие, а отчасти - символ. А если так, то его нельзя понимать буквально. «Воля к силе» имеет в виду не волю как сознательный психологический акт и не силу как контроль человека над человеком. Сознательная воля к завоеванию силы (власти) над людьми коренится в бессознательном желании утвердить свою собственную силу бытия. «Воля к силе» — это онтологический символ естественного самоутверждения человека в той степени, в которой человек обладает силой бытия. Однако она не ограничивается только человеком, будучи качеством всего, что есть. Она принадлежит сотворенной благости воли к силе и

представляет собой мощный символ той динамической самореализации, которая характеризует жизнь.
Однако подобно «либидо» Фрейда, «воля к силе» Ницше предстанет такой же туманной, если при ее описании не будет установлено четкого различия между эссенциальным самоутверждением человека и его экзистенциальным стремлением к безграничной силе бытия. Ницше следует учению Шопенгауэра о воле как о той неограниченной движущей силе всякой жизни, которая порождает в человеке желание прийти к покою через самоотрицание воли. В этом отношении аналогия между Шопенгауэром и Фрейдом очевидна. В обоих случаях к самоотрицанию ведет именно бесконечное, никогда не удовлетворяемое влечение. Ницше пытается это стремление преодолеть, проникновенно провозглашая то мужество, которое вбирает в себя все негативности бытия. В этом на него
335

оказали влияние стоицизм и протестантизм. Но в противоположность тому и другому он не выявляет ни тех норм, ни тех принципов, по которым можно было бы судить волю к силе. Она остается неограниченной и обладает демонически-разрушительными чертами. Это еще одно понятие и еще один символ вожделения. ;
Ни либидо само по себе, ни воля к силе сама по себе вожделения не характеризуют. Однако они становятся выражениями вожделения и отчуждения тогда, когда они не соединены с любовью и потому не имеют определенного объекта.
5. Отчуждение как факт и как акт
Классическая теология различала грех первородный и грех актуальный. «Первородный грех» — это Адамов акт непослушания и та предрасположенность ко греху, которая посредством этого акта возникла в каждом человеческом сущем. Поэтому первородный грех был назван еще и наследственным грехом (Erbsunde по-немецки). Если взглянуть с этой точки зрения, то Адамово падение развратило весь человеческий род. То, каким именно образом это произошло, описывалось по-разному, однако результат (то есть то, что человечество как целое живет в состоянии отчуждения) признан всеми. Следовательно, греха не избежать никому: отчуждению присущ характер универсальной человеческой судьбы. И все-таки сопрягать бедственность человека с совершенно свободным актом Адама столь же непоследовательно, сколь и буквально абсурдно. Это лишает человеческий индивид универсально-человеческого характера, поскольку ему приписывается свобода без судьбы (подобно тому как судьба без свободы приписывается Христу в некоторых разновидностях христо-логии). Однако в первом случае происходит обесчеловечивание Адама, а во втором — обесчеловечивание Христа. Адама следует понимать как сущностного человека, символизирующего переход от сущности к существованию. Первородный или наследственный грех не является ни первородным, ни наследственным, но той универсальной судьбой отчуждения, которая заботит каждого человека. Когда Августин говорил о massa perdifionis, то есть о тех, кому суждено погибнуть, тем самым он в противовес Пелагию выражал ту мысль, что человек в его отчуждении — это общественное сущее и что его нельзя обособить и превратить в субъект, способный принимать свободные решения. Единство судьбы и свободы следует сохранять в описаниях всякого состояния человека.
Грех был универсальным фактом еще и до того. как он стал индивидуальным актом или, точнее сказать, грех как индивидуальный акт актуализирует универсальный факт отчуждения. В качестве индивидуального акта грех является делом свободы, ответственности и личностной вины. Однако эта свобода столь тесно сопряжена с универсальной судьбой отчуждения, что в каждом свободном акте присутствует судьба отчуждения и, наоборот, судьба отчуждения актуализована всеми свободными актами. А если так, то невозможно отделить грех как факт от греха как акта. Они друг с другом переплетены, а их единство —

это непосредственный опыт каждого, кто чувствует себя виновным. Даже если человек берет на
336

себя полную ответственность за акт отчуждения (а это следовало бы делать), то он все равно сознает, что этот акт зависит от всей полноты его бытия, включая как свободные акты прошлого и свою особую судьбу, так и универсальную судьбу человечества.
Отчуждение как факт объяснялось в детерминистских терминах: физически - механистическим детерминизмом, биологически - теориями угасания биологической жизни, психологически — как принудительная сила бессознательного, социологически — как результат классового господства, а культурно — как недостаток воспитания. Однако ни одно из этих объяснений не учитывает чувства той личностной ответственности, которую принимает за свои акты человек в состоянии отчуждения. И все-таки каждая из этих теорий по-своему способствует уяснению элемента судьбы в человеческой бедственности. В этом смысле христианская теология должна принимать каждую из них, хотя и уточняя, что никакое описание элемента судьбы в состоянии отчуждения не может отменить опыта конечной свободы и, следовательно, ответственности за каждый из тех актов, в котором актуализовано отчуждение. Детерминистские объяснения бедственности человека необязательно отрицают его личностную ответственность, что признает на практике и сам детерминист, попадая в такую ситуацию, в которой его принуждают отказаться от своих детерминистских убеждений. В этой ситуации он ощущает свою ответственность независимо от того, подчиняется ли он или сопротивляется. При описании человеческой бедственности значим именно этот опыт, а вовсе не гипотетическое объяснение причин его решения. Учение об универсальности отчуждения вовсе не делает нереальным осознание человеком своей вины, но зато оно избавляет человека от того нереалистического допущения, будто в каждый момент он обладает недетерминированной свободой принимать какие ему вздумается решения в пользу всего, чего бы он только ни избрал, — добра или зла, содействия Богу или противодействия ему.
С библейских времен христианская церковь подразделяла актуальные грехи на смертные и простительные — соответственно их серьезности. Позже она добавила капитальные грехи, хотя всегда проводила резкую границу между грехами до и после крещения. Эти различия имеют решающее значение для деятельности священников по отношению как к индивидуальному участию верующего в таинствах, так и к его предваряемой вечной судьбе, поскольку различные виды грехов строго соответствуют различным видам благодати и в-этой жизни, и в будущей. Ориентиры здесь (как в теории, так и на практике) выявляются через психологические и воспитательные интересы Римско-католической церкви. В каждом греховном акте церковь определяет меру личностного участия и вины. И это справедливо - учитывать различия степеней вины (так же поступает и судья, учитывающий меру ответственности при назначении наказания). Однако вся в ее совокупности система количественно-относительных градаций становится безрелигиозной в тот момент, когда ее прилагают к отношению человека и Бога. Протестантизм рассматривал этот вопрос как по отношению к греху, так и по отношению к благодати. Существует только «Грех», то есть отвращение от Бога и от «Благодати» или от воссоединения с Богом. Эти категории качественные и абсолютные, а не ко-
337

личественные и относительные. Грех— это отчуждение, а благодать-примирение. Именно потому, что примиряющая благодать Бога безусловна, человеку нет нужды оценивать свое собственное состояние и степени своей вины. Он уверен во всецелом прощении в ситуации

всецелой вины. В этом заключена утешающая сила протестантского понимания греха и благодати касательно отношения человека к Богу. Это дает ту определенность, которой никогда не признавал католицизм. В то же время протестантизм должен признать, что под воздействием греха и благодати как абсолютных категорий сн во многом утратил свойственные католицизму психологическую проникновенность и воспитательную гибкость. Протестантизм зачастую опускался до того жесткого морализма, который прямо противоположен исходному намерению Реформации. Крушение этого морализма под влиянием глубинной психологии должно было бы стать началом переоценки католического проникновения в бесконечные сложности духовной жизни человека, началом осмысления необходимости учитывать как относительные, так и абсолютные элементы греха и благодати. Важным шагом в этом направлении становится распространение «консультирования» как одной из приходских обязанностей протестантского священника.

6. Отчуждение: индивидуально и коллективно

Приведенное здесь описание отчуждения касается исключительно индивидуальной личности, ее свободы и судьбы, ее вины и возможного примирения. Однако в связи с последними событиями (как и в связи с международными делами) встает безотлагательный вопрос о коллективной вине'З". Вопрос этот никогда полностью не исчезал из человеческого сознания, поскольку всегда существовали такие правители, классы и движения, чьи действия наносили ущерб сущностной природе человека и несли разрушение той группе, которой они принадлежали. В иудаизме и христианстве акцентировалась личностная вина индивида, хотя там не игнорировалось, например, то, что дети страдают за грехи родителей. В христианскую эру стали употребляться общественное осуждение лично невиновных потомков морально осужденных родителей. Однако впоследствии целые народы понесли моральное осуждение за зверства их правителей и тех многочисленных индивидов, которые совершали преступления по принуждению их правителей. Признать свою вину требовали от всего народа, включая даже и тех, кто сопротивлялся правящей группе и за свое сопротивление страдал.

На последнем примере можно убедиться в том, что между личностью и социальной группой существует фундаментальное различие. В отличие ог того центрированного индивида, которого мы называем «личностью», социальная группа лишена того естественного центра, который принимает решения. Социальная группа — это силовая структура, а в каждой силовой структуре определенные индивиды детерминируют действия всех тех индивидов, из которых составляется группа. Таким образом, в группе по-гениальный или реальный конфликг существует всегда - даже и в том случае, если результатом является единое действие группы как целого.

З38

Социальная группа как таковая не отчуждена. Но социальная группа как таковая и не примирена. Коллективной вины не существует. Однако существует та универсальная судьба человечества, которая в особой группе становится особой судьбой, не переставая при этом быть универсальной. Каждый индивид соучаствует в этой судьбе и не может от этого избавиться.

А судьба неразрывно связана со свободой. Но если так, то индивидуальная вина соучаствует как в формировании универсальной судьбы человечества, так и в формировании особой судьбы той социальной группы, которой принадлежит личность. Индивид только в том случае не виновен в преступлениях, совершенных членами его группы, если сам он их не совершал. Жители города не виновны в тех преступлениях, которые были совершены в их городе, но зато они виновны в качестве соучастников как судьбы человека в целом, так и судьбы их города в частности: ведь те их действия, в которых свобода была едина с судьбой,

способствовали формированию той судьбы, в которой они соучаствуют. Они виновны не в том, что совершали те преступления, в которых обвиняется их группа; они виновны в том, что способствовали формированию той судьбы, в рамках которой были совершены эти преступления. В этом косвенном смысле даже и жертвы тирании своего народа повинны в этой тирании. Однако это также относится как к представителям других народов, так и к человечеству в целом, поскольку судьба подпасть под власть тирании (даже и преступной тирании) является частью универсальной судьбы человека быть отчужденным от того, чем он является сущностно.

Если бы эти соображения были приняты, то это удержало бы народы-победители от того, чтобы эксплуатировать свою победу во имя предполагаемой «коллективной вины» побежденного народа. Это побудило бы и всякого индивида из побежденного народа (даже если он и пострадал за свое сопротивление совершавшимся этим народом преступлениям) принять на себя часть ответственности за судьбу своего народа. Он и сам (может быть, невольно, непреднамеренно, но все-таки отвечая за это) помогал подготовить (или сохранить, или усугубить) те условия, из которых выросло актуальное преступление.

Г. Экзистенциальное саморазрушение и учение о зле

1. Утрата себя и утрата мира в состоянии отчуждения

Человек обретает себя (вместе со своим миром) в экзистенциальном отчуждении, безверии, hubris и вожделении. Каждое выражение состояния отчуждения противоречит сущностному бытию человека и содержащейся в нем потенции добра. Отчуждение противостоит тварной структуре самого человека, его мира и их взаимозависимости. А самопротиворечие ведет к саморазрушению. Те элементы сущностного бытия, которые противодействуют друг другу, стремятся уничтожить как друг друга, так и то Целое, которому они принадлежат.

Разрушение в условиях экзистенци-

339

ального отчуждения вызвано не какой-то внешней силой. Оно является не результатом особого божественного или демонического вмешательства, но следствием структуры самого по себе отчуждения. Эту структуру можно описать при помощи того с виду парадоксального понятия «структура деструкции», которым указывается на тот факт, что разрушение не имеет независимого положения в совокупной реальности, но зависит от структуры того, в чем и на что оно действует разрушительно. Здесь, как и повсюду в совокупности бытия, небытие зависит от бытия, негативное — от позитивного, смерть - от жизни. Следовательно, даже и разрушение имеет свои структуры. Оно «нацелено» на хаос, однако до тех пор пока хаос еще не достигнут, разрушение должно следовать за структурами целостности. Но если хаос достигается, и то и другое — и структура, и разрушение — изчезают.

Как было показано выше, базисная структура конечного бытия — это полярность «я» и мира. Эта полярность осуществлена лишь в человеке. Лишь человек обладает как полностью центрированным «я», так и структурированным универсумом, которому он принадлежит и на который он в то же время может смотреть. Все остальные сущие в нашем опыте центрированы лишь отчасти и потому привязаны к своей среде. Человек тоже обладает своей средой, но обладает он ею как частью своего мира. Он может трансцендировать ее каждым своим произносимым словом — и он ее трансцендирует. Он свободен сделать свой мир объектом рассмотрения, но он же свободен сделать объектом рассмотрения и самого себя. В этой ситуации конечной свободы он может утратить и себя, и свой мир, причем утрата одного неизбежно включает в себя утрату и другого. Такова базисная «структура деструкции», и она включает в себя все остальные. Анализ этой структуры — первый шаг к пониманию того, что зачастую описывается как «зло».

Термин «зло» может быть использован как в более широком, так и в более узком смысле. Более широкий смысл обнимает собой все негативное и включает как разрушение, так и отчуждение — экзистенциальную бедственность человека во всех ее качествах. Если взять это слово именно в таком смысле, то грех предстанет еще одним злом наряду с другими. Его иногда называют «нравственным злом», то есть отрицанием нравственно доброго. Одной из причин употребления термина «зло» в этом более широком смысле является тот факт, что грех может проявлять себя в обеих функциях, то есть и как причина саморазрушения, и как элемент саморазрушения (когда, например, саморазрушение означает умножившийся грех как результат греха). Говоря классическим языком, Бог наказывает грех тем, что ввергает грешника в еще больший грех. В этом случае грех является одновременно и причиной зла, и самим злом. Стоило бы всегда помнить, что даже и в этом случае грех является злом в силу его саморазрушительных последствий.

В свете вышесказанного было бы уместнее использовать это слово в более узком смысле, то есть для обозначения следствий состояния греха и отчуждения. В этом случае можно отделить учение о зле от учения о грехе. Именно в таком смысле это слово и будет использоваться в следующих разделах. Именно поэтому учение о зле следует за тем учением о грехе, которое было обозначено в предыдущих главах. Это дает нам до

340

полнительное преимущество прояснить те понятия, которые имеют отношение к проблеме теодицеи. На вопрос о том, как любящий и всемогущий Бог может допускать зло, невозможно ответить в терминах заданного именно так вопроса. Прежде следует настоять на том, чтобы был дан ответ на вопрос: «Как он мог допустить грех?», причем ответ на него должен быть дан в тот же миг, когда вопрос этот задан. Не допускать греха значило бы не допускать свободы; это было бы отрицанием самой природы человека, его конечной свободы. Только после этого ответа и можно описывать зло как ту структуру саморазрушения, которая имплицитно заключена в природе универсального отчуждения.

Утрата себя как первая и основная примета зла — это утрата своего детерминирующего центра; это распад центрированного «я» под влиянием тех разрушительных импульсов, которые не могут быть приведены в единство. Пока эти импульсы центрированны, они составляют личность как целостность. Если же они противостоят друг другу, то они расщепляют личность. Чем дальше заходит этот разлад, тем большей становится угроза бытию человека как такового. Центрированное «я» человека может расколоться, а с утратой себя человек утрачивает и свой мир.

Утрата себя — это утрата своего детерминирующего центра, распад единства личности. Это проявляется и в нравственных конфликтах, и в психопатологических расстройствах — независимо или взаимозависимо. Ужасающий опыт «распадения на части» овладевает личностью. В той степени, в какой это происходит, распадается на части и мир личности. Он перестает быть миром в качестве осмысленного целого. Вещи уже ничего не говорят человеку: они утрачивают свою силу вступать с человеком в осмысленный контакт, потому что силу эту утратил сам человек. В экстремальных случаях даже ощущается полная нереальность собственного мира: не остается ничего, кроме осознания своего собственного пустого «я» Такие опыты экстремальны, но именно экстремальные ситуации раскрывают возможности ситуаций обыденных. Возможности распада всегда наличествуют в человеке как в полной мере центрированном сущем. Он не может считать свою центрированность гарантированной. Это — форма, но отнюдь не пустая форма. Она актуальна лишь в единстве с ее содержанием. Форма центрированности наделяет «я» тем центром, который нужен личности для того, чтобы быть тем, чем она есть. Не существует ни пустого «я», ни чистой субъектности. Контролируемое hubris и вожделением, «я» может приблизиться к состоянию

распада. Попытка конечного «я» стать центром всего постепенно приводит к тому, что оно перестает быть центром чего бы то ни было. Под угрозой оказываются как «я», так и мир. Человек становится ограниченным «я», зависимым от ограниченной среды. Он утратил свой мир; для него осталась только его среда.

Этот факт включает в себя фундаментально-критическое отношение к теориям влияния среды на человека. Они утверждают такое воззрение на сущностную природу человека, которое актуально описывает экзистенциальное отчуждение человека от его сущностной природы. Человек сущностно обладает миром потому, что он обладает в полной мере центрированным «я». Он способен трансцендировать любую данную среду в направлении своего мира. И только утрата своего мира порабощает его

341

той среде, которая реально не является его средой, то есть результатом созидательной встречи с его миром, представленным частью этого мира. Истинная среда человека — универсум, а каждая особая среда квалифицируется как часть универсума. Только в отчуждении человек может быть описан как чистый объект влияния среды.

2. Конфликты в онтологических полярностях в состоянии отчуждения

а) Отделение свободы от судьбы. — Взаимозависимость между утратой «я» и утратой мира в состоянии отчуждения проявляется во взаимозависимой утрате полярных элементов бытия. Первыми из них являются свобода и судьба. В сущностном бытии, то есть в состоянии спящей невинности, свобода и судьба заключены друг в друге — отличные друг от друга, но нераздельные; в напряженности, но не в конфликте. Они укоренены в основании бытия, то есть в источнике их обеих и в основе их полярного единства. Стоит только пробудиться свободе, как сразу же начинается" процесс отделения свободы от той судьбы, которой она принадлежит. Свобода становится произволом. Волевые акты — это такие акты, посредством которых свобода движется к своему отделению от судьбы. Под контролем hubris и вожделения свобода перестает соотноситься с теми объектами, которые даны ей судьбой. Она соотносит себя с неопределенным числом содержаний. Когда человек делает себя центром универсума, свобода утрачивает свою определенность. Неопределенно и произвольно свобода обращается к тем объектам, личностям и вещам, которые полностью зависят от выбирающего субъекта, а потому могут быть заменены другими - столь же случайными и абсолютно не соотносимыми. Экзистенциализм, поддерживаемый глубинной психологией, описывал диалектику этой ситуации в понятиях сопряженных с ней неуспокоенности, опустошенности и бессмысленности. Если не существует сущностной связи -между свободным агентом и его объектами, то ни один выбор объективно не предпочтительнее другого; любая приверженность причине или личности лишена смысла; никакой доминирующей цели установить невозможно. Знаки, посылаемые судьбой того или иного человека, остаются незамеченными или игнорируются. Именно таково, безусловно, описание экстремальной ситуации, однако в самом ее радикализме возможно обнаружить базисную тенденцию состояния универсального отчуждения.

До той степени, до которой искаженная свобода становится произволом, до той же степени и искаженная судьба становится механической необходимостью. Если свобода человека не направляется судьбой или если она является чередой случайных актов произвола, то она подпадает под контроль тех противоборствующих и противонаправленных сил, которые лишены центра принятия решений. То, что кажется нам свободным, оказывается обусловленным внутренними импульсами и внешними причинами. Части «я» захватывают центр и детерминируют его деятельность, будучи отъединенными от других частей. Случайный мотив замещает собой центр, который, как предполагается, призван объединять мотивы в центрированном решении, но сделать это неспособен.

342

Таков онтологический характер состояния, которое в классической тео-'югии описывается как «рабство воли». Ввиду этой «структуры деструкции» можно было бы сказать, что человек воспользовался своей свобо-той для того, чтобы расточить свою свободу, а его судьба в том, чтобы лишиться своей судьбы.

Перерождение свободы в произвол, а свободы — в механическую необходимость отражены в традиционном споре между индетерминизмом и детерминизмом. Подобно теории влияния среды на человека, индетерминизм (равно как и детерминизм) представляет собой теорию сущностной природы человека в тех терминах, которые представляют собой описания отчужденной природы человека. Индетерминизм считает человеческую свободу делом случая, чем устраняет ту самую ответственность, которую он пытался сохранить от нападок детерминизма. А детерминизм подчиняет свободу человека механической необходимости, преобразовывая его в полностью обусловленную вещь, которая в этом своем качестве не имеет никакой судьбы, — даже и судьбы иметь истинную теорию детерминизма, поскольку под контролем механической необходимости нет ни истины, ни судьбы. Индетерминизм, равно как и детерминизм, — это зеркало состояния человеческой отчужденности (как по отношению к свободе, так и по отношению к судьбе!).

б) Отделение динамики от формы. — Каждое живое сущее (и, в терминах аналогии, каждое сущее) стремится выйти как за свои собственные пределы, так и за пределы той данной формы, посредством которой оно обладает бытием. В сущностной природе человека динамика и форма едины. Даже если данная форма и трансцендирована, то происходит это в терминах формы. В сущностном бытии имеются формы самотрансцен-дирования формы. Их единство с динамикой бытия не нарушается никогда. Это единство фрагментарно представлено в тех личностях, в которых действенна благодать, — как в секулярной, так и религиозной сферах. По контрасту с такими «символами воссоединения» особенно очевиден экзистенциальный распад единства динамики и формы. Человека, контролируемого hubris н вожделением, тянет во все стороны, хотя у него нет ни определенной цели, ни определенного содержания. Его динамика, искажаясь, становится бесформенным побуждением к самотрансценди-рованию. И отнюдь не новая форма влечет личность к самотрансценди-рованию: самоцелью стала динамика. Можно говорить о том «искушении новизной», которое само по себе является необходимым элементом любой творческой самоактуализации, хотя в искаженном виде оно жертвует творческим ради нового. Когда нет формы, ничто реальное не создается, потому что без формы ничто не реально.

Однако и форма без динамики столь же разрушительна. Если форму абстрагировать от той динамики, в которой она была сотворена, а затем приложить ее к той динамике, которой она не принадлежит, то форма эта станет внешним законом. Она станет угнетать и даст начало либо лишенному созидательности законничеству, либо тому бунтарскому возмущению динамических сил, которое ведет к хаосу (а зачастую и в виде реакции к еще более мощному подавлению). Такого рода опыты принадлежат бедственности человека как в индивидуальной, так и в общественной жизни; как в религии, так и в культуре. Совершается постоянное бегство

343

от закона к хаосу и от хаоса к закону. Совершается постоянный прорыв витальности формой и формы витальностью. Однако если исчезает один из полюсов, то исчезает и другой. Динамика, витальность и стремление й к разрушению формы имеют своим концом хаос и пустоту. Отделяясь от формы, они сами себя утрачивают. А форма, структура и закон имеют

своим концом закостенелость и пустоту. Они утрачивают себя в своем' отделении от динамики. ^
Это включает в себя и фундаментально-критическое отношение ко. всем тем учениям о человеке, в которых сущностная природа человека;
описывается или в терминах чистой динамики, или в терминах чистой формы. Мы уже указывали на некоторые из них в связи с учением о вож~;
делении. Если воспринимать человека как сущностно неограниченное..! либидо или как неограниченную волю к силе, то основой такого воспри-J ятия является не сущностная природа человека, но его состояние экзис-^ тенциального отчуждения. Неспособность достичь той формы, в которой-' динамика человеческой природы получила бы предварительное или дли-у тельное удовлетворение, является выражением отчуждения человека как» от самого себя, так и от сущностного единства динамики и формы. По-, добной же критике следует подвергнуть и те интерпретации человечес-» кой природы, которые лишают человека динамики в его бытии, сводя его, истинное бытие к системе логических, моральных и эстетических форм, которым он должен соответствовать. Как философии здравого смысла, так и некоторые рационалистические и идеалистические учения о чело-, веке исключают динамику из процесса самореализации человека. Сози-, дательность заменяется подчинением закону, что характерно для человека в отчуждении.
Оба типа учений о человеке — динамический и формальный — описывают экзистенциальную бедственность человека. В этом их правда. Но в этом же и предел их правды.
в) Отделение индивидуализации от соучастия. — Жизнь индивидуализирует во всех своих формах, хотя одновременно и взаимное соучастие сущих в «бытии» поддерживает единство бытия. Оба полюса взаимозависимы. Чем более индивидуализировано сущее, тем более оно способно к, соучастию. Человек как полностью индивидуализированное сущее соуча-,| ствует в мире во всей его полноте посредством перцепции, воображения?;
и действия. В принципе пределов его соучастию нет, поскольку человек—1 это полностью центрированное «я». В состоянии отчуждения человек;! замкнут в себе и отрезан от соучастия. В то же время он подпадает под;1 власть тех объектов, которые стремятся превратить его в чистый объект, лишенный «я». Если субъектность отделяется от объектности, то объекты поглощают пустую оболочку субъектности.
Эта ситуация была описана и социологически, и психологически. В этих описаниях была убедительно показана взаимозависимость покину-тости индивида и его погруженности в коллектив. Однако описания эти были устремлены к частной исторической ситуации (преимущественно современной). Создавалось такое впечатление, будто та ситуация, на которую эти описания указывают, обусловлена исторически и социологически, но с переменой условий изменится в корне. Теология, описывая универсально человеческий характер покинутости в его взаимозависимо·-
344

сти с погруженностью в коллектив, должна солидаризироваться с экзистенциализмом. Это верно, что в особых ситуациях более отчетливо раскрываются особые элементы в экзистенциальной ситуации человека. Особые ситуации их раскрывают, но создать их они не могут. Опасность деперсонализации или «объективации» (превращения в вещь) более ярко выражена в западном индустриальном обществе. Однако подобного рода опасности существуют во всех обществах, поскольку отделение индивидуализации от соучастия является признаком универсального отчуждения. Эти опасности принадлежат структурам деструкции и коренятся в уровне зла во всякой истории.

Эта ситуация отражена и в тех учениях о человеке, которые претендуют на то, чтобы описывать сущностную природу человека, хотя истинное понятие они дают лишь об отчуждении человека. Обособленная субъектность выявляет себя в тех идеалистических эпистемологиях, где человек сводится к тому мыслящему субъекту (ens cogitans), который воспринимает, анализирует и контролирует реальность. Акт познания лишается всякого соучастия всецелого субъекта во всецелом объекте. В том, каким образом субъект приближается к объекту, а объект отдает себя субъекту, никакого эроса нет. На некоторых уровнях абстрагирования это необходимо, но вот если это детерминирует когнитивный подход в целом, то это уже симптом отчуждения. И, коль скоро человек является частью своего мира, он и сам становится чистым объектом среди объектов. Он становится частью физически исчисляемого целого, тем самым становясь полностью исчисляемым объектом. Это случается или тогда, когда психологический уровень объясняется физиологически либо химически, или тогда, когда он описывается в терминах независимых психологических механизмов. В обоих случаях теоретическая объективация осуществляется посредством того, что может использоваться (и используется) в практическом обращении с людьми так, как если бы они были чистыми субъектами. Ситуация отчуждения отражена как в теоретической, так и в практической встрече с человеком как с чистым объектом. В обоих случаях мы имеем дело со «структурами самодеструкции», то есть с фундаментальными источниками зла.

3. Конечность и отчуждение

а) Смерть, конечность и вина. — Отчужденный от предельной силы бытия человек детерминирован своей конечностью. Он предоставлен своему естественному року. Он пришел из небытия и в небытие возвращает-ВД. Он находится под властью смерти и одержим тревогой перед лицом неизбежной смерти. А это фактически и является первым ответом на вопрос об отношении между грехом и смертью. В соответствии с библейской религией утверждается, что человек по своей природе смертей. Учение о бессмертии как о естественном качестве человека не является Учением христианским, хотя, возможно, оно и принадлежит Платону. Но Даже Платон заставляет Сократа ставить под вопрос те самые аргументы в пользу бессмертия души, которые Сократ развивает в спорах накануне собственной смерти. Конечно, то качество вечной жизни, которое он

345

приписывает душе, мало похоже на расхожие верования многих христиан относительно «той жизни». Платон говорит о соучастии души в вечном царстве сущностей (идей), о ее «выпадении» из этого царства и ее возможном возвращении туда, хоть это и не царство в сколько-нибудь пространственном или временном смысле. В библейском рассказе о рае дается весьма отличная от этой интерпретация отношения между Падением и смертью. Библейские символы еще дальше отстоят от расхожего образа бессмертия. Согласно Книге Бытия, человек возникает из праха и в прах возвращается. Он обладает бессмертием только до тех пор, пока ему позволено вкушать от древа жизни - от того древа, которое дает божественную пищу или пищу жизни вечной. Смысл символов тут очевиден. Соучастие в вечном делает человека вечным; отделение от вечного оставляет человека в его естественной конечности- А если так, то с этими идеями согласуется как то, что отцы ранней церкви называли сакраментальную пищу Тайной Вечери «лекарством бессмертия»14', так и то, что восточная церковь сосредоточила Весть Христа на его воскресении как на таком моменте, когда вечная жизнь дается тем, кто в противном случае был бы предоставлен естественной смертности. В отчуждении человек связан своей конечной природой — неизбежностью умирания. Грех не порождает смерть, но дает смерти ту силу, которая побеждается только соучастием к вечном. Та идея, что Падение физически изменило клеточную или

психологическую структуру человека (и природы?) не только абсурдна, но и противоречит Библии.
Если человек предоставлен своей «необходимости умереть», то сущностная тревога по поводу небытия преобразована в ужас смерти. Тревога по поводу небытия разлита во всем конечном. Осознанно или неосознанно она сказывается во всем процессе жизни. Она постоянна как сердцебиение, хотя человек и не всегда ее осознает. Тревога принадлежит как потенциальному состоянию спящей невинности, так и тому получившему ответ и решенному единству с Богом, которое выоажено в образе Иисуса как Христа. Драматическое описание тревоги Иисуса по поводу неизбежной смерти подтверждает универсальный характер отношения между конечностью и тревогой.
В условиях отчуждения тревога имеет иной характер, который придает ей элемент вины. Утрата человеком потенциальной вечности переживается как нечто такое, за что он несет ответственность, несмотря на универсальность трагической актуальности этого. Грех - это жало смерти, а не ее физическая причина. Он преобразует тревожное осознание неизбежности собственной смерти в болезненное осознание утраченной вечности. Именно поэтому тревога перед лицом неизбежной смерти может быть связана с желанием избавиться от своего «само-я». Человек жаждет самоуничтожения для того, чтобы избежать смерти в ее природе -· не только как конца, но и как вины. В условиях отчуждения тревога по поводу смерти сильнее, чем тревога по поводу уничтожения. Это делает смерть злом, структурой деструкции.
Преобразование эссенциальной конечности в экзистенциальное зло — это самая общая характеристика состояния отчуждения. Совсем недавно оно описывалось как в христианских, так и в нехристианских исследованиях человеческой ситуации, а в последнее время и очень впечатляю-
346

ще - в экзистенциалистской литературе. Такие описания приемлемы (и крайне важны!) для теологии в том случае, если сохранено четкое разграничение между конечностью и отчуждением, что было показано на примере исследования смерти. Если же этого не делается, то описание, какие бы неоценимые данные оно ни содержало, должно быть пересмотрено в свете учения о творении и о разграничении между эссенциальным и экзистенциальным бытием.
б) Отчуждение, время и пространство. — Ни одно из описаний структур зла не может быть исчерпывающим. Этим можно заниматься бесконечно. Этому посвящены неисчислимые страницы произведений мировой литературы всех времен и народов. Постоянно совершаются все новые и новые открытия действия зла. Примеров тому множество в литературе библейской, хотя немало их как в литературе других религий, так и в произведениях светской культуры. Теология должна учитывать эту универсальность осознания форм зла. Она не может их исчислить, но она может и должна показать некоторые базовые структуры. В качестве структур зла они являются и структурами самодеструкции. Они основаны на структурах конечности, однако они дополняют их разрушительными элементами и преобразуют их так же, как вина преобразует тревогу смерти.
Категориальная природа конечности (включая время, пространство, причинность и субстанцию) действительна в качестве структуры всего творения в целом. Однако функция категорий конечности в условиях существования меняется. В этих категориях выявлено единство бытия и небытия во всех конечных сущих. Потому-то они и порождают тревогу. Впрочем, они могут быть утверждены мужеством в том случае, если имеется опыт преобладания бытия над небытием. В состоянии отчуждения соотнесенность с предельной

силой бытия утрачена. В этом состоянии категории контролируют существование и вызывают в отношении себя двоякую реакцию — сопротивление и отчаяние.
Когда время опытно переживается без «вечного сейчас» посредством присутствия силы само-бытия, оно познается в качестве чистой прехо-дящести без актуального присутствия. Оно воспринимается (как это выявляется в мифах о богах времени) в качестве демонической силы, разрушающей то, что она же и создала. Попытки человека воспротивиться ей оказываются безуспешными. Человек старается продлить отведенный ему краткий отрезок времени; он старается заполнить этот миг как можно большим количеством преходящих вещей; он старается создать для себя память в том будущем, которое ему не принадлежит; он воображает и продолжение своей жизни после конца своего времени, и бесконечность без вечности.
Таковы формы человеческого сопротивления той предельной угрозе небытия, которая подразумевается категорией времени. Прорыв этого сопротивления во многих его формах является одним из элементов структуры отчаяния. Порождает отчаяние не опыт времени как такового, но скорее поражение, понесенное в сопротивлении времени. Само по себе это сопротивление порождено сущностной принадлежностью человека вечному, его исключенностью из вечного в состоянии отчуждения и его желанием преобразовать преходящие мгновения отведенного ему времени в длящееся настоящее. Его экзистенциальное нежелание принять
347

свою временность делает для него время демонической структурой деструкции.
Когда пространство опытно переживается без «вечного здесь» как при- ;
сутствия силы само-бытия, оно опытно воспринимается как простран- i ственная случайность, то есть как отсутствие того необходимого места, 1 которому принадлежит человек. Пространство воспринимается в качестве , результата игры божественно-демонических сил (Гераклит), что означает | игнорирование какой бы то ни было внутренней соотнесенности личное-] ти с физическим, социальным или психологическим «местом, на котором человек стоит». Человек пытается этой ситуации сопротивляться. Он пы- . тается в абсолютном смысле сделать определенное место своим. Эта жажда проявляется во всякой тоске по окончательному «дому». Но человека ждет неудача: он так и остается «странником на земле» и, наконец, «место его уже не будет знать его» (Иов). Исход будет таким же, если человек попытается сделать своими как можно больше пространств — посредством либо актуального, либо воображаемого империализма. Он подменяет измерение «вечного сейчас» измерением «универсального здесь». Он пытается сопротивляться тому пространственному «помимо всякого другого», которое включает его конечность, но терпит поражение и погружается в отчаяние предельной неукорененности.
Подобные наблюдения можно было бы сделать и в отношении других категорий — например, в отношении попытки человека сделать себя абсолютной причиной в противовес той бесконечной цепи причин, в которой он является лишь одной из многих; или, например, в отношении его же попытки наделить себя абсолютной субстанцией в противовес исчезновению субстанции вместе с акциденциями. Эти попытки являются выражениями осознания человеком своей потенциальной бесконечности. Однако они неизбежно терпят неудачу, если предпринимаются в отсутствие основания всех причинных зависимостей и всех акцидентальных изменений. Лишенный силы само-бытия человек не может противиться элементу небытия как в причинности, так и в субстанции, и крах его сопротивления становится еще одним элементом в структуре отчаяния.
в) Отчуждение, страдание и покинутость. — Конфликты в онтологи- , ческих полярностях и преобразование категорий конечности в условиях отчуждения влияют на бедственность

человека во всех направлениях. Тут будут рассмотрены две примечательные разновидности такого влияния — страдание и покинутость. Первое заботит человека в себе; второе — человека в отношении к другим. Одно неотделимо от другого; они взаимозависимы, хотя и различимы.

Страдание, как и смерть, является элементом конечности. В состоянии спящей невинности оно не устраняется, но преобразуется в блаженство. В условиях существования человек от этого блаженства отлучен, а страдание, овладев им, его разрушает. Страдание становится структурой деструкции, то есть злом. Для понимания христианства и великих религий Востока (а особенно буддизма) в первую очередь надо осознать, что страдание как элемент эссенциальной конечности отлично от страдания как элемента экзистенциального отчуждения. Если (как, например, в буддизме) этого разграничения не делается, то конечность отождествляется со злом. Спасение становится спасением от конечности и от того

348

страдания, которое она подразумевает. Однако оно (как это имеет место в христианстве) является не спасением от того отчуждения, которое преобразует страдание в структуру деструкции. Буддийская интерпретация страдания справедлива до тех пор, покуда страдание выводится из воли к бытию. А потому страдание преодолевается самоотрицанием желания воли быть чем-то особым. В христианстве выдвигается требование с предельным мужеством принять страдание как элемент конечности и, следовательно, преодолеть то страдание, которое зависит от экзистенциального отчуждения, являющего собой в чистом виде разрушение.

Христианству известно, что такая победа над разрушительным страданием во времени и пространстве возможна лишь отчасти. Однако, как показывает сравнение, все различие между западной и восточной культурами состоит в том, ведется ли борьба за эту частичную победу или нет. Это изменяет оценку индивида, личности, сообщества и истории. Это фактически и детерминировало историческую судьбу человечества.

Разграничение между страданием как выражением конечности и между страданием как результатом отчуждения действительно вопреки тому, что его никогда нельзя утвердить конкретно из-за той амбивалентности, которая характеризует жизнь как таковую. Однако можно говорить о разновидности того страдания, смысл которого может познаваться на опыте (в отличие, например, от бессмысленного страдания). Страдание имеет смысл постольку, поскольку оно взывает к защите и исцелению того сущего, которое охвачено болью. Страдание может показать пределы и возможности живого сущего. Происходит же это или нет, зависит как от объективного характера страдания, так и от того, каким образом оно переносится страдающим субъектом. Имеются такие формы страдания, которые разрушают возможность субъекта действовать в качестве субъекта (это происходит в случаях психических расстройств, обесчеловечиваю-щих внешних условий или резкого падения сопротивляемости организма). Существование полно таких примеров, когда со стороны страдающего субъекта в страдании невозможно обнаружить никакого смысла. Подобная ситуация, конечно, не подразумевается сущностным бытием. Ее основа - это переход от сущности к существованию и те конфликты, которые следуют из самоактуализации сущего в его встречах с другими сущими. Это подразумевается существованием.

Одной из причин бессмысленного страдания (а по сути главной его причиной) является «отъединенность» индивидуального сущего, его желание преодолеть эту отъединенность через союз с другими сущими, а также та враждебность, которая возникает тогда, когда желание это отвергнуто. Здесь опять-таки необходимо разграничить эссенциальную и экзистенциальную структуры отъединенности. Каждое живое сущее структурно

центрировано; человек обладает полностью центрированным «я». Эта центрированность отъединяет его от всей той реальности, которая ему не тождественна. Он одинок в своем мире. И чем более он одинок, тем более он осознает себя как себя. С другой стороны, полная центрированность человека дает ему возможность неограниченного соучастия в своем мире, причем к этому соучастию его влечет любовь как динамическая сила жизни. В состоянии сущностного бытия соучастие ограничено конечностью, однако соучастие может быть и отвергнуто. Структура ко-
349

свою временность делает для него время демонической структурой деструкции.
Когда пространство опытно переживается без «вечного здесь» как при- | сутствия силы само-бытия, оно опытно воспринимается как простран- Я ственная случайность, то есть как отсутствие того необходимого места, 1 которому принадлежит человек. Пространство воспринимается в качестве результата игры божественно-демонических сил (Гераклит), что означает і игнорирование какой бы то ни было внутренней соотнесенности личное- ; ти с физическим, социальным или психологическим «местом, на котором '· человек стоит». Человек пытается этой ситуации сопротивляться. Он пы- | тается в абсолютном смысле сделать определенное место своим. Эта жажда проявляется во всякой тоске по окончательному «дому». Но человека ждет неудача: он так и остается «странником на земле» и, наконец, «место его уже не будет знать его» (Иов). Исход будет таким же, если человек попытается сделать своими как можно больше пространств — посредством либо актуального, либо воображаемого империализма. Он подменяет измерение «вечного сейчас» измерением «универсального здесь». Он пытается сопротивляться тому пространственному «помимо всякого другого», которое включает его конечность, но терпит поражение и погружается в отчаяние предельной неукорененности.
Подобные наблюдения можно было бы сделать и в отношении других категорий — например, в отношении попытки человека сделать себя абсолютной причиной в противовес той бесконечной цепи причин, в которой он является лишь одной из многих; или, например, в отношении его же попытки наделить себя абсолютной субстанцией в противовес исчезновению субстанции вместе с акциденциями. Эти попытки являются выражениями осознания человеком своей потенциальной бесконечности. Однако они неизбежно терпят неудачу, если предпринимаются в отсутствие основания всех причинных зависимостей и всех акцидентальных изменений. Лишенный силы само-бытия человек не может противиться элементу небытия как в причинности, так и в субстанции, и крах его сопротивления становится еще одним элементом в структуре отчаяния.
в) Отчуждение, страдание и покинутостъ. — Конфликты в онтологи- , ческих полярностях и преобразование категорий конечности в условиях отчуждения влияют на бедственность человека во всех направлениях. Тут будут рассмотрены две примечательные разновидности такого влияния — страдание и покинутость. Первое заботит человека в себе; второе — человека в отношении к другим. Одно неотделимо от другого; они взаимозависимы, хотя и различимы.
Страдание, как и смерть, является элементом конечности. В состоянии спящей невинности оно не устраняется, но преобразуется в блаженство. В условиях существования человек от этого блаженства отлучен, а страдание, овладев им, его разрушает. Страдание становится структурой деструкции, то есть злом. Для понимания христианства и великих религий Востока (а особенно буддизма) в первую очередь надо осознать, что страдание как элемент эссенциальной конечности отлично от страдания как элемента экзистенциального отчуждения. Если (как, например, в буддизме) этого разграничения не делается, то

конечность отождествляется со злом. Спасение становится спасением от конечности и от того
348

страдания, которое она подразумевает. Однако оно (как это имеет место в христианстве) является не спасением от того отчуждения, которое преобразует страдание в структуру деструкции. Буддийская интерпретация страдания справедлива до тех пор, покуда страдание выводится из воли к бытию. А потому страдание преодолевается самоотрицанием желания воли быть чем-то особым. В христианстве выдвигается требование с предельным мужеством принять страдание как элемент конечности и, следовательно, преодолеть то страдание, которое зависит от экзистенциального отчуждения, являющего собой в чистом виде разрушение.

Христианству известно, что такая победа над разрушительным страданием во времени и пространстве возможна лишь отчасти. Однако, как показывает сравнение, все различие между западной и восточной культурами состоит в том, ведется ли борьба за эту частичную победу или нет. Это изменяет оценку индивида, личности, сообщества и истории. Это фактически и детерминировало историческую судьбу человечества.

Разграничение между страданием как выражением конечности и между страданием как результатом отчуждения действительно вопреки тому, что его никогда нельзя утвердить конкретно из-за той амбивалентности, которая характеризует жизнь как таковую. Однако можно говорить о разновидности того страдания, смысл которого может познаваться на опыте (в отличие, например, от бессмысленного страдания). Страдание имеет смысл постольку, поскольку оно взывает к защите и исцелению того сущего, которое охвачено болью. Страдание может показать пределы и возможности живого сущего. Происходит же это или нет, зависит как от объективного характера страдания, так и от того, каким образом оно переносится страдающим субъектом. Имеются такие формы страдания, которые разрушают возможность субъекта действовать в качестве субъекта (это происходит в случаях психических расстройств, обесчеловечиваю-щих внешних условий или резкого падения сопротивляемости организма). Существование полно таких примеров, когда со стороны страдающего субъекта в страдании невозможно обнаружить никакого смысла. Подобная ситуация, конечно, не подразумевается сущностным бытием. Ее основа - это переход от сущности к существованию и те конфликты, которые следуют из самоактуализации сущего в его встречах с другими сущими. Это подразумевается существованием.

Одной из причин бессмысленного страдания (а по сути главной его причиной) является «отъединенность» индивидуального сущего, его желание преодолеть эту отъединенность через союз с другими сущими, а также та враждебность, которая возникает тогда, когда желание это отвергнуто. Здесь опять-таки необходимо разграничить эссенциальную и экзистенциальную структуры отъединенности. Каждое живое сущее структурно центрировано; человек обладает полностью центрированным «я». Эта центрированность отъединяет его от всей той реальности, которая ему не тождественна. Он одинок в своем мире. И чем более он одинок, тем более он осознает себя как себя. С другой стороны, полная центрированность человека дает ему возможность неограниченного соучастия в своем мире, причем к этому соучастию его влечет любовь как динамическая сила жизни. В состоянии сущностного бытия соучастие ограничено конечностью, однако соучастие может быть и отвергнуто. Структура ко-
349

нечности — это само-благо, однако в условиях отчуждения она становится структурой деструкции. Пребывание наедине только с собой в сущностной конечности является

выражением полной центрированности человека. Оно-то и может быть названо «одиночеством». Это — условие для установления отношения к другому. Только тот, кто способен обладать одиночеством, способен и на общение. Ведь в одиночестве человек обретает опыт измерения предельного .как подлинную основу для общения с теми, кто одинок. В экзистенциальном отчуждении человек отрезан от измерений предельного и остается сам с собой — в покинутости. Однако покинутость эта невыносима. Она влечет человека к такому соучастию, в котором он подчиняет свое покинутое «я» «коллективному». Однако в этом подчинении индивид принимается не каким-то другим индивидом, но всего лишь тем, чему все они пожертвовали своим потенциальным одиночеством, то есть духом коллектива. А если так, то индивид продолжает искать кого-то другого, но его опять отвергают — частично или полностью: ведь тот, другой, тоже является одиноким индивидом, который неспособен войти в общение именно потому, что он неспособен быть одиноким. Подобного рода отвергнутость является источником многочисленных проявлений враждебности, направленной не только против тех, кто отвергает, но и против своего «я». Таким образом, эссен-циальная структура одиночества и общения искажается экзистенциальным отчуждением и становится источником бесконечного страдания. Диалектика одиночества рассматривает саморазрушение и разрушение других в их взаимозависимости.

Если не проводить разграничения между эссенциальным одиночеством и экзистенциальной покинутостью, то предельного единства можно будет достичь только через уничтожение покинутого индивида и через его исчезновение в недифференцированной субстанции. Решение, которое жаждет принять радикальный мистицизм, аналогично тому ответу на проблему страдания, который дается в буддизме. В предельном нет места покинутости, однако там нет ни одиночества, ни общения, поскольку центрированное «я» индивида уже растворено. Это сравнение показывает то решающее значение, которое для христианского понимания зла и спасения имеет разграничение между эссенциальным одиночеством и экзистенциальной покинутостью.

г) Отчуждение, сомнение и бессмысленность. — Конечность включает в себя сомнение. Истина — это целое (Гегель). Однако ни одно конечное сущее не обладает целым. Следовательно, выражением приятия человеком его конечности является то, что он приемлет тот факт, что сомнение принадлежит его сущностному бытию. Даже спящая невинность подразумевает сомнение. Потому-то змий в библейском повествовании о рае и смог пробудить у человека сомнение.

Сущностное сомнение присутствует как в методологическом сомнении науки, так и в неопределенности относительно своего «я», своего мира и их предельного смысла. Нет нужды доказывать, что когнитивный подход к встречаемой реальности невозможен, если радикально не поставить все под вопрос. Вопрос указывает как на обладание (без которого ни один вопрос не был бы возможен), так и на не-обладание (без которого ни один вопрос не был необходим). Эта ситуация сущностного сомнения

350

дана человеку даже и в состоянии отчуждения, давая ему возможность анализировать и контролировать реальность в той степени, в какой он хочет использовать ее честно и жертвенно.

Но конечность также включает в себя неуверенность и во всех прочих отношениях; это - выражение всеобщей ненадежности конечного бытия, случайности бытия вообще и того факта, что человек существует не сам по себе, но «заброшен в бытие» (Хайдеггер), а никакое место и его присутствие где бы то ни было не являются для него необходимыми. Эта ненадежность проявляется как в выборе личностных отношений, так и в других частях

встречаемой реальности. Проявляется она как в неопределенности чувств, так и в рискованности каждого решения. И наконец, проявляется она в сомнении по поводу самого себя и своего мира как такового; проявляется она как сомнение или неуверенность по поводу бытия как такового.

Все эти формы ненадежности и неуверенности принадлежат сущностной конечности человека и благости сотворенного в той мере, в какой оно тварно. В состоянии чистой потенциальности ненадежность и неуверенность присутствуют, но принимаются в силе измерения вечного. В этом измерении есть та предельная надежность или уверенность, которая не отменяет предварительных ненадежностей и неуверенностей конечного (включая и тревогу их осознания). Скорее эта надежность вбирает их в себя вместе с мужеством принять собственную конечность.

Но если в состоянии отчуждения измерение предельного оказывается отторгнутым, то ситуация меняется. Ненадежность становится абсолютной и ведет к отчаянию по поводу возможности бытия вообще. Сомнение становится абсолютным и ведет к отчаянному отказу принять какую бы то ни было конечную истину. И то и другое ведет к опытному пониманию того, что структура конечности стала структурой экзистенциального разрушения.

Разрушительный характер экзистенциальной ненадежности и сомнения выявляет себя в том, каким именно образом человек пытается избежать отчаяния. Конечную надежность или конечную уверенность он пытается сделать абсолютными. Угроза ргпрушсния заставляет принимать защитные меры, иные из которых жес-юки. иные фанатичны, иные бесчестны, хотя все они — недостаточны и разрушительны, поскольку в конечном не может быть ни надежности, ни уверенности. Разрушительная сила может быть направлена против тех, кто представляет собой угрозу ложной надежности и ложной определенности, а особенно против тех, кто с ними состязается или им противоречит. Войны и преследования частично зависят от этой диалектики. Если защитные меры все-таки оказываются недостаточными, то сила разрушения направляется против самого субъекта. Он впадает в неуспокоенность, испытывает пустоту и цинизм и обретает опыт бессмысленности. Может случиться и так, что, дабы избежать этих крайностей, человек отрицает свое сомнение, но не посредством реального или воображаемого ответа, а посредством безразличия к любому вопросу или ответу. Тем самым он разрушает свою подлинную человечность и становится винтиком гигантской машины труда и развлечений. Он лишается смысла даже и в форме страдания от бессмысленности. Ему не остается Даже и осмысленности серьезного вопроса о смысле.

351

Если судить по этим описаниям, то можно заметить, что различие между грехом и злом действительно лишь отчасти. Зло как саморазрушительное следствие греха включает в себя и сам грех. Элемент ответственности отнюдь не отсутствует и в таких структурах деструкции, как бессмыслен- і ное страдание, покинутость, циничное сомнение, бессмысленность или^ отчаяние. Но, с другой стороны, каждая из этих структур зависит от уни-; нереального состояния отчуждения и его саморазрушительных послед-1 ствий. С этой точки зрения было бы оправданным говорить о «грехе» в' одном контексте и о «зле» - в другом. Здесь разница скорее в акцентах, чем; в содержании. |

В современных социологических и психологических исследованиях! был выдвинут на первый план и еще один вопрос. Это вопрос о том, в;| какой степени структуры деструкции являются общечеловеческими, а в 1 какой они обусловлены исторически. Ответ состоит в том, что их появ-1 ление в истории возможно лишь в силу их универсального, структурно-1 го присутствия. Отчуждение — это качество структуры существования,! однако тот вид, в котором оно себя преимущественно выявляет, - это| дело истории. В истории всегда

присутствуют структуры деструкции, не' возможны они лишь потому, что существуют такие структуры конечное-^ ти, которые могут быть преобразованы в структуры отчуждения. Суще»;
ствует множество социологических и экзистенциалистских исследований! человека в индустриальном обществе, в которых речь идет об утрате себй' и утрате мира, о механизации и опредмечивании, покинутое™ и подчич нении коллективу, об опыте пустоты и бессмысленности. Сами по себ| эти исследования верны, однако они лживы в том случае, если зло бед» ственности человека в нынешний исторический период они выводят вд структуры индустриального общества. А это подразумевает веру в то, чтв сами по себе изменения в структуре нашего общества приведут к изме<<| нению экзистенциальной бедственности человека. Это характерно для| всякого утопизма; главная его ошибка заключается в неразграничении! между экзистенциальной ситуацией человека и ее проявлениями в разт | личные исторические периоды. Структуры деструкции есть во всех пери- '\ одах, и они во многом аналогичны особым структурам нашего периода,.! Отчуждение человека от его сущностного бытия - это универсальный ', признак существования. Отчуждение — неиссякаемый источник многих частных зол во всяком периоде. Структуры деструкции - это не единственный признак существования. Они уравновешены структурами исцеления и воссоединения отчужденного. Однако эта амбивалентность жизни отнюдь не оправдывает тех утопистов, которые проявление зла того или иного периода выводят из структур этого периода, не ссылаясь при этом на ситуацию универсального отчуждения.

4. Смысл отчаяния и его символы

а) Отчаяние и проблема самоубийства. — Описанные нами структуры зла ввергают человека в состояние «отчаяния». В нескольких местах мы уже указывали на элементы отчаяния, но не касались природы отчаяния в

352

целом. Эту задачу предстоит исполнить систематической теологии. Отчаяние обычно обсуждалось в качестве психологической проблемы или проблемы этики. Оно, несомненно, является и тем и другим, но оно и нечто большее: отчаяние — это окончательный показатель бедственности человека и та черта, которую человек не должен преступать. Именно в отчаянии, а не в смерти, человек приходит к пределу своих возможностей. Само это слово (отчаяние) указывает на отсутствие чаяний. Оно обозначает безнадежность и выражает ощущение той ситуации, из которой «нет выхода» (Сартр). Немецкое слово Ver^weiflung связывает отчаяние с сомнением (Zweifel). Приставка т-указывает на такое сомнение, ответ на которое невозможен. 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 Павел указывает на ту скорбь, которая является скорбью этого мира и ведет к смерти.

Отчаяние — это состояние неизбежного конфликта. С одной стороны, это конфликт между тем, каким человек является потенциально и каким он, следовательно, должен быть и, с другой стороны, между тем, каким он является актуально в сочетании свободы и судьбы. Боль отчаяния - это агония ответственности за утрату смысла существования «я» и за невозможность этот смысл обрести. Человек замкнут в себе и находится в конфликте с самим собой. Он не может от этого убежать, потому что от себя не убежишь. Именно в этой ситуации и возникает вопрос о том, может ли самоубийство быть способом избавления от себя. Нет никакого сомнения, что самоубийство имеет куда более широкий смысл, чем тот, который кажется подтвержденным сравнительно небольшим числом актов самоубийства. Прежде всего, в жизни вообще существует тяга к самоубийству, жажда покоя без

конфликтов. Человеческая страсть к пьянству — следствие этой жажды (ср. фрейдистское учение об инстинкте смерти и данную выше его оценку). Во-вторых, в каждое мгновение нестерпимой, непреодолимой и бессмысленной боли существует желание от этой боли избавиться, избавившись для этого от себя. В-третьих, ситуация отчаяния — это прежде всего такая ситуация, в которой явственно пробуждается желание избавиться от себя, а образ самоубийства возникает в самой искус ительной форме. В-четвертых, бывают такие ситуации, в которых бессознательная воля к жизни оказывается подорванной и происходит психологическое самоубийство в форме непротивления угрозе уничтожения. В-пятых, целые культуры проповедуют самоотрицание воли, однако не в терминах физического или психологического самоубийства, но в форме освобождения жизни от всякого конечного содержания для того, чтобы сделать возможным вступление в предельную тождественность. В свете этих фактов 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. И в то же время присущая каждому внутренняя тяга к самоубийству Должна быть расценена как выражение человеческого отчуждения.
12 Зак 3530
353

Решающим и теологически окрашенным является вопрос о том, почему самоубийство нельзя считать бегством от отчаяния. Конечно, здесь не существует проблемы для тех, кто верит, что подобное бегство невозможно потому, что и после смерти жизнь продолжается в сущностно таких же, что и раньше, условиях, включая категории конечности. 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 мифологической форме, сказав, что ни одна личностная проблема не является делом чистой преходящести, 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 попытка эта неудачна. Проблема спасения трансцендирует временной уровень, и на эту истину указывает опыт самого отчаяния.
б) Символ «гнева Божия». — Опыт отчаяния отражен в символе «гнева Божия». Христианские теологии и пользовались этим понятием, и критиковали его. Критики обычно напоминали о том, что языческое понятие «ярость богов» предполагает идолопоклонническую идею конечного бога, эмоции которого могут быть вызваны другими конечными сущими. Такого рода понимание откровенно противоречит как божественности божественного, так и его безусловности. А если так, то это понятие в христианском мышлении должно быть либо реинтерпретировано, либо полностью отвергнуто. Альбрехт Ричль15' предпочел последнее не только во имя божественности божественного, но еще и во имя той божественной любви, которая, как он верил, является истинной природой Бога. Если человек говорит о «гневе» Бога, то этим, как может показаться, он создает раскол в Боге между любовью и гневом. Бог, так сказать, оказывается в ловушке собственного гнева, а затем его любовь должна найти из этого конфликта выход. А потом искупительное дело

Христа предлагалось в виде того решения, которое позволяет Богу простить то, что вызвало его гнев, ибо в смерти Христа его гнев был умиротворен. Однако такой подход, зачастую выражаемый в количественных и механистических категориях, на деле представляет собой посягательство на величие Божие. Поэтому те места из Нового Завета, где упоминается о гневе Божием, Ричль толковал таким образом, чтобы отнести их к окончательному Суду. «Гнев Божий» - это выражение негативной стороны Страшного Суда. Однако необходимо спросить, неужели опыт отчаяния не оправдывает применения символа «гнев Божий» для выражения элемента в отношении между Богом и человеком. Можно было бы сослаться на Лютера, который продемонстрировал экзистенциальный подход к проблеме, сказав: «В какого Бога верим, такого и имеем». Для тех, кто сознает свое собственное отчуждение от Бога, Бог являет собой угрозу окончательного разрушения. Его лик приобретает демонические черты. Те же, кто с ним примирился,
354

донимают, что хотя их опыт восприятия гнева Божия и подлинный, однако это опыт того же самого Бога, с которым они примирились. Скорее их опыт был опытом восприятия Бога любви, действовавшего по отношению к ним. Божественная любовь противостоит всему, что противостоит любви, обрекая все это на самоуничтожение ради спасения тех, кто разрушен, ибо то, что противостоит любви, происходит в личностях и является личностью, обрекающей себя на саморазрушение. Только так и может действовать любовь в том, кто любовь отвергает. Показывая всякому человеку саморазрушительные последствия его отречения от любви, любовь действует в соответствии со своей собственной природой, хотя тот, кто ее испытывает, воспринимает ее как угрозу своему бытию. Он воспринимает Бога как Бога гнева (что верно в предварительном смысле, но неверно в смысле окончательном). Однако теоретическое знание о том, что его опыт познания Бога как Бога гнева не является окончательным опытом Бога, отнюдь не отменяет реальности Бога как угрозы его бытию — одной лишь угрозы и ничего больше. Только приятие прощения может преобразовать образ гневного Бога в предельно действительный образ Бога любви.
в) Символ «осуждения». — Опыт отчаяния выражен также и в символе «осуждения». Обычно говорят о «вечном осуждении». Однако это словосочетание является теологически неприемлемым набором слов. Один только Бог вечен. Те, кто соучаствует в божественной вечности и в ограничении конечности, — те уже преодолели то отчаяние, которое выражено в опыте осуждения. В теологически точном смысле слова вечность — это антоним осуждения. Но если «вечное» понимается как «бесконечное», то бесконечность осуждения можно приписать тому, что по самой своей природе имеет конец, то есть конечному человеку. Время человека приходит к концу вместе с ним самим. Поэтому термин «вечное осуждение» следовало бы исключить из теологического лексикона. Вместо этого было бы уместнее говорить об осуждении как об устранении из вечного. Именно это, судя по всему, и подразумевается в понятии «вечная смерть», которое, конечно, не означает вечно длящуюся смерть, поскольку у смерти нет длительности. Опыт отделения от собственной вечности — это состояние отчаяния. Он указывает за пределы временности и обращен к той ситуации привязанности к божественной жизни, когда человек не соединен с ней в центральном акте личностной любви. Ни опыт, ни язык не позволяют нам сказать об этом больше, поскольку негативное может восприниматься опытом и быть высказанным только в его единстве с позитивным. Как для ситуации времени, так и для ситуации вечности можно утверждать, что даже в состоянии отъединения Бог созидательно действует в нас — даже и в том случае, когда созидательность следует путем разрушения. Человек никогда не отрезан от основания бытия — даже и в состоянии осуждения.
355

Д. Поиск Нового Бытия и смысл «Христа»
1. Существование как рок или рабство воли
В каждом акте экзистенциальной самореализации свобода и судьба едины. Существование всегда является и фактом, и актом. Отсюда следует, что ни один акт в контексте экзистенциального отчуждения не может преодолеть экзистенциального отчуждения. Судьба держит свободу в рабстве, но ее не уничтожает. Это выражено в учении о «рабстве воли» (в том виде, в каком оно было разработано Лютером в его борьбе с Эразмом). Прежде эта мысль была выражена Августином в его полемике с Пелагием, а еще раньше — Павлом в его полемике с иудаистами. В этих трех случаях (как и во многих других) смысл теологического антипела-гианства неверно понимался из-за того, что его смешивали с философским детерминизмом. Теологов-антипелагиан обвиняли в том, что они жертвуют человеческой свободой и превращают человека в объект среди других объектов. Иногда их язык (даже у Павла) позволяет сближать их с последователями этого «манихейского» заблуждения. И некоторых теологов защитить от подобного обвинения невозможно. Однако анти-пелагианский пафос необязательно приводит к манихейским тенденциям, поскольку учение о рабстве воли предполагает свободу воли. Только то, что эссенциально свободно, и может подчиниться экзистенциальному рабству. Согласно нашему опыту, понятие «рабство воли» может прикладываться только к человеку. Хотя природа тоже обладает спонтанностью и центрированностью, однако свободы у нее нет. А если так, то она не может впасть в рабство воли. Только человек, поскольку он является конечной свободой, открыт принуждениям экзистенциального отчуждения.
На этом уровне Эразм был прав, когда он приводил библейские эпизоды в опровержение Лютерова учения о рабстве воли. Он указывает на ту нравственную ответственность, которая делает человека человеком. Однако это и не оспаривалось ни Лютером, ни другими сторонниками учения о рабстве воли. Они не отрицали того, что человек, сущее с конечной свободой, спасен; они верили в то, что спасенный — это грешник, то есть тот, кто доказывает свою греховность свободой противоречить своей сущностной природе. Благодать не создает такого сущего, которое отъединено от того, кто получает благодать. Благодать не разрушает сущностную свободу, но делает то, чего свобода в условиях существования сделать не может, — она воссоединяет отчужденное.
И все-таки рабство воли — это универсальный факт. Это — неспособность человека прорваться через свое отчуждение. Несмотря на силу своей конечной свободы, достичь единства с Богом человек неспособен. В сфере конечных отношений все решения являются выражениями сущностной свободы человека. Но они не приносят воссоединения с Богом и остаются в сфере «гражданского правосудия», в сфере моральных и юридических норм. Однако даже и эти решения, несмотря на амбивалентность всех структур жизни, соотнесены с неамбивалентным и предель-
356

ным. Человек в своем отношении к Богу не может ничего сделать без него. Для того чтобы действовать, он прежде должен воспринять. Человек может действовать по-новому только после того, как он стал новым. Дерево дает плоды, а не плоды ^ дерево. Человек не может контролировать действующую на него силу принуждения иначе как только силой того, что происходит с ним в основе этих принуждений. Эта психологическая истина - еще и религиозная истина, истина «рабства воли».
Попытки преодолеть отчуждение силой собственного отчужденного существования влекут за собой тяжкий труд и трагические неудачи. В них нет радости. Потому-то, по Лютеру, закон не исполнен в том случае, если он не исполнен с радостью. Ведь закон не чужд нашему

бытию. Он и есть наше само-бытие, выраженное в форме повеления. А осуществление чьего-либо бытия — это радость. Павел говорит о послушании ребенка в противовес послушанию раба. Однако для того, чтобы поступать как дети, мы должны обрести детское состояние: единство с Богом должно быть восстановлено. Только Новое Бытие может породить новое действие.

2. Способы самоспасения и их несостоятельность

а) Самоспасение и религия. — Принцип, согласно которому бытие предшествует действию, подразумевает то фундаментально критическое отношение к истории религии, которое простирается вплоть до убеждения в том, что история религии — это история попыток и неудач человека спасти самого себя. Хотя религия и относится к числу функций духовной жизни человека и потому является выражением жизни вообще, в единстве ее эссенциальных и экзистенциальных элементов, однако в данном случае мы будем иметь дело только с тем ее аспектом, который относится к существованию. Ведь религия — это не только функция жизни, но еще и то место, где жизнь воспринимает победителя амбивалентностей жизни — божественный Дух. Следовательно, это такая сфера, в которой поиск Нового Бытия все время возобновляется вопреки разрыву между эссен-циальным и экзистенциальным бытием. Вопрос о спасении может задаваться только в том случае, если дело спасения уже осуществляется, пусть даже и фрагментарно. Абсолютное отчаяние — состояние без надежды -неспособно искать что-либо за своими пределами. Поиск Нового Бытия предполагает присутствие Нового Бытия, так же как поиск истины предполагает присутствие истины. Наличие этой неизбежной круговой зависимости дает нам возможность заново подтвердить то, что уже было сказано в методологической части о взаимозависимости всех частей теологической системы. Теологический круг является следствием недедуктивного, экзистенциального характера теологии. Если иметь в виду наши теперешние намерения, то это значит, что понятие религии должно быть прокомментировано прежде, чем мы приступим к его систематическому разбору. Как поиск Христа, так и попытки самоспасения осуществляются в религиозной сфере. Отождествлять религию с откровением так же неверно, как и отождествлять религию с попыткой самоспасения. Религия, как и всякая жизнь, амбивалентна. Опираясь на опыт откровения, религия обращается к самоспасению, тем самым искажая то, что она вос-

357

приняла, и не достигая того, чего она предполагала достичь. Такова трагедия религии.

б) Законнические способы самоспасения. — Более заметными и более важными для истории религии являются законнические способы самоспасения. Иудаизм справедливо утверждал, что послушание закону — это не законничество. Закон, прежде всего, - это дар Божий; закон показывает человеку его сущностную природу, его истинное отношение к Богу, к другим людям, к самому себе. В состоянии экзистенциального отчуждения закон выявляет истинную природу человека. Но делает он это в форме заповедей именно потому, что человек отчужден от того, чем он должен быть. Такова и возможность законничества, и его искуситель-ность. И искушение это почти непреодолимо. Человек же, понимая, каким он должен бы быть; человек, влекомый тревогой утратить себя, доверяя своей способности актуализировать свое сущностное бытие и игнорируя рабство воли, пытается вновь обрести то, что он утратил. Однако та ситуация отчуждения, в которой закон становится заповедью, является именно такой ситуацией, в которой закон не может быть исполнен. Условия существования делают повелевающий закон одновременно и необходимым, и неисполнимым. Это справедливо как по отношению к каждой особой заповеди, так и по отношению ко всеобъемлющему закону, закону любви. В состоянии отчуждения любовь по необходимости становится заповедью. Но приказать любить невозможно — невозможно даже в том случае, если ее не принимают

ошибочно за эмоцию. Любовь по приказу невозможна, потому что она является той силой воссоединения, которая и предшествует заповеди, и исполняет ее до того, как заповедь эта дается.
Всякая попытка сделать законничество способом самоспасения приводила к катастрофе. Какую бы форму законничество ни приняло, все благое (то есть все то, что согласуется с сущностной природой человека) непременно будет искажено. Основой всех форм законничества является в конечном счете опыт откровения, серьезно воспринимаемый и серьезно объясняемый. Величие форм законничества — в их безусловной серьезности (проявляемой даже в подчинении гражданским законам и соглашениям). А их искажение - это их притязание преодолеть состояние отчуждения посредством серьезного подчинения повелевающему закону.
Неудача законничества в попытке воссоединить разделенное может привести к компромиссной полусерьезности, к отказу от закона, к отчаянию или — посредством отчаяния — к поиску Нового Бытия. В последнем случае то, к чему мы стремимся, недостижимо даже и при радикально серьезном подчинении закону.
в) Аскетические способы самоспасения. — Между законничеством и мистицизмом как его противоположностью находится аскетизм. Аскетический элемент может быть обнаружен во всех формах законничества. Для того чтобы избежать беззакония вожделения, аскет пытается полностью уничтожить желание, исключив как можно больше объектов возможного желания в пределах конечного существования. Но и здесь истина опять искажается, поскольку предпринимается попытка использовать ее в качестве способа самоспасения.
358

Термин «аскетизм» используется в разных смыслах. Им означается самоограничение в связи с послушанием закону. В этом своем качестве аскетизм является необходимым элементом каждого акта нравственной самореализации. Он полагает пределы бесконечности либидо и воли к силе, обращая их к признанию нашей конечности. Аскетизм как таковой - это инструмент мудрости и требование любви.
А еще аскетизм — это такое ограничение, которое само по себе не требуется, но используется в качестве средства самодисциплины тогда, когда самоограничение требуется объективно. Такого рода аскетизм приемлем в том случае, если он является дисциплинирующей мерой и не притязает на что-то большее. И тем не менее ему всегда угрожает опасность быть расцененным как средство самоспасения. Добровольный отказ от чего-либо объективного и самого по себе благого зачастую представляется победой над отчуждением.
Подобная опасность подстерегает и тогда, когда аскетическое ограничение в отношении одного конечного блага предпринимается ради достижения другого конечного блага. Это — «внутренний мирской аскетизм», примером которого является пуританское отношение к работе, удовольствиям, накоплению денег и т.д. Наградой за эти качества является технический и экономический контроль над природой и обществом, что расценивалось как выражение божественного благословения. И хотя с точки зрения вероучения аскетическое самоограничение и не заслуживает божественного благословения, однако психологически аскетический самоконтроль пуританина неизбежно преобразуется в причину божественного благословения. Таким-то вот образом идея самоспасения посредством аскетических актов и прокралась в протестантские церкви даже несмотря на то, что основой их вероучения является самый радикальный отказ от самоспасения.
Главная форма аскетизма, которая может быть названа «онтологическим аскетизмом», основана на онтологическом обесценивании конечного бытия. Конечности быть не должно, поскольку она противоречит самобытию. Конечность и Падение тождественны, и трагическое состояние конечной реальности спасению не подлежит. Единственный путь к

спасению пролегает через полное отрицание конечной реальности, через освобождение себя от многообразного содержания встречаемого мира. Главные аскетические способы самоспасения (в том виде, в котором они были выработаны исторически) обычно являются принадлежностью тех религий мистического типа, в которых самоспасения пытаются достичь через мистическую оценку помимо конечной реальности.
Аскетические методы самоспасения оказываются несостоятельными в той мере, в какой они являются попытками добиться воссоединения с бесконечным посредством сознательных актов самоотрицания. Однако объекты вожделения в человеческой природе не исчезают актуально, но продолжают существовать в форме подавления. Поэтому зачастую они снова возникают в форме всепоглощающего воображения или в таких видоизменениях, как воля к порабощению, фанатизм, садо-мазохистские наклонности или тяга к самоубийству. Согласно средневековой литературе и искусству, демоническое вернее всего проявлялось именно в средневековом аскетизме.
359

Аскетизм необходим в качестве одного из элементов жизненных процессов, однако в качестве попытки самоспасения аскетизм является опасным извращением и обречен на неудачу.
г) Мистические способы самоспасения. — Онтологическая форма аскетизма проявляется, как правило, в мистицизме. А если так, то теперь мы должны рассмотреть мистические попытки самоспасения. Поскольку протестантские теологи часто обвиняли мистицизм в том, что он является всего лишь способом самоспасения, необходимо разграничить различные смыслы термина «мистический». «Мистическое» - это прежде всего такая категория, которая характеризует божественное как то, что присутствует в опыте. В этом смысле мистическое — это сердцевина всякой религии как религии. Та религия, которая не может утверждать, что «сам Бог присутствует здесь», становится системой моральных или вероучи-тельных правил, не являющихся религиозными даже и в том случае, если они выводятся из изначальных источников откровения. Мистицизм или «ощутимое присутствие Бога» — это сущностная для природы религии категория, и потому он не имеет ничего общего с самоспасением. Однако самоспасение выявляет себя в том случае, если человек пытается достичь воссоединения посредством телесных и умственных упражнений. Это характерно для почти всего восточного (а частично и для западного) мистицизма. В этом смысле мистицизм во многом (хотя и не полностью) представляет собой попытку самоспасения, которая проявляется в стремлении трансцендировать все сферы конечного бытия для того, чтобы соединить конечное бытие с бесконечным. Однако и эта попытка (как и все прочие попытки самоспасения) оборачивается неудачей. Реальный союз мистика с Богом не достигается никогда. Но даже если бы он и был достигнут, это не преодолело бы отчуждения обычного существования. За моментами экстаза следует долго длящаяся «сухость души», а всеобщая бедственность людей остается неизменной, поскольку условия существования остались незатронутыми.
И все-таки классический мистицизм отрицает возможность самоспасения на последней стадии экстаза. Несмотря на все приготовления, экстатического воссоединения с предельным нельзя насильно достичь даже и тогда, когда это состояние достигнуто. Воссоединение должно совершиться, хотя оно может и не совершиться вовсе. Этот решительный предел самоспасающих методов мистицизма должен был бы обуздать ту зачастую слишком суммарную и грубую критику великих мистиков, которая в ходу у протестантских теологов — как у последователей ричли-анской школы, так и у неоортодоксов.
Если бы теологи уделяли больше внимания тем пределам, которые были очевидны самим мистикам, то они дали бы более позитивную оценку этой великой традиции. Тогда было бы

понятно, что существует то, что можно было бы назвать «христианизированным мистицизмом», в котором мистический опыт от появления новой реальности зависит, но сам ее создать не пытается. Форма этого мистицизма конкретна в противовес абстрактному мистицизму классических мистических систем. Здесь существует следование опыту Павла - опыту «быть во Христео (то есть быть в той духовной силе, которая есть Христос). В принципе такой мистицизм находится за пределами позиции самоспасения, хотя он и не
360

застрахован от актуальных рецидивов, ибо самоспасение - это такой соблазн, который присутствует во всех религиозных формах, а рецидивы возникают и в самых глубинах христианства.

д) Сакраментальные, доктринальные и эмоциональные способы самоспасения. - Кроме законнического, аскетического и мистического способов самоспасения существуют еще и сакраментальный, доктринальный и эмоциональный способы.

Хотя сакраментальный способ более характерен для Римско-католической церкви, а доктринальный — для протестантской (а особенно для лютеранской), однако их можно обсуждать и вместе. В римском католицизме так много элементов доктринального самоспасения, а в лютеранском протестантизме так много элементов самоспасения сакраментального, что раздельное их рассмотрение было бы неуместным. В обоих случаях особое проявление Нового Бытия в визуальной или вербальной форме искажено преобразованием в ту обрядовую или интеллектуальную деятельность, которая преодолевает экзистенциальное отчуждение самим фактом своего осуществления. Спасение зависит либо от сакраментального акта, который совершается священником и предполагает участие христианина, либо от тех истинных учений, которые формулируются церковью и принимаются христианином. В римском католицизме сакраментальная деятельность оправдана потому, что римская церковь представляет собой синтез спасения через Бога и самоспасения. Хотя протестантизм и отказался от пелагианского элемента самоспасения, однако элемент этот все-таки был возвращен как в ортодоксию, так и в пиетизм (фундаментализм и ревивализм'6'). Классическая ортодоксия установила своего рода «сакраментализм чистого вероучения». Под видом «послушания слову Божию» предписывалось послушание букве Библии, но, поскольку смысл Библии неочевиден, было предписано послушание особой интерпретации Библии, составленной по рецептам особой, исторически устаревшей теологии (предписывается это и в современном фундамента-лизме). Во многих случаях (а особенно в период становления критического сознания) это приводило или к интеллектуальному аскетизму, или к тому, что приносилась в жертву способность человека к критическому мышлению. Это требование аналогично тому, которое выдвигалось монашеским или пуританским аскетизмом, предписывавшим жертвовать всеми жизненными силами.

Показав взаимозависимость сакраментального и доктринального как в теории, так и фактически, мы все-таки можем обрисовать их недостатки раздельно. Сакраментальное самоспасение — это искажение сакраментальной восприимчивости. Сакраментальное присутствие божественного, выражаемое теми способами, которые простираются гораздо дальше так называемых таинств, уже само по себе противостоит самоспасению. Однако в процессе религиозной актуализации в обрядах элементы самоспасения могут проникать в обряды и искажать их изначальный смысл. Спасающая сила приписывается простому совершению установленных обрядов или простому соучастию в сакраментальном акте. Таинство - это некая данность, и в этом своем качестве оно воспринимается как отрицание самоспасения. Однако сам способ применения таинства создает широкие возможности для возникновения самоспасающего подхода.

361

Тревожный вопрос, который задает себе человек, спрашивая, исполнил ли он то, что должен был исполнить, или совершил ли он это в правильной форме и в правильном расположении, свидетельствует о том, что воссоединение с божественным источником сакраментального акта достигнуто не было. Сакраментальное самоспасение - это не только высокодиалектичное понятие, но еще и актуальная невозможность. Оно никогда не приводит к воссоединению с Богом.

Это же относится и к доктринальному самоспасению. На лютеранс-ко-протестантском словосочетании «оправдание верой» лежит частичная ответственность за искажение вероучения и превращение его в орудие самоспасения. Понимание веры как состояния схваченности предельным было искажено, уступив место вере в учение. Таким образом, вера как восприятие вести о том, что Бог принял человека, стала той теоремой, которая должна быть доказана интеллектом. Однако требование провести доказательства не может воспрепятствовать возникновению новых вопросов. Верую ли я реально? Не является ли моя вера способом временного подавления сомнения и когнитивной честности? А если я верую реально, то потеряно ли для меня спасение? Всю несостоятельность док-тринального самоспасения показывает страшная внутренняя борьба между желанием быть честным и желанием быть спасенным.

Как мы уже указывали, противоположностью сакраментальной и док-тринальной формам самоспасения является форма эмоциональная. Пиетизм, например, требовал радикальной личностной самоотдачи в смысле опытного обращения и благочестивой посвященности своей жизни (включая юридические и доктринальные элементы самоподчинения). Соблазн самоспасения присутствует в пиетизме и ревивализме во всех их формах, поскольку они побуждают желать таких эмоций, которые не подлинны, но созданы искусственно. Эмоции эти возникают под воздействием проповедей евангелистов и посредством направления собственных эмоциональных возможностей к опытам обращения и освящения. В этой ситуации элементы самоспасения привносятся в сферу тех божественных актов спасения, которые человеку хотелось бы присвоить.

Личностная встреча с Богом и воссоединение с ним - вот сердцевина всякой подлинной религии. Она предполагает присутствие преобразующей силы и поворот от всех предваряющих забот к заботе предельной. Однако в своей искаженной форме «благочестие» становится средством достижения преображения в себе самом. Однако все, что привносится в духовную жизнь человека им самим или другими, так и остается искусственным, порождая тревогу, фанатизм и усиление трудов благочестия, что свидетельствует об окончательной несостоятельности пиетистского способа самоспасения.

Все способы самоспасения извращают путь спасения. И в этом случае тоже действительно то общее правило, согласно которому все негативное живет за счет извращения позитивного. Это демонстрирует неадекватность той теологии, которая отождествляет религию с человеческими попытками самоспасения и считает, будто человек в его состоянии отчуждения и создает религию, и дает начало этим попыткам. Актуально же даже осознание отчуждения и желание спасения возникают благодаря наличию спасающей силы, или, другими словами, опытов откровения. Это

362

верно и в отношении способов самоспасения. Законничество предполагает восприятие закона в опыте откровения; аскетизм предполагает осознание бесконечного, которым судится конечное; мистицизм - опыт предельного в бытии и смысле; сакраментальное самоспасение — дар сакраментального присутствия; доктринальное самоспасение - дар явленной истины;

эмоциональное самоспасение — преображающую силу священного. Если бы не эти предпосылки, то человек даже и не пытался бы приступить к самоспасению. Falsa religio тождественна не каким-то особым историческим религиям, но существующим в каждой религии (даже и в христианстве) попыткам самоспасения.

3. Неисторические и исторические ожидания Нового Бытия

Искание Нового Бытия универсально потому, что универсальны и человеческая бедственность, и амбивалентность победы над ней. Это проявляется во всех религиях. Даже и в тех редких случаях, когда создавались совершенно автономные культуры (как, например, в Греции, Риме и в современном западном мире), имело место утопическое ожидание новой реальности. Религиозная субстанция действенна и в секулярной форме. Характер исканий Нового Бытия меняется от религии к религии и от культуры к культуре. И все-таки можно разграничить два основных типа в полярном отношении, которые частично друг другу противостоят, а частично находятся в единстве. Решающее различие между ними определяется тем, какая роль отводится им в истории: можно искать Новое Бытие над историей, а можно считать его целью истории. Первый тип по преимуществу неисторичен; второй тип по преимуществу историчен.

Так, например, большинство политеистических религий по преимуществу неисторичны. Однако также неисторичны и то мистическое противодействие политеизму, которое можно обнаружить в брахманизме и буддизме, и то гуманистическое противодействие политеизму, которое имело место в классической Греции. В этих, как и в прочих, выражениях предельной заботы Новое Бытие - это та божественная сила, которая, проявляя себя по-разному, преодолевает человеческую бедственность в пределах конечности. Здесь божественное в равной степени как приближено к каждому периоду истории, так и удалено от него. Спасение, безусловно, начинается в истории именно потому, что человек живет в истории. Однако спасение осуществляется не через историю. Если и существует какой-то образ истории, то это образ кругового, самоповторяющегося движения. Ничего нового им не создано. Новое Бытие — это не цель истории, хотя оно и проявляет себя в явлениях богов, в духовном воздействии аскетов и провидцев, в божественных воплощениях, в оракулах и в духовном подъеме. Такого рода божественные проявления воспринимаются индивидами; они могут быть сообщены ученикам, но к группам они не обращены. Группа (будь то семья или все человечество в целом) не соучаствует в воздействиях Нового Бытия. Бедственность человечества в истории не изменить, однако индивиды могут трансценди-ровать всю сферу существования — трансцендировать вещи, людей и богов. В таком понимании Новое Бытие — это отрицание всех сущих и

363

утверждение одного только Основания Бытия. Можно было бы сказать, что цена, которую платят за Новое Бытие, — это отрицание всего, что обладает бытием. Именно в этом коренится различие между восточным и западным ощущением жизни.

На Западе религия и культура были детерминированы историческим типом — ожиданием Нового Бытия в историческом процессе. Эту веру можно найти в Древней Персии, в иудаизме, в христианстве, в исламе, хотя существует она и в секуляризованной форме — в некоторых течениях современного гуманизма. Новое Бытие преимущественно ожидается скорее в горизонтальном направлении, чем в вертикальном. Реальность в целом утверждается именно потому, что ее считают сущностно благой. Ее эссенциальная благость не отменяется ее экзистенциальным отчуждением. Однако ожидание Нового Бытия — это ожидание преображенной реальности. Преображение осуществляется и в историческом процессе, и через него, причем процесс этот уникален, неповторим и необратим. Носителями этого процесса являются исторические группы - такие, как семьи, народы и церковь; индивиды

выступают его носителями только в соотношении к историческим группам. Актуализация Нового Бытия осуществляется по-разному — в зависимости от форм исторического типа. Осуществляется она либо путем медленного прогресса, проходит через четко определенные качественные этапы, совершаясь в центре целого процесса, либо в самом его конце, когда история возвышается до вечности. Иные из возможностей зачастую выступают в сочетании (здесь не место для их систематического обсуждения). Однако можно утверждать, что решающее событие в христианстве происходит в самом центре истории, и что это именно то событие, которое дает истории ее центр; можно утверждать, что христианство также осознает то самое «еще не», которое является главным акцентом иудаизма; можно утверждать, что христианство знает о возможностях откровения, таящихся в каждом моменте истории. Все это заключено в понятии «Христос» — в том имени, которое дано в христианстве носителю Нового Бытия в его окончательном проявлении.

4. Символ «Христа», его исторический и его надисторический смысл

История символа «Мессия» («Христос») показывает, что его происхождение трансцендентно как христианству, так и иудаизму, чем подтверждена универсальность человеческих ожиданий новой реальности. Когда этот символ используется в христианстве для обозначения того, что, согласно вере христиан, является центральным событием в истории, то символ этот вбирает в себя (как это имело место и прежде, в религии Ветхого Завета) огромное множество тех символических данных, которые были позаимствованы из социальной организации семитской и египетской культур (а особенно из такого политического института, как царская власть). Мессия, «помазанник» — это царь. Он побеждает врагов и устанавливает мир и справедливость. Чем в большей степени был трансцен-дирован политический смысл этой идеи, тем большую символичность обретал образ царя. За ним закреплялось все больше и больше мифоло-

364

гических черт. Однако Мессия всегда оставался соотнесенным с историей, то есть с исторической группой, с ее прошлым и ее будущим. Мессия не спасает индивидов на том пути, который выводит за пределы исторического существования: ему предназначено преобразовать историческое существование. Индивид вступает в ту новую реальность, которая обнимает собой общество и природу. Согласно мессианским представлениям, Новое Бытие не требует жертвовать конечным бытием; оно, наоборот, осуществляет конечное бытие через победу над его отчуждением.

Строго исторический характер мессианской идеи сделал возможным перенесение мессианской функции на народ, на небольшую группу того или иного народа («остаток»), на общественный класс (пролетариат) и т.д. Стало возможным сплавить мессианский образ с другими (такими, например, как «Раб Яхве», «Сын Человеческий» или «Человек Свыше»). Но стало возможным и нечто более важное, а именно то, что исторический тип ожидания Нового Бытия мог включить в себя и неисторический тип. В этом отношении христианство могло бы притязать на то, что оно являет собой тип универсальный. Универсальность исканий Нового Бытия является следствием универсальности откровения. Но если христианство претендует на универсальность, то имплицитно оно утверждает, что все те различные формы, в которых выражался поиск Нового Бытия, были осуществлены во Иисусе как во Христе. Христианство должно показать (и оно всегда старалось это показать), что исторический тип ожиданий Нового Бытия объемлет собой и неисторический тип, тогда как неисторический тип обнимать собой исторический тип неспособен. Христианство, чтобы стать универсально действительным, должно объединить горизонтальное направление ожиданий Нового Бытия с направлением вертикальным. Для выполнения этой задачи христианская теология воспользовалась концептуальным аппаратом позднего иудаизма.

После Исхода иудейское благочестие создало также символы, которые сочетали в себе исторические и надисторические элементы и которые можно было бы универсально приложить к событию под названием «Иисус». В апокалиптической литературе Мессия был вознесен столь высоко, что обрел космическое значение; было провозглашено, что закон обладает вечной реальностью, а божественная Премудрость, пребывающая вместе с Богом, является началом творения и спасения. Другие божественные качества под властью Яхве обладают своего рода онтологической независимостью. Образ Сына Человеческого сочетает в себе трансцендентные основы с историческими функциями. Основываясь именно на этом, Четвертое Евангелие решительно подчеркивает ту вертикаль, которая присутствует в учении о Логосе. С особой решительностью подчеркивается надисторический характер Иисуса и утверждается присутствием в нем и суда, и спасения. Упадок эсхатологического сознания раннего христианства привел к тому, что акцент стал делаться почти исключительно на спасении индивидуальном. Это было заметно еще у апостола Павла, чей христомистицизм и учение о Духе стали важнейшими путями проникновения в христианство неисторического типа. Неудивительно, что в этих обстоятельствах та горизонтальная линия, которая шла из Ветхого Завета, оказалась в опасности: ей грозила уничтожением та вертикальная линия, которая шла из эллинизма. А гностическое смешение религиозных
365

мотивов сделало эту опасность реальностью. Были уничтожены два взаимозависимых символа творения и уничтожения. В этой ситуации христианство было вынуждено вступить в борьбу не на жизнь, а на смерть:
речь шла о сохранении Ветхого Завета в церкви, о сохранении исторического типа ожидания Нового Бытия. Приняв это решение, церковь спасла историчность христианства. Защищать ее надо во все времена, однако защищать ее надо так, чтобы не было утрачено универсальное значение христианства и чтобы оно не было заменено обусловленной действительностью изменчивого исторического движения.

5. Смысл парадокса в христианской теологии

Христианское утверждение о том, что Новое Бытие явилось во Иисусе как во Христе, парадоксально. Оно представляет собой единственный всеобъемлющий парадокс христианства. Всякий раз, когда употребляются слова «парадокс» и «парадоксальный», возникает потребность в семантическом исследовании. Этими словами злоупотребляли до такой степени, что, будучи приложенными к христианскому событию, они вызывают смятение и негодование. Парадоксальное следует отличать от рефлективно-рационального, от диалектически-рационального, от иррационального, от абсурдного и от бессмысленного. Рефлективно-рациональное может быть названо еще и сферой технического разума, то есть типом такого мышления, которое не только следует законам формальной логики (как это и положено любому мышлению), но еще и основано на вере в то, что единственными измерениями бытия являются те, которые могут быть безраздельно охвачены средствами формальной логики. Если под «парадоксальным» понимать разрушение формальной логики, то оно, безусловно, должно быть отвергнуто, поскольку даже разрушение формальной логики требует применения формальной логики. Разрушить ее нельзя, но можно ограничить ее применение ее же законными рамками. Парадокс из рамок такого законного применения не исключен: чтобы найти ему надлежащее место, требуется формальная логика.

Парадоксальное часто смешивали с диалектическим. Диалектическое мышление рационально, а не парадоксально. Диалектическое не рефлек-тивно (reflective) в той мере, в какой оно не отражает (reflect) наподобие зеркала тех реальностей, с которыми оно имеет дело. Диалектическое не рассматривает их только извне. Оно, так сказать, проникает в них и соучаствует в их внутренних напряженностях. Эти напряженности сначала могут выявлять

себя в контрастирующих понятиях, но затем нужно последовать за ними вплоть до самых их истоков, находящихся на самых глубоких уровнях реальности. В диалектическом описании один элемент понятия приводит к другому. Понимаемая в этом смысле диалектика детерминирует все жизненные процессы и должна применяться в биологии, в психологии и в социологии. Описание напряженностей в живых организмах, в невротических конфликтах и в классовых битвах диалектично. Сама жизнь диалектична. Если символически приложить ее к божественной жизни, то Бог как Бог живой должен быть описан с помощью диа-
366

лектических постулатов. Ему присущ характер всякой жизни, то есть способность выйти из себя и к себе возвратиться. Это было выражено в тринитарных символах. Следует особо подчеркнуть, что тринитарное мышление диалектично и в этом смысле рационально, а не парадоксально. Этим подразумевается отношение в Боге между бесконечным и конечным. Бог бесконечен в той мере, в какой он является созидательным основанием конечного и вечно порождает в себе конечные потенциальности. Конечное его не ограничивает, но принадлежит вечному процессу его жизни. Все это по своему характеру диалектично и рационально, хотя в каждом своем постулате указывает на божественную тайну. Во всех своих выражениях теология отсылает к божественной тайне — тайне вечного бытия. Средства, которыми пользуется теология, рациональны, диалектичны и парадоксальны; когда с их помощью говорится о божественной тайне, они не таинственны.

Теологический парадокс не «иррационален», однако иррационален переход от сущности к существованию, от потенциального к актуальному, от спящей невинности к экзистенциальной вине и трагедии. Несмотря на свою универсальность, переход этот не рационален; в конечном счете он иррационален. Иррациональность этого перехода от сущности к существованию мы обнаруживаем во всем, и ее присутствие иррационально, но не парадоксально. Этот неопровержимый факт должен быть принят несмотря на то, что он противоречит сущностной структуре всего сотворенного.

Не было бы необходимости противопоставлять парадоксальное абсурдному, если бы не сбивающее с толку утверждение credo quid absurdum [верую, ибо абсурдно], которое было ошибочно приписано Тертуллиану, и если бы не тот факт, что парадоксальное было отождествлено с абсурдным. Сочетания логически совместимых слов становятся абсурдными тогда, когда они противоречат осмысленному строю реальности. Следовательно, абсурдное соседствует с гротескным и нелепым. Мы употребляли этот термин несколько раз, когда отвергали символический буква-лизм и его гротескные последствия. Однако такого рода нелепицы к парадоксу христианской Вести отношения не имеют.

И наконец, парадокс - это не бессмыслица. Не было бы необходимости это утверждать, но приходится. К сожалению, всегда есть такие теологи, которые тешат себя тем, что придумывают не имеющие семантического смысла положения, и которые во имя христианской веры настаивают на принятии этих положений для того, чтобы стать истинным христианином. Они аргументируют это тем, что божественная истина выше человеческого разума. Но божественная истина не может быть выражена в бессмысленных положениях. Такого типа положения всякий может формулировать до бесконечности, но у них не будет никакого смысла, а парадокс — это не бессмыслица.

Мы уже затронули вопрос об отношении божественной тайны к тем различным логическим категориям, которые сравнивались с парадоксом. Тайна к их числу не принадлежит. Она присутствует всегда, когда бы ни говорилось о Боге и божественных «вещах». Основой ее является природа самого по себе божественного, его бесконечность и вечность, его безусловный и предельный характер, его трансцендентность субъект-объек-
367

тной структуре реальности. Такая тайна божественного является предпосылкой всякой теологии. Однако она не исключает «логоса» «теоса» и вместе с этим теологии как таковой. «Логос» «теоса» должен быть выражен в рефлективных, диалектических и парадоксальных терминах. Но «теос», божественная тайна, трансцендентен всем им. Те, кто громоздит парадокс на парадокс, стоят к божественной тайне не ближе тех, кто средствами рефлективного разума проникает в семантический смысл религиозных понятий, подразумевая при этом как познание, так и предельную тайну бытия.

Вкратце рассмотрев понятие парадоксального, мы должны положительно заявить, что понятие это следует понимать в буквальном смысле слова. Парадоксально то, что противоречит doxa, то есть тому мнению, основой которого является вся совокупность обычного человеческого опыта, включая опыт эмпирический и рациональный. Христианский парадокс противоречит как тому мнению, которое производно от экзистенциальной бедственности человека, так и всем тем ожиданиям, которые возможно вообразить на основе этой бедственности. «Преступление», совершенное парадоксальностью христианской Вести, направлено не против законов удобопонимаемой речи, но против обычной интерпретации человеком своей бедственности, касающейся и его самого, его мира и того предельного, которое лежит в основе и того и другого. Это «преступление» совершено против незыблемой самонадеянности человека, против его попыток самоспасения, против его покорности отчаянию. Противостоя и тому, и другому, и третьему, явление Нового Бытия во Христе является и судом, и обетованием. Явление Нового Бытия в тех условиях существования, которые оно судит и преодолевает, - это парадокс христианской Вести. Это - единственный парадокс и источник всех парадоксальных положений в христианстве. Парадоксальность положения о том, что христианин - это simul peccator, simul Justus («и грешник, и праведник — то есть оправданный - одновременно»)17', отнюдь не является парадоксальной на фоне того христологического парадокса, что Иисус - это Христос. Исторически и систематически все остальное в христианстве является подтверждением того простого утверждения, что Иисус - это Христос. Утверждение это и не иррационально, и не абсурдно. Однако оно же и не рационально - ни рефлективно, ни диалектически. И все-таки оно парадоксально - парадоксально потому, что направлено против самопонимания человека и против его ожиданий. Парадокс - это новая реальность, а не логическая головоломка.

6. Бог, человек и символ «Христа»

Правильное понимание парадокса сущностно важно для уяснения смысла «Христа» как носителя Нового Бытия в его отношении к Богу, человеку и Вселенной. Разумеется, ответы на такого рода соображения не являются делом беспристрастного изучения дохристианских представлений о Мессии; ответы эти возникают в результате экзистенциальной интерпретации как дохристианских представлений и их критики, так и их исполнения во Иисусе как во Христе. Это соответствует методу корреля-

368

ции, в котором вопросы и ответы детерминируют друг друга, а вопрос о проявлении Нового Бытия ставится как на основе человеческой бедственности, так и в свете того ответа, который принимается в качестве именно ответа христианства.

Первое из понятий, часто прилагаемых к Христу, - «Посредник». В истории религии боги-посредники появляются именно тогда, когда верховный Бог становится все более и более абстрактным и далеким. Они появляются как в язычестве, так и в иудаизме и воплощают желание человека испытывать свою предельную заботу в конкретном проявлении. В язычестве боги-посредники могут становиться самостоятельно действующими богами; в иудаизме они подчинены Яхве. «Посредничать» в христианстве означает преодолевать

бесконечный разрыв между бесконечным и конечным, между безусловным и обусловленным. Однако функция посредничества — это нечто большее, чем просто конкретизация предельного. Посредничество — это воссоединение. Посредник обладает спасающей функцией; он — спаситель. Конечно, спасителем он является не по собственному произволу, но велением божественной судьбы, так что реально спасение и посредничество исходят от Бога. Спаситель не спасает Бога от необходимости осуждать. Всякая посредничающая и спасающая деятельность исходят от Бога. Бог — это субъект, а не объект посредничества и спасения. Ему не нужно примиряться с человеком, однако он просит человека примириться с ним.

Следовательно, если Христа ожидают в качестве посредника и спасителя, то ожидают его не в качестве третьей реальности между Богом и человеком, но в качестве того, кто представляет человеку Бога. Он не представляет человека Богу, но показывает то, каким бы Бог хотел видеть человека. Тем, кто живет в условиях существования, он показывает, каким человек является сущностно и каким, следовательно, он должен был бы быть в этих условиях. Было бы неадекватным утверждать, что посредник - это онтологическая реальность помимо Бога и человека (такое утверждение стало бы источником ложной христологии). Тогда посредник был бы полубогом и одновременно получеловеком. Такого рода третье сущее не могло бы представлять ни Бога людям, ни человека людям. Именно сущностный человек представляет не только человека человеку, но и Бога человеку, поскольку сущностный человек по самой своей природе представляет Бога. Он представляет изначальный образ Божий, воплощенный в человеке, но делает он это в условиях отчуждения между Богом и человеком. Парадокс христианской Вести состоит не в том, что сущностная человечность включает в себя союз Бога и человека. Это относится к диалектике бесконечного и конечного. Парадокс христианской Вести состоит в том, что в одной личностной жизни сущностное человечество явило себя в условиях существования, но не было побеждено ими. Можно было бы говорить и о сущностном богочеловечестве для того, чтобы выявить божественное присутствие в сущностном человечестве, однако это излишне и для ясности мысли стоит лучше говорить просто о сущностном человечестве.

Вторым понятием, которое требует пересмотра в свете нашего понимания христианского парадокса, является понятие «Воплощения». Тот факт, что понятие это не является библейским, мог бы стать аргументом

369

против его использования в качестве религиозного термина, хотя это и не аргумент против его теологического использования. В качестве теологической интерпретации того события, на котором основано христианство, это понятие нуждается в тщательном теологическом рассмотрении и в резком отделении от других. Первым вопросом, который необходимо принять во внимание, является, несомненно, следующий: «Кто является субъектом Воплощения?» Если в ответ говорят «Бог», то зачастую еще добавляют, что «Бог стал человеком» и что в этом заключен парадокс христианской Вести. Однако утверждение о том, что «Бог стал человеком», является не парадоксальным, а попросту бессмысленным положением. Это всего лишь сочетание слов, которое обретает смысл только в том случае, если оно означает не то, что означают сами слова. Слово «Бог» указывает на предельную реальность, и даже наиболее последовательные приверженцы Дунса Скота вынуждены были признать, что единственное, чего Бог не может сделать, — так это перестать быть Богом. Но ведь это именно то, что означает утверждение «Бог стал человеком»! Даже если говорить о Боге как о «становлении», то все равно он в каждый момент остается Богом. Он не становится чем-то, что не есть Бог. Поэтому предпочтительнее говорить о том божественном сущем, которое стало человеком, и прибегать к таким терминам, как «Сын Божий», или

«Духовный человек», или «Человек Свыше» (в том смысле, в каком они употреблялись в библейском языке). В таком употреблении каждое из этих наименований смысла не лишено, хотя и опасно по двум причинам: во-первых, потому, что здесь имеется политеистическая коннотация божественных сущих помимо Бога, и, во-вторых, потому, что воплощение интерпретируется в терминах такой мифологии, в которой божественные сущие превращаются в объекты природы или в человеческие сущие. В этом смысле воплощение весьма далеко от того, чтобы быть характеристикой христианства. Оно, наоборот, является характеристикой язычества в той мере, в какой ни один языческий бог не преодолел того конечного основания, на котором он стоит. Именно поэтому мифологическое воображение в политеизме без всяких трудностей превращало божественные сущие как в объекты природы, так и в человеческие сущие. Неограниченное использование в христианстве термина «Воплощение» создает языческие (или по меньшей мере суеверные) коннотации.
В своей видоизмененной интерпретации термин «Воплощение» должен был бы следовать положению Иоанна о том, что «Логос стал плотью». «Логос» — это принцип божественного самопроявления как в Боге, так и во Вселенной; как в природе, так и в истории. «Плоть» - это не материальная субстанция, но то понятие, которым обозначается историческое существование. А «стал» указывает на парадокс Бога, соучаствующего и в том, что его не приняло, и в том, что от него отчуждено. Это не миф о метаморфозе, но утверждение того, что Бог являет себя в личностном жизненном процессе в качестве спасающего соучастника человеческой бедственности. Если «Воплощение» понимать именно в этом ограниченном смысле, то тогда христианский парадокс может быть выражен этим термином. Но, пожалуй, идти этим путем было бы неблагоразумно, поскольку практически невозможно защитить это понятие от суеверных коннотации.
370

При обсуждении характера поисков и ожиданий Христа возникает тот вопрос, которого тщательно избегали многие теологи-традиционалисты, несмотря на то что он волнует большинство наших современников, сознают они это или нет. Это вопрос о том, каким образом понимать смысл символа «Христос» в свете необъятности Вселенной, гелиоцентрической системы планет, той бесконечной малости пространства и времени, которые отведены человеку и его истории во Вселенной, и наконец, возможности существования тех других «миров», в которых могут возникать и восприниматься божественные самопроявления. Подобное расширение перспектив обретает особую важность в том случае, если принять во внимание, что библейские и соотносимые с ними ожидания Мессии рассматривали его пришествие в космических масштабах. Вселенная должна переродиться в новый эон. Функция носителя Нового Бытия заключается не только в том, чтобы спасать отдельных людей и преобразить историческое существование человека, но еще и в том, чтобы обновить Вселенную. Предполагается, что человечество и индивиды настолько зависят от сил Вселенной, что спасение одного немыслимо без спасения другого. Основополагающий ответ на эти вопросы содержится в понятии сущностного человека, являющего себя в личностной жизни в условиях экзистенциального отчуждения. Это ограничивает ожидание Христа рамками исторического человечества. Тот человек, в котором сущностный человек проявил себя в существовании, представляет собой человеческую историю или, точнее сказать, в качестве ее центрального события он творит смысл человеческой истории. Именно вечное отношение Бога к человеку и проявляет себя во Христе. Но в то же время наш фундаментальный ответ оставляет Вселенную открытой для возможных божественных проявлений в других пространствах или эпохах бытия. Отрицать такого рода возможности нельзя, хотя их нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Воплощение уникально для той особой группы, в которой оно происходит, однако оно не уникально в том

смысле, чтобы исключить другие отдельные воплощения для других уникальных миров. Человек не может притязать на то, что бесконечное проникло в конечное для того, чтобы преодолеть его экзистенциальное отчуждение в одном лишь человечестве. Человек не может притязать на то, что единственно возможным местом Воплощения является он сам. И хотя постулаты относительно других миров и отношения к ним Бога не могут быть верифицированы опытным путем, однако они все-таки важны потому, что помогают в интерпретации смысла таких терминов, как «посредник», «спаситель», «Воплощение», «Мессия» и «новый зон».

Здесь мы, пожалуй, можем пойти и дальше. Взаимозависимость всего со всем во всей совокупности бытия включает в себя и соучастие природы в истории, требуя соучастия Вселенной в спасении. Поэтому если имеются такие нечеловеческие «миры», в которых экзистенциальное отчуждение не только реально (как оно реально и во всей Вселенной), но где имеется еще и своего рода осознание этого отчуждения, то такие миры не могут не испытывать влияния действующей в них спасающей силы. В противном случае за этим неизбежно последовало бы саморазрушение. Проявление спасающей силы в одном месте подразумевает то, что спасающая сила действует во всех местах. Ожидание Мессии как носителя

371

Нового Бытия предполагает, что «Бог любит Вселенную», хотя в явлении Христа он актуализирует эту любовь лишь для исторического человека.

В последних разделах мы исследовали ожидание Нового Бытия, смысл символа «Христос» и действительность тех различных понятий, в которых теология этот смысл интерпретировала. Мы еще не говорили об актуальном явлении Христа во Иисусе, хотя, согласно теологическому кругу, это предполагается в описании ожидания. Теперь же мы обращаемся к тому событию, которое, согласно христианской Вести, эти ожидания исполнило, то есть к тому событию, которое называется «Иисус, Христос».

II. Реальность Христа

А. Иисус как Христос

1. Имя «Иисус Христос»

Утверждение о том, что Иисус из Назарета, которого называли «Христом», — это актуально Христос, а именно тот, кто создает новый порядок вещей, Новое Бытие, — это утверждение и делает христианство тем, что оно есть. Где бы ни утверждалось, что Иисус есть Христос, там присутствует и христианская Весть. Где бы это положение ни отрицалось, там христианская Весть не утверждается. Христианство родилось не тогда, когда родился человек по имени «Иисус», но в тот момент, когда одного из его последователей побудило сказать ему: «Ты — Христос»'8". И христианство будет жить до тех пор, пока будут существовать люди, которые это утверждение повторяют. Дело в том, что событие, на котором основано христианство, имеет две стороны: факт, имя которому «Иисус из Назарета», и восприятие этого факта теми, кто воспринял его как Христа. Первым из тех, кто принял Иисуса как Христа, был тот, кого в ранней традиции звали Симоном Петром. Рассказ об этом событии содержится в середине Евангелия от Марка; происходит оно в местечке около Кесарии Филипповой и является поворотным пунктом всего повествования. Момент, в который ученики приняли Иисуса как Христа, является еще и тем моментом, в который он был отвергнут силами истории. Это придает рассказу громадную символическую силу. Тот, кто является Христом, должен умереть за то, что принял титул «Христос». А те, кто продолжает называть его Христом, должны утверждать парадокс, согласно которому тот, кто, как предполагается, преодолеет экзистенциальное отчуждение, должен соучаствовать и в нем, и в его саморазрушительных

последствиях. Таков центральный рассказ Евангелия. Сведенный к своей простейшей форме, он представляет собой положение, что человек Иисус из Назарета — это Христос.
Первое, что должно предпринять христологическое мышление, - это дать интерпретацию имени «Иисус Христос» (предпочтительно в свете истории, которая произошла в Кесарии Филипповой). Следует четко уяснить, что «Иисус Христос» — это не индивидуальное имя, состоящее из
373

имени и фамилии, но сочетание индивидуального имени (имени некоего человека, жившего в Назарете между 1-м и 30-м годами) с титулом «Христос», которым в мифологической традиции назывался особый человек с особой функцией. Мессия (по-гречески Христос) — это «помазанник», получивший от Бога помазание, наделившее его способностью установить Царство Божие в Израиле и в мире. Поэтому имя «Иисус Христос» следует понимать как «Иисус, который зовется Христом», или как «Иисус, который является Христом», или как «Иисус как Христос», или как «Иисус-Христос». Контекст определяет, каким именно из этих интерпретирующих наименований следует воспользоваться, однако употреблять то или иное из них следует для того, чтобы сохранить живым изначальный смысл имени «Иисус Христос» — сохранить не только в теологическом мышлении, но и в церковной практике. В христианской проповеди и в христианском научении должен постоянно, снова и снова подчеркиваться тот парадокс, что человек Иисус зовется Христом, — тот парадокс, который зачастую теряется в литургическом и гомилетическом употреблении имени «Иисус Христос» в качестве имени собственного. «Иисус Христос» - изначально, сущностно и неизменно — это «Иисус, который есть Христос».

2. Событие, факт и восприятие

Иисус как Христос — это как исторический факт, так и воспринимаемый верой субъект. Нельзя говорить об истине того события, на котором основано христианство, не утверждая при этом обеих этих сторон. Многих теологических ошибок можно было бы избежать, если бы обе эти стороны «христианского события» акцентировались с одинаковой силой. Если одна из этих сторон полностью игнорируется, то христианская теология как целое обесценивается. Если теология игнорирует тот факт, на который указывает имя Иисуса из Назарета, то она игнорирует и фундаментальное христианское утверждение о том, что Сущностное Богочеловечество явилось в существовании и подчинило себя условиям существования, при этом не покорившись им. Если бы не было той личностной жизни, в которой было преодолено экзистенциальное отчуждение, то Новое Бытие так и осталось бы всего-навсего поиском и ожиданием, но не стало бы реальностью во времени и пространстве. И только если существование побеждается в одной точке (то есть в личностной жизни, представляющей существование как целое), то побеждается оно и в принципе, то есть «в начале и в силе». Именно поэтому христианская теология должна настаивать на том актуальном факте, к которому отсылает имя Иисуса из Назарета. Именно поэтому церковь устояла в борьбе с противоборствующими группами религиозных движений первых веков. Именно поэтому церкви пришлось вести неистовую борьбу с гностически-докетическими элементами в ней — с теми элементами, которые вошли в христианство так же рано, как и сам Новый Завет. Именно поэтому всякого, кто со всей серьезностью воспринимает как исторический подход к Новому Завету, так и его критические методы, начинают подозревать в склонности к докетизму19' — как бы упорно он ни подчеркивал фактическую сторону Вести Иисуса Христа.
374

Однако и другая сторона (то есть восприятие Иисуса как Христа верой) нуждается в таком же акцентировании. Вне этого восприятия Христос не был бы Христом, то есть проявлением Нового Бытия во времени и пространстве. Если бы Иисус не утвердил себя в качестве Христа как перед своими учениками, так и через них перед всеми последующими поколениями, то человек по имени Иисус из Назарета вряд ли запомнился бы в качестве исторически и религиозно значительной личности. Тогда он принадлежал бы к предваряющему откровению и, возможно, к подготовительному этапу истории откровения. Он мог бы стать тогда пророческим провозвестником Нового Бытия, но не окончательным явлением самого по себе Нового Бытия. Он не стал бы Христом даже в том случае, если бы провозгласил себя Христом сам. Сторона восприятия в христианском событии столь же значительна, как и его фактическая сторона. Только их единство и создает то событие, на котором основано христианство. Согласно более поздней символике, Христос — это глава церкви, являющейся его телом. И в этом своем качестве они по необходимости взамозависимы.

3. История и Христос

Если Христос — не Христос без тех, кто воспринимает его как Христа, то как на действительности Вести сказалось бы то, если бы была прервана или разрушена преемственность церкви как той группы, которая воспринимает его как Христа? Можно было бы представить (а сегодня это как никогда легко), что та историческая традиция, центром которой является Иисус, уничтожена полностью. Можно было бы представить, что некая всеобщая катастрофа и возникновение совершенно новой человеческой расы не оставили бы и памяти о событии под названием «Иисус как Христос». Способна ли такая возможность (которую нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть) подорвать уверенность в том, что Иисус - это Христос? Или христианская вера запрещает себе это представлять? Последнее, однако, стало невозможным для тех, кто сознает, что сегодня эта вероятность стала актуальной угрозой! После того как человечество обрело силу уничтожить себя, этот вопрос уже не заглушить. Стало ли бы самоубийство человечества опровержением .христианской Вести?

В Новом Завете присутствует осознание проблемы исторической непрерывности и ясно указывается на тот факт, что, пока человеческая история продолжается (то есть до конца света). Новое Бытие во Иисусе как во Христе и присутствует, и действенно. Иисус Христос будет с теми, кто в него верует, каждый день вплоть до конца времен. «Врата адовы», демонические силы, не одолеют его церкви. А перед концом он установит «тысячелетнее царство» и придет в качестве судии всех сущих. Как совместить этого рода утверждения с возможностью того, что человечество может уничтожить себя уже завтра? И даже если уцелеют люди, отрезанные от той исторической традиции, в которой явился Иисус как Христос, то все равно следует спросить: «Что означают библейские утверждения в свете такого развития событий?» Нельзя отвечать в том духе, что Бог устроил так, чтобы не допустить таких катастроф. Ибо структура Вселенной со всей очевидностью обнаруживает то, что условия жизни на земле

375

ограничены во времени, а условия человеческой жизни ограничены еще больше. Если отказаться от супранатуралистического буквализма касательно эсхатологических символов, то отношение Иисуса как Христа к человеческой истории следует понимать по-другому.

Мы уже обсуждали сходную проблему в связи с отношением идеи Христа ко Вселенной. Тогда вопрос касался значения идеи Христа в смысле пространственной протяженности; теперь же вопрос касается значения реальности Иисуса как Христа в смысле протяженности временной. Отвечая на первый вопрос, мы сказали, что отношение Вечного Богочеловечества к человеческому существованию не исключает других отношений Бога к другим частям или уровням существующей Вселенной. Христос - это Бог-для-нас! Но Бог существует не только

для нас, но и для всего сотворенного. По аналогии можно сказать, что Иисус как Христос соотнесен с тем историческим процессом, центром которого он является, детерминируя его начало и его конец. Он начинается в тот момент, когда люди начинают осознавать свое экзистенциальное отчуждение и поднимать вопрос о Новом Бытии. Такое начало, конечно, не может быть детерминировано историческими изысканиями, но должно излагаться в понятиях легенд или мифов (как это имеет место в Библии и в другой религиозной литературе). Соответственно этому началу конец - это такой момент, когда решительно прерывается непрерывность той самой истории, центром которой является Иисус как Христос. Этот момент нельзя детерминировать эмпирически - ни в его природе, ни в его причинах. Его природой может быть исчезновение или полное преобразование того, что когда-то было историческим человечеством. Его причины могут быть историческими, биологическими или физическими. Однако в любом случае это будет концом того процесса, центром которого является Иисус как Христос. Для веры нет никаких сомнений в том, что Христос - это центр для исторического человечества в его уникальном, непрерывном развитии (в том развитии, которое происходит здесь и сейчас). Однако вера не может судить о будущей судьбе исторического человечества и о том, каким именно образом она завершится. Иисус является Христом для нас, то есть для тех, кто соучаствует в том историческом континууме, смысл которого он детерминирует. Это экзистенциальное ограничение не ограничивает его значения качественно, но оставляет открытой возможность для иных способов божественного самопроявления до и после нашего исторического континуума.

4. Исследования исторического Иисуса и их несостоятельность

С того самого момента, когда научный метод исторического исследования был применен и к библейской литературе, те теологические проблемы, которые никогда не исчезали полностью, усугубились так, как этого никогда не бывало в прежние периоды церковной истории. Исторический метод сочетает в себе аналитико-критические и конструктивно-предположительные элементы. Для обычного христианского сознания, сформированного ортодоксальным учением о словесном вдохновении, первый элемент был куда более впечатляющим, чем второй. Кто-то мо-

376

жет уловить лишь негативный оттенок понятия «критицизм» и назвать весь метод в целом «историческим критицизмом», «высшим критицизмом» или (если ссылать на более современный метод) «формальным критицизмом». Само по себе понятие «исторический критицизм»20" не означает ничего, кроме исторического исследования. Любое историческое исследование критично по отношению к своим источникам, отделяя более вероятное от того, что менее вероятно или невероятно вообще. Никто не сомневается в действительности этого метода, коль скоро она постоянно подтверждается его успехами; никто и не протестует всерьез, если в результате его применения рассыпаются красивые легенды и исчезают глубоко укоренившиеся предрассудки. Однако библейские исследования стали вызывать подозрения еще с самого начала. Казалось, что таким образом подвергаются критике не только исторические источники, но и содержащееся в этих источниках откровение. Исторические исследования отождествлялись с отрицанием авторитета Библии. Подразумевалось, что откровение распространяется не только на содержание откровения, но и на ту историческую форму, в которой оно было явлено. Это казалось особенно справедливым по отношению к фактам, имевшим отношение к «историческому Иисусу». Поскольку библейское откровение сущностно исторично, казалось, будто невозможно отделить содержание откровения от исторических сообщений в том их виде, в каком они представлены в библейских свидетельствах. Казалось, будто исторический критицизм подрывает саму по себе веру.

Однако критическая часть исторических изысканий в области библейской литературы - это наименее важная их часть. Гораздо важнее конструктивно-предположительная их часть, ставшая движущей силой всей исследовательской деятельности. Велся поиск фактов, стоящих за самими повествованиями (а в особенности тех фактов, которые относятся к Иисусу). Существовало упорное желание обнаружить реальность этого человека, Иисуса из Назарета, высвободив ее из-под пестрых напластований традиций почти таких же древних, как и сама реальность. Так начался поиск так называемого «исторического» Иисуса. Его мотивы были и религиозными, и научными одновременно. Попытка была смелой, благородной, и во многих отношениях весьма значительной. Ее теологические последствия многочисленны и довольно важны. Однако эта попытка исторического критицизма обнаружить эмпирическую истину об Иисусе из Назарета, если рассматривать ее в свете ее базисной интенции, завершилась неудачей. Исторический Иисус (то есть тот Иисус, который скрывается за символами его восприятия как Христа) не только не появлялся, но с каждым новым шагом исследования отступал все дальше и дальше. История попыток написать «жизнь Иисуса», изложенная Альбертом Швейцером в его ранней работе «История исследования жизни Иисуса», все еще сохраняет свою действительность. Его собственная конструктивная попытка была скорректирована. Ученые (как консервативные, так и радикальные) стали гораздо осторожнее, однако сама методологическая ситуация не изменилась. Это стало очевидным, когда предложенная Р. Бультманом смелая программа «демифологизации Нового Завета» вызвала бурю во всех теологических лагерях, а царившая в школе Барта дре-мотность в отношении исторической проблемы уступила место внезап-
377

ному, ошеломительному пробуждению. Однако результатом новых (и весьма старых) вопрошаний стал не образ так называемого исторического Иисуса, но представление о том, что за библейским образом не стоит никакого такого образа, который в научном плане можно считать вероятным.

Эта ситуация сложилась не в результате тех предварительных недостатков исторических разысканий, которые однажды будут преодолены. Причиной тому была природа самих источников. Сообщения об Иисусе из Назарета - это сообщения об Иисусе как о Христе и принадлежат они тем людям, которые восприняли его как Христа. Следовательно, если пытаться обнаружить реального Иисуса за образом Иисуса как Христа, то необходимо критически отделить те элементы, которые принадлежат фактической стороне события, от тех элементов, которые принадлежат воспринимающей стороне. Отделяя одни элементы от других, можно набросать «Жизнь Иисуса», и такого рода очерков было написано невероятно много. Во многих из них сочетались научная честность, исполненное любви благочестие и теологический интерес. В других же заметна критическая пристрастность и даже злонамеренное неприятие. Однако ни одна из этих работ не может притязать на то, чтобы представлять собой ту вероятную картину, которая являлась бы результатом грандиозного научного труда, длившегося целых два столетия. В лучшем случае здесь представлены более или менее вероятные результаты, которые не могут быть основой ни для принятия христианской веры, ни для отказа от нее.

Ввиду этой ситуации предпринимались попытки свести образ «исторического Иисуса» к «основам» и разработать Gestalt [образ], оставив право подвергать сомнению частности. Но это не выход. Историческое исследование не может создать сущностный образ после того, как все частные черты были исключены потому, что они остаются под вопросом. Оно продолжает зависеть от частностей. Следовательно, те образы исторического Иисуса, которые благоразумно избежали жанра «Жизни Иисуса», все-таки так же отличаются друг от друга, как и те, в которых подобное самоограничение не применялось.

То факт, что Gestalt зависит от оценки частностей, очевиден на примере суммы тех представлений, которые Иисус имел о себе самом. Чтобы выработать точку зрения по этому вопросу, следует, помимо многого другого, знать еще и о том, применял ли он титул «Сына Человеческого» к самому себе, а если да, то в каком смысле. Любой ответ на этот вопрос будет более или менее вероятной гипотезой, хотя характер «сущностного» образа исторического Иисуса решительно зависит именно от этой гипотезы. Этот пример ясно показывает всю невозможность заменить попытку набросать «Жизнь Иисуса» попыткой обрисовать « Gestalt Иисуса».

В то же время этот пример указывает и еще на одно, тоже важное, обстоятельство. Те, кто недостаточно знаком с методологической стороной исторических исследований и боится тех последствий, которые они могли бы иметь для христианского учения, любят подвергать нападкам исторические исследования вообще и исследования библейских текстов в частности, полагая, что исследования эти отличаются теологической предвзятостью. Но если бы эти люди были последовательны, то они не

378

стали бы отрицать, что их собственные толкования тоже отличаются предвзятостью, или, как они могли бы сказать, зависят от истины их веры. И все-таки они отрицают, что историческому методу присущи объективные научные критерии. Однако подобного рода постулат не может быть подтвержден ввиду того необозримого исторического материала, который был открыт, а зачастую и эмпирически верифицирован посредством универсально используемого метода исследования. Для этого метода характерно то, что он пытается сохранять постоянную самокритичность для того, чтобы освободиться от всякого рода сознательных и бессознательных предубеждений. Хотя попытка эта никогда не бывает в полной мере успешной, однако сам по себе метод является мощным и необходимым инструментом достижения исторических знаний.

Одним из тех примеров, на которые часто ссылаются в этом контексте, является трактовка новозаветных чудес. Когда исторический метод применяют к рассказам о чудесах, то при этом не исходят из предположения, что они совершились потому, что их приписывают тому, кого зовут Христом. Однако при этом не исходят и из того предположения, что они не совершились потому, что такого рода события вступили бы в противоречие с законами природы. Исторический метод ставит вопрос о степени достоверности сообщений в каждом отдельном случае, вопрос о степени их зависимости от более ранних источников, вопрос о возможном влиянии на них верований того времени, вопрос о том, в какой мере они подтверждаются другими независимыми источниками, вопрос о том стиле, в котором они написаны, и вопрос о том, для какой цели они используются в контексте всего целого. На все эти вопросы можно ответить «объективно» и не полагаясь на вмешательство как негативных, так и позитивных предубеждений. Историк, если он пойдет этим путем, никогда не обретет уверенности, хотя он и может достичь высоких степеней вероятности. Однако он перескочил бы на другой уровень в том случае, если бы вынесением суждения о вере (что будет продемонстрировано позже) он преобразовал бы историческую вероятность в позитивную или негативную историческую уверенность. Это четкое различие зачастую теряло четкость в силу того очевидного факта, что понимание смысла текста отчасти зависит от тех категорий понимания, которые применяются при работе с текстами и свидетельствами. Однако оно зависит от них не полностью, поскольку существуют как филологические, так и иные аспекты, которые открыты для объективного исследования. Понимание требует соучастия человека в том, что подлежит пониманию, и мы можем соучаствовать только в качестве тех, кем мы являемся (включая и наши собственные категории понимания). Но такое «экзистенциальное» понимание никогда не должно предрешать суждений историка

касательно фактов и отношений. Тот, чьей предельной заботой является содержание библейской Вести, находится в точно таком же положении, как и тот, кто к ней равнодушен: происходит это в том случае, если такого рода вопросы обсуждаются в качестве продолжения синоптической традиции или развития мифологических и легендарных элементов Нового Завета. В обоих случаях имеются одни и те же критерии исторической вероятности, которые должны применяться с одинаковой строгостью даже и в том случае, если это может затронуть их собственные религиозные или фи-
379

лософские убеждения или предрассудки. При этом может случиться и так, что те предрассудки, которые закрывают глаза на определенные факты, открывают их на другие. Однако это «открывание глаз» является личностным опытом, который нельзя сделать методологическим принципом. Существует только одна методологическая процедура — рассматривать сам предмет, а не свое собственное воззрение на этот предмет. Актуально же такого рода «рассматривание» детерминировано множеством психологических, социальных и исторических факторов. Эти аспекты должны намеренно игнорироваться всяким, кто хочет подойти к факту объективно. Нельзя выносить суждения о самосознании Иисуса исходя из того, что сам теолог является христианином или придерживается антихристианских воззрений. Основой суждения должна быть степень правдоподобия, определяемая свидетельствами и их вероятной исторической действительностью. Это, разумеется, предполагает, что содержание христианской веры от этого суждения не зависит.

Поиск исторического Иисуса был попыткой обнаружить минимум надежных фактов о человеке Иисусе из Назарета, с тем чтобы создать прочную основу христианской веры. Попытка эта завершилась неудачей. Результатом исторических исследований стали более или менее вероятные сведения об Иисусе. На основе этих вероятностей и создавались разные очерки в жанре «Жизни Иисуса». Однако то были скорее романы, чем биографии; они, безусловно, не могли создать прочной основы христианской веры. Христианство основано не на приятии исторического романа; оно основано на свидетельствах о мессианском характере Иисуса — на тех свидетельствах, которые приводились людьми, совершенно не интересовавшимися биографией Мессии.

Осмысление этой ситуации вынудило некоторых теологов отказаться от попыток сконструировать «жизнь», или Gestalt, исторического Иисуса и ограничиться лишь интерпретацией «слов Иисуса». Большинство этих слов (хотя и не все они) не относятся к нему самому и могут быть вычленены из любого биографического контекста. А если так, то их смысл не зависит от того факта, мог ли он произнести их или не мог. В связи с этим неразрешимая биографическая проблема никак не влияет на истинность тех слов, которые справедливо или ошибочно были приписаны Иисусу. Тот факт, что большинство слов Иисуса имеет параллели в иудейской литературе того времени, не является аргументом против их действительности. Это даже и не аргумент против уникальности и силы тех, например, слов, которые приведены в Нагорной проповеди, в притчах и в его беседах как с последователями, так и с врагами'.

Теология, пытающаяся сделать слова Иисуса исторической основой христианской веры, может делать это двумя способами. Можно относиться к словам Иисуса как «учению Иисуса» или как «вести Иисуса». В качестве учения Иисуса они воспринимаются как утонченная интерпретация естественного права или как оригинальное проникновение в природу человека. Они никак не соотносятся с той конкретной ситуацией, в которой они произносились. В этом своем качестве они принадлежат закону, пророчеству или той Премудрости, учение о которой содержится в текстах Ветхого Завета. Они могут

трансцендировать все эти три категории в отношении глубины и силы, но не могут трансцендировать их в
380

отношении характера. Низводить исторические исследования до уровня «учения Иисуса» значит низводить Иисуса до ветхозаветного уровня и имплицитно отрицать притязания Иисуса на преодоление им ветхозаветного контекста.
Второй способ, посредством которого исторические исследования ограничивают себя словами Иисуса, отличается от первого большей глубиной. Здесь отрицается или то, что слова Иисуса являются общими правилами человеческого поведения — теми правилами, которым должен подчинить себя человек, — или то, что они универсальны и потому могут быть абстрагированы от той ситуации, в которой они произносились. Вместо этого делается особый акцент на вести Иисуса о том, что Царство Бо-жие «приблизилось» и что те, кто хочет войти в него, должны решиться принять или отвергнуть Царство Божие. Эти слова Иисуса являются не общими правилами, а конкретными требованиями. Такая интерпретация исторического Иисуса (предложенная, в частности, Рудольфом Бультма-ном) отождествляет смысл Иисуса со смыслом его Вести. Он призывает принять решение, то есть решение в пользу Бога. А это решение включает в себя приятие Креста через свое собственное приятие Креста. Исторически невозможное (то есть написание «жизни» или создание Gestalt Иисуса) находчиво избегается как через использование того, что дано непосредственно (то есть Вести о Царстве Божием и условиях его обретения), так и через самую тесную (насколько это возможно) приближенность «парадоксу Креста Христова». Но даже и этот метод ограниченного исторического суждения не может создать основу христианской веры. Он не показывает, каким образом может быть исполнено требование принять решение в пользу Царства Божия. В ситуации принятия решения человек вынужден оставаться под законом. Эта ситуация не трансцендирует ветхозаветную ситуацию - ситуацию искания Христа. Эту разновидность теологии можно было бы назвать «экзистенциалистским либерализмом» в противовес «за-конническому либерализму» первой. Но ни тот, ни другой метод не может служить ответом на вопрос о том, откуда берется сила следовать учению Иисуса или принимать решение в пользу Царства Божия. Для обоих этих методов это невозможно потому, что ответ должен исходить из новой реальности, которая, согласно христианской Вести, является Новым Бытием во Иисусе как во Христе. Крест — это в первую очередь символ дара, и уже во вторую — символ повеления. Но если это принято, то уже невозможно отступить от бытия Христа назад, к его словам. Так перекрывается последний из путей исканий исторического Иисуса, и становится очевидной несостоятельность попытки создать основание христианской веры посредством исторических исследований'.
Этот результат можно было бы, по всей вероятности, признать гораздо легче, если бы не существовало семантической путаницы по поводу смысла термина «исторический Иисус». Термин этот преимущественно использовался для обозначения результатов исторического исследования характера и жизни той личности, которая стоит за евангельскими повествованиями. Как и всякое историческое знание, наше знание об этой личности фрагментарно и гипотетично. Историческое исследование подчиняет это знание методологическому скептицизму и постоянным переменам как в частном, так и в сущностном. Идеал исторического иссле-
381

дования — достижение высокой степени вероятности, хотя во многих случаях это невозможно.

Термин «исторический Иисус» применяется еще и для того, чтобы обозначить, что событие под названием «Иисус как Христос» включает в себя и фактический элемент. Употребление этого термина в таком смысле ставит вопрос о вере, а не об историческом исследовании. Если из христианского события исключить фактический элемент, то будет исключена и сама основа христианства. Методологический скептицизм касательно самих исторических исследований этот элемент не исключает. Вера не может гарантировать даже и принадлежности имени «Иисус» тому, кто был Христом. Это должно быть отнесено к числу неопределенностей наших исторических знаний. Однако вера гарантирует фактическое преображение реальности в той личностной жизни, которую Новый Завет выражает в образе Иисуса как Христа. Никакое плодотворное и честное обсуждение невозможно, если эти два значения термина «исторический Иисус» не разграничены со всей четкостью.

5. Исторические исследования и теология

Если попытка создать основание для христианской веры и теологии посредством исторических исследований оказывается несостоятельной, то встает вопрос о том, имеют ли исторические исследования в христианстве другие функции. Безусловно, имеют. Историческое рассмотрение библейской литературы — это одно из величайших событий не только в истории христианства, но даже и в истории религии и человеческой культуры. Это один из тех элементов, которыми может гордиться протестантизм. Выражением протестантского мужества стало то, что священные писания собственной церкви теологи подвергли критическому анализу посредством исторического метода. Думается, что никакая другая религия в человеческой истории не проявляла такой смелости и не подвергала себя такому риску. Очевидно, что ни ислам, ни ортодоксальный иудаизм, ни римский католицизм этого не сделали. Это мужество было вознаграждено тем, что протестантизм оказался способным воспринять всеобщее историческое сознание и не оказался в том изолированном и узком духовном мирке, который не имеет влияния на творческое развитие духовной жизни. Протестантизм (за исключением его фундаменталистских групп) не поддался той бессознательной нечестности, согласно которой результаты исторических исследований отвергаются в силу догматических предубеждений, а не в силу очевидности. Это был смелый и не лишенный серьезного риска подход. И те протестантские группы, которые на этот риск пошли, сохранились вопреки всем тем разнообразным кризисам, в которые их ввергал радикальный исторический критицизм. Становится все очевидней, что христианское утверждение о том, что Иисус — это Христос, не противоречит даже и самой бескомпромиссной исторической честности, хотя, конечно, сам способ выражения этого утверждения должен был поневоле измениться под влиянием исторического метода. Первое и самое важное из этих изменений заключается в том, что теология научилась различать эмпирически-исторические, легендарные и

382

мифологические элементы библейских повествований обоих Заветов. Были обнаружены критерии для этих различных форм семантического выражения. И критерии эти применялись с той методологической строгостью, которой должен придерживаться всякий добросовестный историк. Очевидно, что различие между этими тремя семантическими формами имеет для систематического теолога важные последствия, защищая его от опасности считать догматически действительными те суждения, которые относятся к сфере большей или меньшей вероятности. Если он принимает исторические решения, то он может принимать их только как историк, а не как интерпретатор христианской веры. Он не может считать догматически действительными исторически вероятные суждения. Какими бы правами ни обладала вера в своей собственной сфере, исторических суждений отменить она не может. Она не может сделать исторически невероятное вероятным, а вероятное

невероятным. Не может она и сделать безусловным вероятное или невероятное. Уверенность веры не подразумевает уверенности в исторических исследованиях. Это воззрение теперь широко распространено, представляя собой величайший вклад исторических исследований в систематическую теологию. Но этот вклад - не единственный. Существуют и другие достижения. Одно из них — теория развития христологических символов.
Анализируя различия между историческими, легендарными и мифологическими элементами в евангельских повествованиях, историки-исследователи открыли для теологов-систематиков метод изучения христологических символов Библии. А изучать их теологии придется непременно, поскольку посредством именно этих символов теология с самого начала пыталась представить «логос» христианской Вести для того, чтобы продемонстрировать ее рациональность. Вот некоторые из христологических символов, используемых в Новом Завете: Сын Давидов, Сын Человеческий, Небесный Человек, Мессия, Сын Божий, Господь, Слово. Есть там и другие, менее значительные. Существуют четыре фазы их развития. На первой из этих стадий символы возникали и распространялись в их собственной религиозной культуре и языке. На второй стадии эти символы стали употребляться теми, для кого они обрели жизнь в качестве выражений их самоинтерпретации и в качестве ответов на вопросы, подразумеваемые их экзистенциальной бедственностью. На третьей стадии происходит преобразование смысла этих символов в связи с тем, что ими начинают пользоваться для интерпретации того события, на котором основано христианство. На четвертой стадии происходит их искажение народным суеверием, чему способствуют теологический буквализм и супранатурализм. Действительность этого анализа будет проиллюстрирована примерами этих четырех стадий развития христологических символов.
Символ «Сын Человеческий» (именно к нему чаще всего прибегает Иисус, когда во всех четырех Евангелиях он указывает на себя) обозначает изначальное единство между Богом и человеком. Особенно это очевидно в том случае, если признать связь между персидским символом Изначального Человека и идеей Павла о Духовном Человеке21'. Такова первая из обозначенных выше стадий в приложении к символу «Сын Человеческий». На второй стадии происходит противопоставление Человека Свыше ситуации экзистенциального отчуждения человека от Бога,
383

от собственного мира и от самого себя. Это противопоставление включает в себя ожидание того, что Сын Человеческий победит силы отчуждения и восстановит единство между Богом и человеком. На третьей стадии символ «Сын Человеческий» (или один из подтверждающих символов) упоминается тогда, когда Иисус применяет его к себе (как, например, в сцене суда у первосвященника). Здесь первоначальное видение функции Сына Человеческого решительно изменено. Изменено столь сильно, что становится понятным то обвинение в богохульстве, которое бросалось тому, кто, назвав себя Сыном Человеческим, в качестве судьи этого зона явится на облаках небесных. А на четвертой стадии буквализм развивается еще дальше, когда возникает воображаемый образ того трансцендентного сущего, которое когда-то сошло к нам с небес и превратилось в человека. Таким образом, истинный и мощный символ становится абсурдом, а Христос становится полубогом, особым сущим между Богом и человеком.
Символ «Сын Божий» в применении к Христу должен рассматриваться так же поэтапно и пройти те же четыре стадии. На библейском языке «сыновство» — это глубинная связь между отцом и сыном. Таким же является и отношение к Богу у человека в его сущностной природе, в его «спящей невинности». Народ Израиля вступил в это отношение потому, что был избран для сыновства. В язычестве некоторые божественные или полубожественные персонажи считаются сынами бога. Хотя эти два способа применения символа «Сын Божий»

и значительно между собой разнятся, у них есть и общая предпосылка: человеческая природа такова, что между Богом и человеком может установиться отношение типа «отец-сын». Однако отношение это было утрачено по причине отчуждения человека от Бога, по причине его самовозвышения перед Богом, по причине его отвращения от Бога. Богосыновство перестало быть универсальным фактом. Восстановить его могут лишь особые божественные акты. Христианство считает Христа «единородным Сыном Божиим», тем самым противопоставляя его всем остальным людям и их природному, хотя и утраченному, богосыновству. «Сын Божий» становится наименованием того, в ком сущностное единство Бога и человека проявилось в условиях существования. Эссенциально универсальное становится экзистенциально уникальным. Однако уникальность эта не исключительна. Всякий, кто соучаствует в том Новом Бытии, которое в нем актуализировано, и сам обретает силу стать чадом Божиим. Сын восстанавливает в каждом человеке его характер «чада» по отношению к Богу — этот сущностно человеческий характер. Такое употребление символа «Сын Божий» трансцендирует как иудейское, так и языческое его употребление. Быть Сыном Божиим — значит представлять сущностное единство между Богом и человеком в условиях существования и восстанавливать это единство во всех тех, кто соучаствуют в его бытии. Однако символ этот искажается в том случае, если понимать его буквально и ситуацию человеческой семьи проецировать во внутреннюю жизнь божественного. Буквалисты часто спрашивают людей, верят ли они в то, что «Иисус был Сыном Божиим». Задающие этот вопрос думают, будто они знают, что означает термин «Сын Божий», и будто единственная проблема состоит в том, можно ли это уже известное им обозначение применить к человеку Иисусу из Назарета. Если этот

384

вопрос задавать именно так, то ответить на него нельзя, потому что будут неправильными как утвердительный, так и отрицательный ответ. Единственным способом ответить на этот вопрос будет задать другой вопрос о том, что же именно имеется в виду, когда используется термин «Сын Божий». Если ответ на этот вопрос будет буквалистским, то его следует отвергнуть как суеверный. Если же в ответе будет утверждаться символический характер термина «Сын Божий», то смысл этого символа может быть обсужден. Буквалистское понимание символа «Сын Божий» нанесло христианству большой вред.

Мы уже рассматривали символ «Мессии» или «Христа». Однако мы должны дать новую интерпретацию этого символа в свете тех четырех стадий, которые мы обозначили относительно всех христологических символов. Первая стадия указывает нам на тот исторически-надистори-ческий образ, посредством которого Яхве установит свое царство в Израиле, а через Израиль — и во всем мире. Колебание между внутренне-историческими и супраисторическими качествами Мессии и его царства принадлежат сущности символа, однако именно это неравновесие определяло превалирование исторического акцента в пророческий период, а надисторического элемента — в период апокалиптический. Второй стадией является опыт бедственности человека (а также бедственности его мира) в актуальном существовании. Актуальные царства исполнены несправедливости и бедствий. Они находятся под властью дьявола. Эта сторона мессианской идеи обретала все большее значение в эпоху позднего иудаизма и была очень ярко отражена в апокалиптической литературе. Нынешний зон извращен во всей его полноте (включая индивидов, общество и природу). А к новому зону, к новому положению вещей во Вселенной нужно стремиться. Именно Мессия установит его своей божественной силой. Эти мотивы одним иудаизмом не ограничиваются. Возникли они в Персии и отозвались во всем древнем мире. Третья стадия — это восприятие и преобразование этой совокупности символов христианством: Мессия, который, как предполагалось, должен был принести с собой новый зон, был побежден силами

старого зона. Поражение Мессии на Кресте — это самое радикальное из преобразований символа Мессии; радикальное настолько, что именно поэтому иудаизм и по сей день отрицает мессианский характер Иисуса. Потерпевший поражение Мессия - это вообще не Мессия. Христианство этот парадокс признает и принимает. Четвертой стадией является буквалистское искажение мессианского парадокса. Начинается оно тогда, когда титул «Христос» становится частью имени собственного и перестает быть символическим обозначением функции. «Христос» стал индивидом, наделенным сверхъестественными силами, - индивидом, который через принесение себя в добровольную жертву дал возможность Богу спасти тех, кто в него верит. Парадокс преобразованного мессианского символа исчез.

Последним примером развития христологических символов является тот концептуальный символ, который стал главным средством христоло-гической деятельности церкви, — символ «Логоса». Его можно назвать концептуальным символом потому, что Логос (каким его понимали стоики) соединяет в себе космологические и религиозные элементы. Он

!? Зак

385

объединяет рациональную структуру и творческую силу. Религиозные и символические качества идеи Логоса преобладают у Филона и в четвертом Евангелии. Однако рациональная сторона не исчезает. Рациональная структура Вселенной опосредована Логосом. Таков первый этап осмысления символа Логоса. На втором этапе должна быть осмыслена экзистенциальная основа этой идеи. Ответ был дан Гераклитом (создателем учения о Логосе) тогда, когда он противопоставил универсальный логос и его законы глупости людей и хаосу общества. Этот мотив был воспринят стоицизмом для того, чтобы указать на ту непреодолимую пропасть, которая отделяет причастного Логосу мудреца от массы глупцов, которые, хоть они и отделены от Логоса, пытаются к нему приблизиться. У Филона это мотив неприступной тайны Божией, которая требует некоего начала, посредничающего между Богом и человеком и приводящего его к учению о Логосе. В христианстве (если следовать четвертому Евангелию) присутствуют оба этих мотива. Логос открывает тайну и воссоединяет отчужденное посредством явления в качестве исторической реальности в личностной жизни. И тут наступает третий этап нашего осмысления. Концептуальный символ Логоса воспринят и;

преобразован христианством. Универсальный принцип божественного самопроявления качественно, в своем сущностном характере, присутствует в индивидуальном человеческом сущем. Он подчиняет себя условиям существования и побеждает экзистенциальное отчуждение в отчужденном существовании. Соучастие в универсальном Логосе зависит от соучастия в том Логосе, который актуализирован в исторической личности. Христианство заменяет мудреца стоиков Духовным человеком. Духовный человек осознает, что его неразумие преодолено безумием Креста — парадоксом того, в ком Логос пребывал без ограничений. Здесь следует осмыслить еще и четвертый этап, на котором был заново мифологизирован концептуальный символ «Логос», преобразованный в историю метаморфозы божественного сущего в человека Иисуса из Назарета. Термин «Воплощение» зачастую в этом смысле понимается неправильно, и некоторые изобразительные или художественные выражения тринитарного символизма подкрепляют эту ремифологизацию посредством отождествления универсального принципа божественного самопроявления с историческим образом Иисуса из Назарета. Традиционная теология этой мифологизации противилась, отвергая абсурдную идею о том, что элемент Логоса отсутствовал в божественной жизни тогда, когда Логос пребывал в истории. В противовес подобным

нелепостям и была осуществлена та демифологизация символа Логоса, которая должна осуществляться и впредь.
Исторический критицизм во многом ответствен за наши представления о развитии христологических символов. Теология может снова ими воспользоваться, коль скоро теперь они свободны от тех буквалистских коннотаций, которые сделали их бесполезными для теологии и ненужным камнем преткновения для тех, кто старался понять смысл христианских символов. В этом состоит то великое, хотя и опосредованное, значение, которое научные исследования имели для теологии и веры. Ни вера, ни теология на этих воззрениях не основаны, хотя и вера, и теология защищены ими от суеверия и абсурдности. 386

6. Вера и исторический скептицизм
Данная выше оценка исторического подхода к библейским повествованиям привела нас как к негативному, так и к позитивному утверждениям. Негативное утверждение состоит в том, что исторические исследования не могут ни создать, ни уничтожить основу христианской веры. Позитивное утверждение состоит в том, что исторические исследования и повлияли на христианскую теологию, и должны влиять на нее в дальнейшем. Влияние это проявляется, во-первых, в том, что был дан анализ трех различных семантических уровней библейской литературы (и, аналогично, христианского проповедничества всех периодов). Во-вторых, было продемонстрировано проходившее через несколько этапов развитие как христологических, так и других систематически значимых символов. И наконец, было сформировано филологически и исторически точное понимание библейской литературы посредством наилучших методов, разработанных всей исторической наукой.
Однако необходимо систематически еще раз поднять один постоянно задающийся и вызывающий необыкновенную религиозную тревогу вопрос. Если мы, имея дело с теми документами христианской веры, которые являются ее источниками, принимаем исторический метод, то не вселяет ли это опасную неуверенность в мышление и жизнь как церкви, так и каждого индивидуального христианина? Не могут ли исторические изыскания привести к полнейшему скептицизму относительно библейских текстов? Разве нельзя представить себе такую ситуацию, когда исторический критицизм мог бы прийти к заключению, что человек Иисус из Назарета никогда не жил? Разве некоторые исследователи (хоть и немногочисленные, и не первостатейные) не выносили таких заключений? Но даже если подобное заключение никогда не может быть сделано со всей уверенностью, то не приведет ли к разрушительным для христианской веры последствиям тот факт, что несуществование Иисуса может так или иначе стать вероятным независимо от того, сколь малой ни была бы степень этой вероятности? Отвечая на этот вопрос, прежде всего мы должны отвергнуть иные из недостаточных и вводящих в заблуждение ответов. Было бы неадекватно указывать на то, что исторические исследования пока не дали сколь-нибудь очевидных доказательств в пользу такого скептицизма. Конечно же не дали! Однако все равно остается в силе тревожный вопрос о том, может ли произойти это когда-нибудь в будущем! Вера не может держаться на столь непрочном основании. Ответ, вытекающий из «пока еще нет» скептической очевидности, недостаточен. Существует и другой возможный ответ, который, хотя он и не ложен, все-таки вводит в заблуждение. Заключается он в утверждении, что исторической основой христианства является сущностный элемент самой по себе христианской веры и что эта вера может собственной силой сокрушить те скептические возможности, которые заключены в историческом критицизме. Если это утверждение принять, то оно может гарантировать существование Иисуса из Назарета или по крайней мере основу библейского образа. Однако этот ответ мы должны проанализировать как можно тщательнее, поскольку он амбивалентен. Вопрос стоит так:

387

«Что же именно может гарантировать вера?» И неизбежный ответ состоит в том, что вера может гарантировать только свое собственное основание, то есть явление той реальности, которая создала веру. Реальность эта — то Новое Бытие, которое побеждает экзистенциальное отчуждение и потому делает веру возможной. Одно только это и может гарантировать вера - и гарантировать потому, что ее собственное существование тождественно присутствию Нового Бытия. Сама вера является непосредственной (то есть не опосредованной умозаключениями) очевидностью Нового Бытия как в условиях существования, так и под действием этих условий. Именно это гарантировано самой природой христианской веры. Никакой исторический критицизм не может оспорить непосредственное осознание тех, кто чувствует себя преображенным в состоянии веры. Тут можно вспомнить об августи-новско-декартовском опровержении радикального скептицизма. Эта традиция указывала на непосредственность того самосознания, которое само себя гарантировало своим соучастием в бытии. По аналогии можно сказать, что именно соучастие, а не историческая аргументация гарантирует реальность того события, на котором основано христианство. Оно гарантирует ту личностную жизнь, в которой Новое Бытие победило бытие старое. Но оно не гарантирует того, что его имя -Иисус из Назарета. Историческое сомнение относительно существования и жизни некоего человека с этим именем упразднено быть не может. У него могло быть и другое имя. (Таково исторически абсурдное, но логически необходимое следствие исторического метода.) Каким бы ни было его имя. Новое Бытие было и остается актуальным в этом человеке.

Но тут встает очень важный вопрос. Каким образом Новое Бытие по имени «Христос» может преобразить реальность, если не осталось никаких конкретных черт его природы? Кьеркегор преувеличивает, говоря, что для христианской веры вполне достаточно лишь того простого утверждения, что с 1-го до 30-й годы нашей эры на земле жил Сын Божий. Если Новое Бытие было бы неконкретно, то его новизна была бы пустой. И только в том случае, если существование побеждено конкретно и в его многообразных аспектах, то побеждено оно актуально. Сила, сотворившая и сохранившая сообщество Нового Бытия, является не абстрактным утверждением о его явлении, но образом того, в ком оно явилось. Ни одна из особых черт этого образа не может быть верифицирована с полной определенностью, однако можно определенно утверждать, что посредством этого образа Новое Бытие обладает силой преображать тех, кто им преображен. Это подразумевает, что тут имеется некая analogia imaginis, то есть аналогия между образом и той актуальной личностной жизнью, из которой он возник. Именно эта реальность, встреченная учениками, и создала образ. Он был и все еще остается тем образом, который опосредует преобразующую силу Нового Бытия. Можно сравнить предлагаемую здесь analogia imaginis с analogia entis, однако не как с методом познания Бога, но как со способом (актуально — с единственным способом) говорить о Боге. В обоих случаях невозможно устранить аналогию и прямо постулировать то, что в познании Бога может быть постулировано лишь косвенно, то есть

388

символически и опосредовано верой в познание Иисуса. Однако этот косвенный, символический и опосредованный характер нашего познания не умаляет его истинной ценности, поскольку в обоих случаях то, что дается нам в качестве материала для нашего опосредованного познания, зависит от объекта нашего познания. Тот символический материал, посредством которого мы говорим о Боге, является выражением божественного самопроявления, а тот опосредованный материал, который дан нам в библейском образе Христа, является результатом восприятия Нового Бытия и его преобразующей силы со

стороны первых свидетелей. Конкретный библейский материал не гарантирован верой в отношении эмпирической фактичности, но гарантирован в качестве адекватного выражения преобразующей силы Нового Бытия во Иисусе как во Христе. Только в этом смысле вера гарантирует библейский образ Иисуса. И можно показать, что во все периоды истории церкви именно этот образ формировал как церковь, так и христианина; формировал их именно он, а не гипотетическое описание того, что могло бы скрываться за этим библейским образом. Однако образ обладает этой созидательной силой именно потому, что в нем и через него выражена сила Нового Бытия. Эти соображения приводят к разграничению между воображаемым образом и образом реальным. Образ, который существовал в воображении тех же самых современников Иисуса, выражал бы их непреображенное существование и их поиск Нового Бытия. Но он не был бы самим по себе Новым Бытием. Это было удостоверено его преобразующей силой.

Слово «образ» может привести к еще одной аналогии. Те, кто пытается устранить библейский образ для того, чтобы обнаружить «исторического Иисуса» с помощью критического метода, хотят получить фотографию (достоверность которой подтверждена фотографом и, если это возможно, психографом). Всякая хорошая фотография не лишена субъективных элементов, и никто не посмел бы отрицать, что всякое эмпирическое описание исторического образа такими элементами обладает. Поступать наоборот значило бы интерпретировать новозаветный образ в качестве изобразительной проекции опытов и идеалов самых глубоких религиозных мыслителей времени императора Августа. Идеализация в искусстве является аналогом такого подхода. Третий путь - это создание «экспрессионистического» портрета (тут слово «экспрессионистический» употреблено в смысле доминирующего художественного стиля большинства исторических периодов - стиля, который был заново открыт в наше время). При таком подходе художник должен пытаться проникнуть в самые глубины той личности, которую он изображает. А удастся ему это лишь через глубинное соучастие в реальности и в смысле изображаемого человека. Только тогда ему удастся изобразить эту личность так, что ее внешние черты будут и не воспроизведены как на фотографии (или натуралистически имитированы), но и не идеализированы в соответствии с идеалом красоты самого художника. Нет, они будут служить выражением того, что испытал художник через свое соучастие в бытии изображаемого человека. Этот третий путь мы и имеем в виду, когда понятие «реального образа» мы применяем к евангельским рассказам об Иисусе как о Хри-

389

сте. Вместе с Адольфом Шлаттером мы можем сказать, что никого мы не знаем так хорошо, как Иисуса. В отличие от того, как это имеет место по отношению ко всем другим людям, соучастие в бытии Иисуса происходит не в сфере случайной человеческой индивидуальности (к которой никакому другому индивиду никогда не приблизиться вполне), но в сфере его собственного соучастия в Боге — того соучастия, которое, несмотря на тайну отношения каждой личности к Богу, обладает универсальностью, в которой может соучаствовать всякий. Конечно, если иметь в виду историческую документированность, то многих людей мы знаем гораздо лучше, чем Иисуса. Но если иметь в виду личностное соучастие в его бытии, то никого мы не знаем лучше, потому что его бытие - это то Новое Бытие, которое универсально действительно для каждого человека.

Тут стоит упомянуть один очень интересный аргумент против этой позиции. Основан он как на том общераспространенном допущении, что вера по самой своей природе включает в себя элемент риска, так и на том вопросе, который задается исходя из этого аргумента: «Почему бы тогда не пойти еще и на риск исторической неопределенности?» Утверждение о том, что Иисус — Христос, является актом веры и, следовательно, актом отваги и мужества. Это не

безоглядный прыжок в темноту, но то решение, в котором элементы непосредственного соучастия (а следовательно, и уверенности) смешаны с элементами чуждости (а следовательно, неуверенности и сомнения). Однако сомнение не противоположно вере; сомнение - это элемент веры. Следовательно, веры без риска не существует. Риск веры состоит в том, что она может утвердить ложный символ предельной заботы — тот символ, который реально не выражает предельного (как, например, бог Дионис или собственный народ). Однако риск этот принадлежит совершенно иному измерению и кардинально отличен от того измерения, в котором существует риск приятия исторически сомнительных фактов. А если так, то ошибочно считать риск в отношении исторически сомнительных фактов частью риска веры. Риск веры - это риск экзистенциальный; он охватывает всю совокупность нашего бытия, тогда как риск исторических суждений — это риск теоретический, открытый для постоянной научной корректировки. Это два разных измерения, которые никогда нельзя смешивать. Ошибочная вера может разрушить смысл чьей-либо жизни, а ошибочное историческое суждение - нет. Потому-то использование слова «риск» для обоих измерений в одном и то же смысле может привести к неправильному пониманию.

7. Библейское свидетельство об Иисусе как о Христе

Во всех своих аспектах Новый Завет является таким документом, в котором образ Иисуса как Христа является в его изначальной и базисной форме. Все остальные документы, начиная с писаний апостолов и кончая писаниями современных теологов, от этого изначального документа зависят. Новый Завет как таковой является составной частью того события, которое он документирует. Новый Завет представляет собой восприни-

390

мающую сторону этого события и в этом своем качестве является свидетельством его фактической стороны. Если это так, то можно сказать, что Новый Завет в его целостности является базисным документом того события, на котором зиждется христианская вера. В этом отношении разные части Нового Завета друг с другом согласуются. В других же отношениях имеются существенные различия. И все-таки все книги Нового Завета едины в утверждении, что Иисус - это Христос. Желанием так называемой либеральной теологии было получить что-то помимо библейских свидетельств об Иисусе как о Христе. В результате этой попытки первые три Евангелия представлялись до сих пор в качестве наиболее важной части Нового Завета. Такими они и остались в оценках многих современных теологов. Но как только человек понимает, что христианская вера на такой основе построена быть не может, четвертое Евангелие и Послания обретают такую же важность, как и синоптические Евангелия. И тогда становится очевидным, что в решающем вопросе (в вопросе исповедания Иисуса Христом) противоречий между ними нет. Различие между синоптическими Евангелиями и остальными текстами Нового Завета (включая и четвертое Евангелие) состоит в том, что синоптики дают тот образ, на котором основано утверждение о том, что Иисус — это Христос, тогда как в остальных текстах дана разработка этого утверждения и его импликаций как для христианского мышления, так и для христианской жизни. Такое различие ничего не исключает, поскольку различие тут в акцентах, а не в сути. Поэтому Гарнак ошибался, противопоставляя весть, которую принес Иисус, вести о самом Иисусе. Нет никакой существенной разницы между той вестью, которую дал синоптический Иисус, и той вестью об Иисусе, которая дана в Посланиях Павла. Это можно заявить независимо от попыток либеральной теологии лишить первые три Евангелия всех паулинианских элементов. Историческая критика может сделать это с определенной степенью вероятности. Но чем успешнее это делается, тем меньше остается от синоптического образа Иисуса как Христа. Этот образ и Павлова весть о Христе друг другу не противоречат. Свидетельства

Нового Завета единодушны в том, что они свидетельствуют об Иисусе как о Христе. Это свидетельство и является основой христианской церкви.

Б. Новое Бытие в Иисусе как во Христе

1. Новое Бытие и новый зон

В соответствии с эсхатологической символикой Христос - это тот, кто приносит новый зон. Когда Петр назвал Иисуса «Христом», он выразил ожидание, что посредством Христа будет установлен новый порядок вещей. Это ожидание подразумевалось и самим наименованием «Христос». Однако оно не сбылось в соответствии с чаяниями его учеников. Как в природе, так и в истории порядок вещей остался неизменным, а тот, кто, как предполагалось, должен был принести с собой новый эон, был унич-

391

тожен силами старого зона. Это означало, что ученики должны были либо смириться с крушением их надежды, либо радикальным образом изменить ее содержание. Им оказалось по силам выбрать второй путь, отождествив Новое Бытие с бытием принесенного в жертву Иисуса. В повествованиях синоптиков сам Иисус примирил мессианское притязание с принятием насильственной смерти. Те же повествования показывают, что его ученики противились сочетанию того и другого. И только опыт тех событий, которые описывались как Пасха и Пятидесятница, дал начало их вере в парадоксальный характер мессианского притязания. Павел же создал ту теологическую конструкцию, в рамках которой парадокс мог быть воспринят и оправдан. Один из подходов к решению этой проблемы заключался в том, чтобы установить различие между первым и вторым пришествием Христа. Новый порядок вещей будет сотворен во втором пришествии, когда Христос возвратится во славе. Между первым и вторым пришествием Новое Бытие присутствует в нем. Он есть Царство Божие. В нем эсхатологическое ожидание исполнено в принципе. Те, кто участвует в нем, соучаствуют и в Новом Бытии, хотя и в условиях экзистенциальной бедственности человека и, следовательно, лишь фрагментарно и предварительно.

Новое Бытие - это сущностное бытие в условиях существования. Оно преодолевает разрыв между сущностью и существованием. Для того чтобы передать ту же самую мысль, Павел пользуется выражением «новая тварь», называя «новой тварью» тех, кто «во» Христе. «Во» — это предлог соучастия: новой тварью стал тот, кто соучаствует в новизне бытия, присутствующего во Христе. Совершается это посредством созидательного акта. Поскольку - согласно теологии синоптиков - Иисус как Христос является творением божественного Духа22', равным образом и тот, кто соучаствует во Христе, становится новой тварью действием Духа. Отчуждение его экзистенциального от его эссенциального бытия преодолено в принципе, то есть в силе и как начало. Термин «Новое Бытие» (в том смысле, в котором мы им тут пользуемся) прямо указывает на разрыв между эссенциальным и экзистенциальным бытием: Новое Бытие — это восстанавливающий принцип всей этой теологической системы в целом. Новое Бытие ново в той мере, в какой оно является неискаженным проявлением сущностного бытия в условиях и при условиях существования. Оно ново в двух аспектах: ново по контрасту с чисто потенциальным характером сущностного бытия и ново по сравнению с отчужденным характером экзистенциального бытия. Оно актуально, ибо преодолевает отчуждение актуального существования.

Имеются и другие способы выражения этой же идеи. Новое Бытие ново в той мере, в какой оно является победой над той ситуацией под-законности, какой является ситуация старая. Закон — это сущностное бытие человека, которое противостоит его существованию, повелевает им и его судит. В той мере, в какой сущностное бытие человека включается в его существование и актуализируется в нем, закон перестает быть для человека законом. Там, где

есть Новое Бытие, нет уже ни приказания, ни осуждения. А если так, то, называя Иисуса как Христа Новым Бытием, мы вместе с Павлом утверждаем, что Христос - это конец закона.
392

В терминах эсхатологического символизма можно также сказать, что Христос - это и конец существования. Христос - это конец того существования, которое переживается в отчуждении, конфликтах и саморазрушении. Библейское представление о том, что надежда человечества на новую реальность исполнена во Иисусе как во Христе, является непосредственным следствием утверждения о том, что в нем присутствует Новое Бытие. Его явление — это «реализованная эсхатология» (Додд). Разумеется, это — исполнение «в принципе», это — проявление силы и начало исполнения. Однако эта эсхатология является реализованной постольку, поскольку нельзя ожидать никакого иного принципа исполнения. В нем явилось именно то, чем является исполнение в его качественном смысле.
С той же оговоркой можно сказать, что в нем история подошла к концу, то есть что ее подготовительный период достиг своей цели. В измерении предельного история уже не может создать ничего такого качественно нового, что имплицитно не присутствовало бы в Новом Бытии во Иисусе как во Христе. Утверждение о том, что Христос является «концом» истории, кажется абсурдным в свете истории последних двух тысяч лет. Однако утверждение это не будет абсурдным в том случае, если понимать, что у слова «конец» [в его английском варианте «end». — Перев.] двоякий смысл: это и «завершение», и «цель». В смысле «завершения» история еще не пришла к своему концу. Она продолжается и выказывает все характерные черты экзистенциального отчуждения. История — это то место, в котором действует конечная свобода, искажающая характер существования и порождающая величайшие амбивалентности жизни. В смысле «цели» история пришла к своему внутреннему концу качественно, то есть в явлении Нового Бытия как исторической реальности. Однако если актуализацию Нового Бытия в истории рассматривать количественно, то нельзя не признать, что она сопряжена с искажениями и амбивалентностями исторической бедственности человека. Колебание между «уже» и «еще не» является тем опытом, который символизирован в напряженности между первым и вторым пришествием Христа; он неотделим от христианского существования.
2. Новое Бытие, проявляющееся в личностной жизни
Новое Бытие явило себя в личностной жизни, и для человечества оно не могло было бы явиться каким-либо иным путем, поскольку все потенциальности бытия полностью актуальны лишь в личностной жизни. В нашем опыте только личность является в полной мере развитым «я», противостоящим тому же самому миру, которому оно в то же время и принадлежит. Только в личности полярности бытия имеются полностью. Только личность индивидуализирована полностью, и именно поэтому она способна соучаствовать в своем мире безо всяких ограничений. Только личность обладает неограниченной силой самотрансцендирования, и именно поэтому она обладает полной структурой, структурой рациональности. Только у личности есть свобода, включая все ее характеристики, и именно поэтому только личность имеет судьбу. Только личность является той конечной свободой, которая дает ей силу противоречить себе и
393

к себе возвращаться. Ни о каком ином существе ничего этого сказать нельзя. Только в таком существе и может явить себя Новое Бытие. Лишь там, где существование является существованием наиболее радикальным (то есть в том, кто есть конечная свобода), - лишь там и может быть преодолено существование.

Однако то, что происходит с человеком, имплицитно происходит и во всех сферах жизни, ибо в человеке присутствуют все уровни бытия. Он принадлежит физической, биологической и психологической сферам и подчинен их многообразным степеням и различным отношениям между ними. Именно поэтому философы Возрождения и называли человека «микрокосмом». Человек — это универсум в себе. А если так, то все, что в нем происходит, происходит в силу взаимного универсального соучастия. Но это, разумеется, говорится в качественных, а не в количественных понятиях. Если говорить в понятиях количественных, то универсум в высшей степени безразличен к тому, что происходит в человеке. Если говорить в качественных понятиях, то все происходящее в человеке оказывает влияние на те элементы, из которых состоит универсум. Это наделяет личность космическим значением и подтверждает то представление, согласно которому Новое Бытие может проявить себя лишь в личностной жизни.

3. Выражение Нового Бытия во Иисусе как во Христе

Иисус как Христос является носителем Нового Бытия во всей совокупности своего бытия, а не в каких-либо отдельных его выражениях. Христом его делает его бытие, поскольку его бытие обладает качеством Нового Бытия помимо раскола эссенциального и экзистенциального бытия. А из этого следует, что ни его слова, ни его деяния, ни его страдания и ни то, что называют его «внутренней жизнью», не делают его Христом. Все они являются выражениями Нового Бытия, которое есть качество его бытия, и оно, его бытие, и предшествует всем его выражениям, и транс-цендирует их. Это утверждение может служить инструментом критики для опровержения некоторых неадекватных способов описания его характера как Христа.

Первым выражением бытия Иисуса как Христа являются его слова. Слово - это носитель духовной жизни. Невозможно переоценить всю ту важность, которую для религии Нового Завета имеет произнесенное слово. Слова Иисуса (приведем лишь два примера из множества) названы «словами жизни вечной», а тот, кто хочет стать его учеником, должен «соблюдать его слова». Да и сам Иисус назван «Словом». Именно этот последний пример и показывает, что Христом его делают не слова, но его бытие. Оно метафорически названо «Словом», ибо оно является окончательным самопроявлением Бога человечеству. Его бытие, названное «Словом», выражает себя также и в его словах. Однако в качестве Слова он больше всех тех слов, которые он произнес. Это утверждение содержит в себе фундаментальную критику той теологии, которая отделяет слова Иисуса от его бытия и делает его учителем, проповедником или пророком. Эта теологическая тенденция является такой же

394

древней, как и сама церковь. Представлена она как античным, так и современным рационализмом. В виде так называемой «либеральной теологии» XIX столетия тенденция эта выдвинулась на передний план. Однако ее влияние на массовое сознание оказалось сильнее ее теологической значимости. Она оказывает колоссальное влияние на повседневное благочестие (в особенности же для тех групп, для которых христианство стало системой условных правил, заповеданных божественным учителем). В частности, в воспитательных контекстах говорят об «учении Иисуса», делая его основой религиозного образования. Это необязательно ошибочно, поскольку термин «учение Иисуса» (лучше говорить об «учении» в единственном числе) может обнимать собой и его пророческую весть о присутствии Царства Божия в нем самом. Обычно же этим термином (употребляемым в основном во множественном числе) пользуются для обозначения вероучительных положений Иисуса о Боге, о человеке и, самое главное, о том, что требуется от человека. Если термин «учения Иисуса» мы употребляем именно в этом смысле, то тем самым мы превращаем Иисуса в какую-то другую личность, дающую вероучительные и этические законы. Такое воззрение

представляет собой очевидный откат к законническому типу самоспасения, к видимости Нового Бытия во Христе. Здесь Иисус как Христос подменяется тем учителем религии и нравственности, которого звали Иисус из Назарета. В противовес подобной теологии и ее расхожему применению нам стоило бы держаться того принципа, что «бытие предшествует высказыванию». Слова Иисуса обладают силой создавать Новое Бытие только потому, что Иисус как Христос есть Слово, и только в силе Нового Бытия его слова и могут быть преобразованы в реальность.

Вторым выражением Нового Бытия во Иисусе как во Христе являются его деяния. Их также отделяли от его бытия и делали примерами для подражания. В этом случае его считали уже не законодателем, но тем, кто является новым законом сам. Такое понимание во многом оправдано. Если Иисус как Христос представляет собой эссенциальное единство между Богом и человеком, явленное в условиях экзистенциального отчуждения, то самим этим фактом каждое человеческое сущее призвано «уподобиться Христу». Быть подобным Христу - значит полностью соучаствовать в том Новом Бытии, которое в нем присутствует. В этом смысле Христос есть новый закон, и тогда существует имплицитное требование стать ему равным. Но если это толковать в качестве требования подражать Христу, то ошибочные последствия будут неизбежными. Imilatio Christi часто понималось в качестве попытки преобразовать собственную жизнь так, чтобы она стала копией жизни Иисуса, включая и конкретные черты библейского образа. Однако это противоречит смыслу этих черт как частей его бытия в образе Иисуса Христа. Предполагается, что эти черты должны сделать прозрачным то Новое Бытие, которое является его бытием. В качестве таковых они лишь указывают на то, что лежит за пределами их случайного характера, и не служат примерами для подражания. Если же их используют в этом качестве, то они утрачивают свою прозрачность и становятся предписаниями обрядового или аскетического характера. Если слово «подражание» вообще употреблять в этом контексте, то оно должно указывать на то, что мы, в на-

395

шей конкретности, призваны соучаствовать в Новом Бытии и преображаться им не помимо случайностей нашей жизни, но в них самих. Делают его Христом не его действия, но то бытие, из которого эти действия исходят. Если воспринимать его в качестве нового закона и объекта для подражания, то почти неизбежно новый закон будет носить характер копирования или подражания. Поэтому протестантизм справедливо не решался пользоваться этими терминами после того, как ими столь явно злоупотребляли в римском католицизме. И протестантизму следовало бы оказать сопротивление пиетистским и ревивалистским попыткам вновь ввести в теологию те элементы, которые отделяют действия Христа от его бытия.

Третьим выражением Нового Бытия во Иисусе как во Христе являются его страдания. Они включают его насильственную смерть и являются следствием неизбежного конфликта между силами экзистенциального отчуждения и носителем того, чем побеждается существование. Только приняв на себя страдание и смерть, Иисус и смог стать Христом, поскольку только так он и смог в полной мере соучаствовать в существовании и победить все те силы отчуждения, которые пытались разорвать его единство с Богом. Значение Креста в новозаветном образе Иисуса как Христа побудило ортодоксальных теологов отделить как его страдания, так и его смерть от его бытия и считать, что именно они решающим образом характеризуют его как Христа в рамках теории искупительной жертвы. Отчасти это оправдано, поскольку без непрерывного приношения себя в жертву как отдельного индивида в условиях существования в жертву себе же как носителю Нового Бытия он не смог бы быть Христом. Свой характер как Христа он доказывает и подтверждает тем, что себя как Иисуса

он приносит в жертву себе как Христу. Однако ничем не оправдано отделение этой жертвенной функции от его бытия, выражением которого эта функция является актуально. Однако именно это и было проделано в теориях искупления (таких, например, как у Ансельма Кентерберий-ского). Для него жертвенная смерть Христа — это то opus supererogatorium [сверхдолжное доброе дело], в силу которого Бог получил возможность преодолеть конфликт между своей любовью и своим гневом. Здесь не место изучать созданную Ансельмом теорию искупления как таковую. Однако мы должны принять во внимание те следствия, которые она имела для интерпретации Христа. Наличие его «божественной природы» всегда предполагалось, и в этом смысле утверждался (в терминах христоло-гического догмата) его характер как носителя Нового Бытия. Однако его бытие рассматривалось лишь в качестве предпосылки его смерти и ее воздействия на Бога и на человека. Оно не рассматривалось в качестве решающего фактора, в качестве того, что делает его Христом, и в качестве того, необходимыми следствиями чего являются страдания и его смерть. Страдания на Кресте — это не нечто дополнительное, что может быть отделено от явления вечного Богочеловечества в условиях существования;
страдания на кресте — это неизбежная импликация этого явления. Страдания Иисуса как Христа (равно как его слова и деяния) являются выражением Нового Бытия в нем. Поразительно абстрактным является постулат Ансельма о том, что Иисус был обязан оказывать Богу активное послушание, но не страдать и умирать, как если бы единство между Бо-
396

том и Христом в условиях экзистенциального отчуждения могло бы сохраниться без непрерывного принятия им на себя страдания и готовности умереть.
Учитывая все эти соображения, мы должны дать оценку рационалистическому обособлению слов Иисуса от его бытия, пиетистскому обособлению его дел от его бытия и характерному для ортодоксальной теологии обособлению страданий Иисуса от его бытия. Мы должны понимать его бытие как Новое Бытие, а его выражения — как проявления его как Христа. Попытка мыслить в таком направлении была предпринята таким теологом, как В. Герман, который пытался проникнуть во внутреннюю жизнь Иисуса, в его отношение к Богу, людям и самому себе. Это предпринималось в связи с поисками «исторического Иисуса». Разумеется, вполне оправданным будет говорить о том, что если Новое Бытие актуализировано в личностной жизни, то оно актуально в тех движениях, которые не поддаются «овнешнению», хотя они и влияют на все выражения личности. Приблизиться к пониманию внутренней жизни личности можно только одним способом — посредством тех суждений, которые выводятся из этих выражений. Такие умозаключения спорны всегда, но особенно они спорны в случае с Иисусом. Так происходит не только в силу характера тех источников, которыми мы располагаем, но еще и потому, что в силу уникальности его бытия сделанные по аналогии выводы выглядят крайне сомнительными. Знаменательно, что библейские свидетельства об Иисусе свободны от психологизирования. Точнее сказать, им присущ онтологизм. В них говорится о божественном Духе в нем или о его единстве с Отцом. Говорится в них о его сопротивлении демоническим искушениям, о его терпеливой, хотя и критичной любви к ученикам и грешникам. Говорится в них о его опыте покинутости и бессмысленности, о тревоге перед лицом грозившей ему насильственной смерти. Но все это — не психология и не описание структуры характера. Это и не попытка проникнуть во внутреннюю жизнь Иисуса. Источники, которыми мы располагаем, не содержат психологического описания его развития, его благочестия или внутренних конфликтов. Они показывают лишь присутствие Нового Бытия в нем в условиях существования. Разумеется, все, что происходит в личности, происходит как в ее психологической структуре, так и

посредством нее. Однако вспоминая о той тревоге, которую испытывал Иисус в ожидании смерти, новозаветные авторы показывают его полное соучастие в человеческой конечности. Они показывают не только то, как выражалась особая форма тревоги, но и то, как он эту тревогу преодолел, ибо без этого преодоления он не смог бы быть Мессией. Во всех этих случаях описывается встреча Нового Бытия с силами отчуждения, а не некое специфическое психологическое поведение. Таким образом, следует признать неудачной попытку проникнуть во внутреннюю жизнь Иисуса для того, чтобы описать его мессианские качества, хотя она и является попыткой непосредственного рассмотрения Нового Бытия во Иисусе как во Христе.

Здесь стоило бы напомнить о том, что термин «бытие», когда он прилагается к Богу в качестве начального постулата о нем, был интерпретирован как «сила бытия», или, в негативной формулировке, как сила

397

сопротивляться небытию. Аналогичным образом термин «Новое Бытие», когда он прилагается к Иисусу как ко Христу, указывает на ту силу в нем, которая побеждает экзистенциальное отчуждение, или в негативной формулировке, на силу сопротивляться силам отчуждения. Однако опытно испытать Новое Бытие во Иисусе как во Христе означает опытно испытать ту силу в нем, которая преодолела экзистенциальное отчуждение как в нем самом, так и в каждом, кто в нем соучаствует. Слово «бытие» в приложении к Богу или к божественным проявлениям означает силу бытия, или, в негативной формулировке, силу преодолевать небытие. Слово «бытие» указывает на то, что сила эта не является делом чьей-либо доброй воли, но является тем даром, который или определяет характер всякого акта воли, или предшествует ему. В этом смысле можно сказать, что понятие Нового Бытия восстанавливает смысл благодати. Если в «реализме» существовала опасность неверной интерпретации благодати в магической форме, то «номинализму» грозила опасность полностью утратить понятие благодати. Не имея понятия о том, что такое «бытие» и «сила бытия», невозможно говорить о благодати осмысленно.

4. Новое Бытие во Иисусе как во Христе как победа над отчуждением

а) Новое Бытие во Христе и признаки отчуждения. — Во всех своих конкретных деталях библейский образ Иисуса как Христа подтверждает его характер как носителя Нового Бытия или как одного из тех, в ком преодолен конфликт между эссенциальным единством Бога и человека и экзистенциальным отчуждением человека. Постепенно, шаг за шагом, не только в повествованиях Евангелий, но и в Посланиях, этот образ Иисуса как Христа приходит все в большее противоречие тем признакам отчуждения, которые мы выявили в ходе анализа экзистенциальной бедственности человека. И это неудивительно, поскольку анализ отчасти зависел от противопоставления экзистенциальной бедственности человека образу Нового Бытия во Христе.

Согласно библейскому образу Иисуса как Христа, несмотря на все напряженности, нет никаких следов отчуждения между ним и Богом и, следовательно, между ним и ним самим, а также между ним и его миром (в его сущностной природе). Парадоксальный характер его бытия состоит в том, что, хотя он и обладает лишь конечной свободой в условиях времени и пространства, он не отчужден от основания своего бытия. Нет никаких следов безверия, то есть удаления его личностного центра от того божественного центра, который остается предметом его безграничной заботы. Даже в экстремальной ситуации отчаяния по поводу своей мессианской деятельности он вопиет к его Богу, который его оставил. Точно так же в библейском образе Иисуса нет ни следа hubris или самовозвышения, несмотря на осознание им своего мессианского призвания. В тот критический момент, когда Петр впервые называет его Христом, он связывает приятие этого титула с приятием уготованной ему насильственной

смерти и при этом запрещает ученикам разглашать тайну его мессианского служения. В равной степени на этом настаивает и Павел в своем
398

христологическом гимне в Послании к Филиппийцам (гл. 2), где божественный образ трансцендентного Христа апостол сочетает принятием образа раба. Евангелие от Иоанна дает этому теологическое обоснование в том высказывании, которое приписывается Иисусу: «Верующий в меня не в меня верует, но в Пославшего меня» [12:44]. В этом образе нет никаких следов вожделения, что подчеркивалось в повествовании об искушении в пустыне. Здесь жаждой пищи, знания и безграничной власти сатана искушает Христа в надежде обнаружить в нем слабости. Будучи Мессией, он мог бы исполнить эти желания. Но тогда он стал бы демоническим и перестал бы быть Христом.
Победу над отчуждением, которую одерживает Новое Бытие во Иисусе как во Христе, не следует описывать термином «безгрешность Иисуса». Этот термин негативен и он используется в Новом Завете просто для того, чтобы показать его победу над искушением мессианством"' (Послание к Евреям) и чтобы утвердить достоинство того, кто, являясь Христом, отказывается жертвовать собой через подчинение разрушительным последствиям отчуждения. Фактически здесь нет ни перечисления особых грехов, которых он не совершил, ни детального, по дням, описания амбивалентностей той жизни, в которой он показал себя неамбивалентно благим. Он отвергает само слово «благой» в применении к себе в отрыве от Бога и ставит этот вопрос в правильной плоскости - в плоскости уникальности его отношения к Богу. Его благость является благостью лишь постольку, поскольку он соучаствует в благости Бога. Иисус, как и всякий человек, являет собой конечную свободу. Без этого он не был бы равен людям и не мог бы быть Христом. Один только Бог превыше свободы и судьбы. Только в Боге напряженности этой и всех других поляр-ностей преодолены нареки; в Иисусе же они актуальны. Термин «безгрешность» являет собой рационализацию библейского образа того, кто одолел силы экзистенциального отчуждения в существовании. Так же рано, как и в Новом Завете, примеры подобной рационализации встречаются и в других местах — например, в некоторых рассказах о чудесах (в рассказе о пустом гробе, девственном рождении, телесном восхождении на небо и др.). Независимо от того, в какой форме эти рационализации представлены (в повествованиях или в понятиях), их характер всегда остается одним и тем же. О Христе (а позднее — и о других библейских персонажах) утверждается нечто позитивное, а потом оно интерпретируется в терминах отрицаний, которые в принципе открыты для эмпирической верификации. Таким образом, религиозный постулат экзистенциально-символического характера преобразуется в теоретический постулат рационально-объективирующего характера.
Библейский образ насквозь позитивен в акцентировании трех моментов: совершенной конечности Христа, во-первых; проистекающей из нее реальности искушений, во-вторых и, в-третьих, победы над этими искушениями потому, что, если бы в борьбе с ними он потерпел поражение, то это расторгло бы его отношение к Богу и упразднило бы его мессианское призвание. Помимо этих трех моментов, основанных на актуальном опыте его учеников, всякое дальнейшее вопрошание и невозможно, и бессмысленно (а особенно, если о грехе не говорится в единственном числе, как об этом следовало бы говорить).
399

б) Реальность искушений Христа. — Поскольку Иисус как Христос являет собой конечную свободу, он сталкивается и с реальным искушением. Сама по себе возможность - это уже искушение. А Иисус не мог бы представлять сущностное единство между Богом и человеком

(Вечное Богоче-ловечество), если бы для него не существовало возможности реального "? искушения. Монофизитская тенденция, проходящая через всю историю церкви24' (включая как теологию, так и народное, расхожее христианство), i привела многих к молчаливому отрицанию серьезности искушений Хри- < ста. Многие не могли вынести полноты человечности Иисуса как Христа, его конечной свободы, а вместе с ней — и возможности не устоять в искушениях. Невольно они лишили Иисуса его реальной конечности и приписали ему божественную трансцендентность превыше свободы и судьбы. Церковь справедливо сопротивлялась монофизитскому искажению образа Иисуса как Христа, хотя сопротивление это никогда не было в полной ^ мере успешным.

Как бы то ни было, но если мы принимаем утверждение о том, что библейское повествование указывает на серьезность искушений, то нам предстоит иметь дело с той проблемой, которая важна для понимания учения о человеке вообще, включая и учение о переходе от сущности к существованию. Выпадение человека из состояния спящей невинности и переход к самоактуализации и отчуждению ставит ту же самую антропологическую проблему, что и победа Христа над экзистенциальным отчуждением. Однако следует задаться вопросом о тех условиях, при которых искушение становится серьезным. Не является ли одним из этих условий актуальное желание обладать тем, что имеет силу искушать? Но если такое желание имеет место, то не предшествует ли отчуждение решению поддаться или не поддаться искушению? Нет никаких сомнений в том, что именно такова ситуация человека в условиях существования. С самого начала нашей жизни наши желания устремляются вперед, и возникают возможности. Эти возможности становятся искушениями в том случае, если запрет (как в повествовании об искушении Адама в раю) принуждает человека обдумывать свои поступки и принимать решения. В этом случае вопрос состоит в том, каким образом оценивать желание, будь то желание Адамом знания и силы (как в повествовании о рае) или желание Иисусом славы и силы (как в повествовании об искушении в пустыне). Ответ может быть дан в терминах нашего анализа вожделения. Различие между естественным самотрансцендированием, включающим желание воссоединения со всем, и тем извращенным вожделением, которое хочет не воссоединения с чем бы то ни было, но эксплуатации всего посредством силы и удовольствия, имеет решающее значение для оценки желания в состоянии искушения. Без желания нет искушения. Однако искушение - это такое желание, которое будет преобразовано в вожделение. Запрет устанавливает те условия, которые предотвратят переход от желания к вожделению. В истории об искушении Адама условия эти не даны. Не содержится указаний на то, что желание знания и силы оправдано в том случае, если оно не становится вожделением. Можно усмотреть это указание лишь в отношении к плодам древа жизни, вкушать которые Адаму было скачала разрешено, а потом запрещено. Адам не обретет вечности без Бога. Подобным же образом по аналогии можно

400

сказать, что без Бога Адам не обретет знания. Само по себе желание не несет в себе ничего дурного («дерево хорошо для пищи»), но поскольку условия законного исполнения желания не соблюдены, то акт поедания плодов становится актом вожделения. В рассказе об искушениях Иисуса условия законного исполнения его желаний по крайней мере указаны. Они даны в тех цитатах из Ветхого Завета, с помощью которых Иисус отвергает сатану. И здесь мы обнаруживаем точно такое же условие, которое появляется в повествовании о рае: без Бога нельзя обладать объектами оправданных желаний. Иисус мог бы ими обладать, но это означало бы, что он поступился своим мессианством.

Разграничение между желанием и вожделением является первым этапом разрешения проблемы, поставленной серьезностью искушений Христа.

На втором этапе мы должны иметь дело с вопросом о том, как вообще может существовать желание в состоянии неразорванного единства с Богом. Само слово «желание» является выражением неисполненности. Однако религиозная литература изобилует описаниями духовного опыта тех людей, которые пребывают в единстве с Богом и обретают совершенное исполнение. Если же, однако, человек в сущностном единстве с Богом (Адам) и человек в актуальном единстве с Богом в условиях существования (Христос) подвергаются искушениям на основании их желания конечного исполнения, то тогда желание и единство с Богом не могут противоречить друг другу (сюда может быть включено положение о том, что эрос и агапэ не могут противоречить друг другу). В позитивном выражении это означает, что жизнь в единстве с Богом, как и всякая жизнь, детерминирована полярностью динамики и формы и в этом своем качестве никогда не свободна от риска, подразумеваемого напряженностью между динамикой и формой. Единство с Богом не является отрицанием желания воссоединения конечного с конечным. Однако там, где есть единство с Богом, там конечное выступает объектом желания уже не наряду с этим единством, но в нем самом. То искушение, которое коренится в желании, состоит или в том, что конечного желают наряду с Богом, или в том, что желание становится вожделением. Именно поэтому объект желания становится серьезным искушением даже и для Христа.
Но мы должны сделать еще и третий шаг для того, чтобы ответить на вопросы, возникающие в связи с проблемой реальности искушений Христа. Соображения, подобные вышеизложенным, представляются подозрительными потому, что существует опасение, будто победа Иисуса над искушениями может быть представлена как нечто случайное. Если бы это было так, то спасение человечества зависело бы от случайного .решения отдельного человека. Однако такой аргумент не принимает во внимание полярное единство свободы и судьбы. Универсальность экзистенциального отчуждения и уникальность победы над отчуждением связаны как со свободой, так и с судьбой. Решение Христа не поддаваться искушениям является актом его конечной свободы и как таковое аналогично решению, которое принимает любой, кто также представляет собой конечную свободу, то есть любой человек. В качестве свободного решения оно является актом его всецелой личностности и центра его собственного «я». В то же время его решение (как и у всякого, кто являет собой конечную
14Зак. 3530
401

свободу) следует из его судьбы. Его свобода была включена в его судьбу. Свобода без судьбы — это чистая случайность, а судьба без свободы -чистая необходимость. Но человеческая свобода и, следовательно, свобода Иисусэ как Христа неотделима от судьбы, а потому не является ни случайностью, ни необходимостью.
Элемент судьбы в образе Христа воспринимается в Новом Завете со всей серьезностью. Его родословие и телесное существование являются в синоптических Евангелиях предметами размышления и исследования. Он не обособлен от других, но представляет собой центральное звено в цепи божественных откровений. Важность значения его матери не умаляется тем фактом, что она его не понимает. В библейских повествованиях упоминается о множестве таких факторов, которые помогают детерминировать судьбу человека. То, что происходит с Иисусом, всегда является как следствием его судьбы, так и актом его свободы. Во многих новозаветных ссылках на пророчества Ветхого Завета ясно выражен элемент судьбы. Явление Иисуса как Христа и его сопротивление попыткам лишить его характера Христа одновременно являются и актами самостоятельно принятого решения, и результатами божественной судьбы. За пределы этого единства мы выйти не можем - ни в случае Иисуса, ни в случае человека вообще.

При таком понимании мы отрицательно ответим на тревожный вопрос о том, является ли спасение человечества следствием случайного решения отдельного человека (свобода в смысле индетерминизма). Решения Иисуса, посредством которых он противился реальным искушениям, подчинены, как и всякие человеческие решения, направляющей созидательности Бога (провидению). А в случае с человеком направляющая со-зидательность Бога действует через свободу человека. Судьба человека детерминирована божественной созидательностью, хотя и посредством самоопределения человека, то есть посредством его конечной свободы. В этом отношении «история спасения» и «история Спасителя» предельно детерминированы точно так же, как и история вообще и как история каждого отдельного человека. Это относится и к тому состоянию отчуждения, в котором находится человечество. Никто не может серьезно защищать абсурдную идею о том, что универсальная причина человеческой бедственности была делом случая и зависела от ошибочного решения отдельного человека. Точно так же явление Христа является свободой и судьбой, но одновременно и детерминировано направляющей созидательностью Бога. В негативной и позитивной ситуации человечества нет недетерминированной случайности, но есть единство свободы и судьбы, которое подчинено направляющей созидательности Бога.

в) Признаки его конечности. — Серьезность искушения Христа основана на том факте, что он является конечной свободой. Удивительна та степень, до которой в библейском образе Иисуса как Христа подчеркивается его конечность. В качестве конечного бытия он подвержен случайности всего, что есть не само по себе, но «заброшено» в существование. Он должен умереть, и он испытывает тревогу перед лицом неизбежности своей смерти. Эта тревога описана евангелистами в высшей степени живо. Ее не уменьшает ни ожидание воскресения «через три дня», ни экстаз заместительного принесения себя в жертву, ни даже идеал геро-

402

изма таких мудрецов, как Сократ. Подобно всякому человеку, он ощущает угрозу победы небытия над бытием, как, например, в пределах отпущенного ему промежутка жизни. Как и все конечные существа, он ощущает, что ему нет на земле определенного места. С самого рождения он предстает в этом мире чуждым и бездомным. Он ощущает свою телесную, социальную и умственную уязвимость; он подчиняется желаниям; он изгнан своим народом. В отношении других людей его конечность проявляется в его покинутое™ - как по отношению к массам, так и по отношению к родным и ученикам. Он борется за то, чтобы они его поняли, однако при жизни это ему никогда не удается. Часто возникавшее у него стремление к одиночеству свидетельствует о том, что многие часы его повседневной жизни были наполнены разнообразными конечными заботами, вызванными его встречей с миром. В то же время его глубоко трогают невзгоды как всех людей, так и каждого из тех, кто к нему обращается. Он принимает их, несмотря на то что они же его отвергнут. Он опытно познает все те напряженности, которые возникают в результате от самосоотнесенности каждой конечной личности, и опытно понимает всю невозможность проникновения в центр другой личности.

В отношении реальности как таковой, включая вещи и личности, он подчинен неуверенности в суждениях, риску ошибиться, ограниченности сил и превратностям жизни. Четвертое Евангелие говорит о нем, что он есть истина, но это не означает того, что он обладает всеведением или абсолютной уверенностью. Он есть истина постольку, поскольку его бытие — Новое Бытие в нем - побеждает неистину экзистенциального отчуждения. Но быть истиной - это не то же самое, что знать истину обо всех конечных объектах и ситуациях. Конечность подразумевает открытость заблуждению, а заблуждение неотделимо от соучастия Христа в экзистенциальной бедственности человека. Заблуждение очевидным

образом проявляется в его архаичном представлении об универсуме, в его суждениях о людях, в его интерпретации исторического момента, в его эсхатологическом воображении. И наконец, если мы обратим внимание на его отношение к самому себе, то мы снова можем повторить то, что уже было сказано по поводу серьезности его искушений. Они предполагают хотение и желание. Мы можем сослаться и на его сомнение по поводу его служения, и на ту его нерешительность, с которой он принимал мессианское звание, и, самое главное, на ощущение того, что он оставлен Богом, потому что Бог вопреки ожиданиям не вмешался и не избавил его от Креста.

Все вышеперечисленное относится к описанию конечности Иисуса как Христа и занимает свое место в его совокупном образе. Это — один элемент наряду с другими; однако ему необходимо уделить особое внимание, чтобы опровергнуть тех, кто приписывает ему сокрытое всемогущество, всеведение, вездесущие и вечность. Однако все это сводит на нет всю серьезность его конечности, а с ней — и реальность его соучастия в существовании.

г) Его соучастие в трагическом элементе существования. — Всякая встреча с реальностью (будь то с ситуациями, группами или индивидами) обременена практической и теоретической неопределенностью. Неопределенность эта порождена не только конечностью индивида, но еще

403

и амбивалентностью того, что встречает личность. Жизнь отмечена амбивалентностью, и одной из ее амбивалентностей является амбивалентность величия и трагедии (об этом речь пойдет в III томе). В связи с этим возникает вопрос о том, каким образом носитель Нового Бытия вовлечен в трагический элемент жизни. Каково его отношение к амбивалентности трагической вины? Каково его отношение к трагическим последствиям своего бытия (включая его действия и решения) для тех, кто с ним, или для тех, кто против него, а также для тех, кто ни за него, ни против?

Первым и исторически наиболее важным примером в этой сфере является конфликт Иисуса с вождями его народа. Общепринятая христианская точка зрения состоит в том, что их враждебность по отношению к нему неамбивалентно является их религиозной и нравственной виной. Они приняли решение выступить против него, хотя они могли бы и решиться выступить за него. Однако проблема состоит именно в этом «могли бы». Это устраняет тот трагический элемент, который универсально принадлежит существованию. Это выводит вождей еврейского народа из контекста человечества и делает их представителями неамбивалентного зла. Однако не существует ничего неамбивалентно злого. Это признает и Иисус, когда он ссылается на традиции и когда утверждает, что принадлежит к «дому Израилеву». Павел, даже и постоянно преследуемый евреями, свидетельствует об их ревности в исполнении закона Бога. Фарисеи были благочестивыми людьми своего времени; они представляли собой закон Бога - то предварительное откровение, без которого не могло бы наступить откровения окончательного. Если христиане отрицают трагический элемент во встрече между Иисусом и евреями (и, аналогично, между Павлом и евреями), то они виновны в глубочайшей несправедливости. Эта несправедливость способствовала раннему возникновению того христианского антииудаизма, который является одним из постоянных источников современного антисемитизма. Достойно сожаления, что даже и теперь христианское воспитание во многих его вариантах несет вольную или невольную ответственность за существование этого рода антиеврейских настроений. Такое положение вещей может измениться только в том случае, если мы честно признаем, что конфликт между Иисусом и его противниками был конфликтом трагическим. А это значит, что Иисус был вовлечен в трагический элемент вины в той мере, в какой он сделал своих противников неотвратимо виновными. Этот элемент вины не затрагивал его личностного отношения к

Богу. Он не вызывал отчуждения. Он не расколол его личностного центра. Однако он является выражением его соучастия как в экзистенциальном отчуждении, так и в его импликации, то есть в амбивалентности созидания и разрушения. Когда Кьеркегор поставил под вопрос право какого угодно человека дать себя убить за истину, это явилось глубоким проникновением в трагический элемент вины. Ибо тот, кто это делает, должен знать, что он становится трагически ответственным за вину тех, кто его убивает.
Начиная со времен Нового Завета задавалось множество затруднительных вопросов по поводу отношений Иисуса и Иуды. На одну из проблем рассказов о предательстве Иуды указал сам Иисус. С одной стороны, он утверждает провиденциальную необходимость (необходимость исполнить пророчества) поступка Иуды, но, с другой - он же подчерки-
404

вает безмерность личностной вины Иуды. Трагический и нравственный элементы вины Иуды утверждаются в равной степени. Но помимо этого более универсального трагического элемента в вине Иуды есть еще и элемент особый. Предательство предполагает, что Иуда принадлежал к тесной группе учеников. Но этого не могло бы случиться без воли Иисуса. Имплицитно мы уже ссылались на этот момент тогда, когда говорили о тех ошибках в суждении, которые неотделимы от конечного существования. Эксплицитно же мы должны сказать, что в том виде, в каком этот рассказ запечатлен евангелистами (а это единственный вопрос, который мы здесь обсуждаем), он свидетельствует: невинный становится трагически виновным по отношению к тому самому человеку, кто способствует его собственной смерти. Не стоило бы пытаться отмахнуться от этого вывода, если мы всерьез принимаем соучастие в амбивалентностях жизни со стороны того, кто является носителем Нового Бытия. Если бы во Иисусе как во Христе видели Бога, ходящего по земле, то он не был бы конечным существом и не был бы вовлечен в трагедию. Его суждения носили бы предельный характер, а это означает, что они были бы суждениями неамбивалентными. Однако в соответствии с библейской символикой это относится к его «второму пришествию» и поэтому связано с преображением реальности как целого. Христос, каким он изображен в Библии, берет на себя последствия своей трагической вовлеченности в существование. Новое Бытие в нем имеет вечную значимость также и для тех, кто причинил ему смерть, включая и Иуду.
д) Его неизменное единство с Богом. - Преодоление экзистенциального отчуждения в том Новом Бытии, каким является бытие Христа, не упраздняет конечности и тревоги, амбивалентности и трагедии. Это значит, что для такого преодоления характерно включение негативностей существования в ненарушенное единство с Богом. Тревога перед лицом неизбежной смерти не упразднена; она включена в соучастие в «воле Божи-ей», то есть в его направляющей созидательности. Бездомность и незащищенность Иисуса относительно его физического, социального и умственного положения не только не убывали, но скорее усиливались вплоть до последнего момента его жизни. И все же они приняты в силу соучастия в том «трансцендентном месте», которое актуально является не местом, но вечным основанием всякого места и всякого момента времени. Покинутость Иисуса и его тщетные попытки быть принятым теми, к кому он пришел, не оборачиваются мгновенным и окончательным успехом; они включены в божественное приятие того, что отвергает Бога, в вертикальную линию той объединяющей любви, которая действенна там, где перерезана горизонтальная линия, ведущая от одного существа к другому. Вне его единства с Богом он обладает единством с теми, кто отделен от него и друг от друга из-за конечной самосоотнесенности и экзистенциальной самоизоляции. Как заблуждения, так и сомнение в равной степени не упразднены, но включены в соучастие в божественной жизни, а тем самым опосредованно включены и в божественное всеведение. И заблуждение, и истина включены в трансцендентную истину. Поэтому в образе Иисуса как Христа мы не находим никаких

симптомов подавления сомнения. Те, кто не способен возвысить свои сомнения до той истины, которая трансцендирует всякую конечную истину, должны по-
405

давить их. Невольно они становятся фанатиками. Но в библейском образе Иисуса нет никаких следов фанатизма. Иисус не притязает на абсолютную уверенность в окончательной убежденности. Он отвергает фанатизм своих учеников по отношению к тем, кто за ним не следует. В силу той уверенности, которая трансцендирует и уверенность, и неуверенность в вопросах как религии, так и секулярной жизни, он принимает уверенность как элемент конечности. Это относится и к сомнению по поводу его собственного дела — того сомнения, которое с особенной силой прорывается на Кресте, но все-таки не разрушает его единства с Богом.

Именно таков образ Нового Бытия во Иисусе как во Христе. Это не образ богочеловеческого автомата, не подверженного серьезным искушениям, не вовлеченного ни в реальную борьбу, ни в трагические амбивалентности жизни. Нет, это образ той личностной жизни, которая испытывает на себе все последствия экзистенциального отчуждения, но в которой отчуждение преодолено в себе и сохраняется нерушимое единство с Богом. В это единство он принимает все негативности существования, при этом их не упраздняя. Это совершается посредством ихтранс-цендирования в силу этого единства. Таково Новое Бытие, каким оно предстает в библейском образе Иисуса как Христа.

5. Историческое измерение Нового Бытия

Не существует личностной жизни без встречи с другими личностями внутри сообщества, и не существует сообщества без исторического измерения прошлого и будущего. Об этом отчетливо свидетельствует библейский образ Иисуса как Христа. Хотя его личностная жизнь и считается тем критерием, посредством которого судят о прошлом и будущем, однако это не изолированная жизнь, а то Новое Бытие, которое является качеством его собственного бытия, его бытием не ограничено. Оно относится и к тому сообществу, из которого он выходит, и к подготовительным проявлениям Нового Бытия в нем; это относится и к тому обществу, которое он создает, и к воспринимаемым в этом сообществе проявлениям Нового Бытия. Новый Завет со всей серьезностью относится к происхождению Иисуса от носителей подготовительного откровения. Сомнительные и противоречивые — если взглянуть на них с иной точки зрения — перечни предков Иисуса обладают той же символической ценностью, какой обладает, например, символ «Сын Давидов» (см. выше) и интерес к образу его матери. Все они — символы исторического измерения прошлого. В выборе Двенадцати Апостолов прошлое двенадцати колен Израилевых символически связано с будущим церкви. А без принятия Иисуса как Христа церковью он не мог бы стать Христом, потому что он никому бы не принес Новое Бытие. Если, создавая его образ, синоптики выражают особый интерес к прошлому, то в четвертом Евангелии выражен преимущественный интерес к будущему. Как бы то ни было, но библейский образ не несет ответственности за ту теологию, которая во имя «уникальности» Иисуса как Христа отсекает его от всего, что было до 1-го года и после года 30-го. В таком случае непрерывность божественного самопроявления в истории отрицается не только для дохристианс-
406

кого прошлого, но и для христианского настоящего и будущего. А это приведет к тому, что современный христианин лишится прямой связи с Новым Бытием во Христе. Его вынуждают перепрыгнуть через два тысячелетия к «1-30-му» годам и подчинить себя тому событию, на котором основано христианство. Но такой прыжок— иллюзия, поскольку сам факт того, что человек является христианином и называет Иисуса Христом, основан на непрерывности той

силы Нового Бытия, которая действует в истории. Никакие антикатолические предубеждения не должны мешать протестантским теологам признать этот факт.
Хотя Новое Бытие и является в личностной жизни, в сообществе Нового Бытия оно обладает пространственной широтой, а в истории Нового Бытия - временным измерением. Явление Христа в отдельной личности предполагает наличие как того сообщества, из которого она выходит, так и того сообщества, которое она создает. Безусловно, критерием обоих сообществ является образ Иисуса как Христа, хотя без них критерий этот никогда бы не мог появиться.
6. Противоборствующие элементы в образе Иисуса как Христа
В предыдущих разделах мы говорили об образе Иисуса как Христа, пренебрегая различиями и противоречиями библейского образа. Теперь же нам предстоит поставить вопрос о том, существует ли этот единый образ в Новом Завете фактически или же противоборствующие воззрения разных новозаветных авторов делают создание такого образа невозможным. Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо дать ему сначала исторический, а потом и систематический ответ. Исторический ответ был уже отчасти дан тогда, когда раньше мы выдвинули положение о том, что все части Нового Завета согласуются между собой в утверждении, что Иисус есть Христос. Это по необходимости так, поскольку Новый Завет — книга того сообщества, основанием которого является принятие Иисуса как Христа. Однако данное положение не содержит в себе полного ответа на этот вопрос, поскольку имеются различные и даже в какой-то степени противоположные способы интерпретации того утверждения, что Иисус есть Христос. Можно сделать акцент на соучастии в Новом Бытии в условиях существования или на победе Нового Бытия над условиями существования. Очевидно, что первое положение было акцентировано синоптиками, а второе — Иоанном. Вопрос тут заключается не в том, можно ли создать гармонический исторический образ путем сочетания обоих изображений. Исторические исследователи почти единодушно дали на этот вопрос отрицательный ответ. Вопрос, однако, состоит в том, могут ли эти контрасты после их осознания верующим воспрепятствовать восприятию библейского образа Иисуса как носителя Нового Бытия. В этом случае контраста между синоптическим акцентом на соучастии Иисуса в негативностях существования и Иоан-новым акцентом на победе Христа над этими негативностями можно сказать (хотя все еще в описательных терминах), что различие не ведет к исключению контрастирующего элемента. Есть свидетельства и символы славы Иисуса как Христа у синоптиков, и есть свидетельства и
407

символы страданий Иисуса как Христа у Иоанна. И тем не менее систематический вопрос все равно неизбежен.
То же самое можно сказать и о том контрасте, который во многом совпадает с контрастом между общим настроем синоптиков и у Иоанна, то есть с контрастом между представленными у синоптиков речениями Иисуса, центрированными вокруг темы Царства, и христоцентрирован-ной природой речений у Иоанна. То самосознание, которое выражено в этих свидетельствах двух родов, кажется абсолютно противоположным. И здесь тоже можно дать предварительный описательный ответ. Нельзя сказать, чтобы синоптики никак не выражали мессианское самосознание Иисуса. Самое главное, что они не приводят ни одного слова Иисуса, которым он бы отождествлял себя с отчуждением человечества. Иисус погружается в отчуждение и берет на себя всего его трагические и саморазрушительные последствия, но он себя с ним не отождествляет. Разумеется, синоптический Иисус не мог бы говорить о себе так же прямо и открыто, как это делает Христос Евангелия от Иоанна. Однако для того, чья общность с Богом не нарушена, характерно, что он ощущает дистанцию

между собой и теми другими, к которым это не относится. И все-таки контраст между этими двумя типами речений столь велик, что он создает систематическую проблему.
Третья проблема появляется как у синоптиков, так и у Иоанна. Речь идет о том, каким именно образом Иисус помещает себя в эсхатологические рамки. И в этом пункте имеются различия на последовательных уровнях — различия, характерные как для традиции синоптиков, так и для Четвертого Евангелия. У синоптиков Иисус иногда выступает всего-навсего в качестве пророка, возвещающего о грядущем царстве, а иногда в качестве центральной фигуры эсхатологической драмы. Он должен умереть за грехи людей и воскреснуть; он исполняет эсхатологические пророчества Ветхого Завета; он вернется на облаках небесных и будет судить мир; он будет вкушать эсхатологическую пищу вместе со своими учениками25'. У Иоанна он порой повторяет эти эсхатологические постулаты, а порой преобразует их в положения о тех эсхатологических процессах, которые должны произойти в его присутствии, когда он будет осуждать одних и спасать других. Опять-таки необходимо сказать, что ни у Иоанна, ни у синоптиков эти контрасты не исключительны, однако они достаточно сильны для того, чтобы требовать систематического рассмотрения. Тот удивительный факт, что на протяжении веков эти контрасты не ощущались, объясняется в основном преобладающим влиянием образа Христа четвертого Евангелия в сочетании со криптомонофизитской тенденцией церкви. Для Лютера Евангелие от Иоанна все еще остается «главным», несмотря на то что сам Лютер подчеркивает умаленность Христа. Подобно большинству других христиан, он читал слова Иисуса Христа у синоптиков так, как если бы они были словами Христа Иисуса в Евангелии от Иоанна, несмотря на их несовместимость в букве. Этой ситуации больше не существует: теперь многие христиане эти различия видят, и нельзя требовать, чтобы они закрыли на них глаза.
Ответ заключается в том, что необходимо проводить различие между тем символическим обрамлением, в котором явлен образ Иисуса как
408

Христа, и той субстанцией, в которой присутствует сила Нового Бытия. Мы перечислили и обсудили те различные символы, в которых был интерпретирован факт «Иисус» (Одним из этих символов является «Христос»). Эти интерпретации не являются добавлениями к тому, что в ином отношении было бы законченным образом; они являются тем имеющим решающее значение обрамлением, в котором этот образ представлен. Например, символ «Сына Человеческого» согласуется с эсхатологическим обрамлением, символ «Мессии» согласуется с теми эпизодами, в которых рассказывается о деятельности Иисуса как целителя и проповедника;
символ «Сын Божий» и концептуальный символ «Логос» («Слово») согласуются со стилем речи и действия Евангелия от Иоанна. Однако во всех этих случаях суть остается незатронутой. Она трехцветно просвечивает как сила Нового Бытия: во-первых, и самым решающим образом, — как неразрывное единство центра его бытия с Богом; во-вторых, — как безмятежность и величие того, кто сохраняет это единство вопреки всем тем нападениям, которые исходят от отчужденного существования; и, в-третьих, — как та самоотверженная любовь, которая представляет и актуализирует божественную любовь, тем, что принимает на себя экзистенциальное саморазрушение. В Евангелиях (или на этот предмет в Посланиях) нет такого эпизода, в котором устранялась бы сила этого трисоставного проявления Нового Бытия в библейском образе Иисуса как Христа.
В. Оценка христологического догмата
1. Природа и функция христологического догмата
Христологическая проблема возникла тогда, когда начались искания Нового Бытия, то есть тогда, когда люди осознали свою экзистенциальную бедственность и начали вопрошать,

можно ли преодолеть свою бедственность установлением нового порядка реальности. В предварительном виде Христологическая проблема появилась в пророческих и апокалиптических ожиданиях, связанных с Мессией или Сыном Человеческим. Основания для сформулированной христологии создавались посредством того способа, которым авторы Нового Завета применяли символы к Иисусу, которого они называли «Христом». Эти символы мы уже перечисляли при обсуждении исторических исследований библейской литературы. Эти символы (Сын Человеческий, Сын Божий, Христос, Логос) мы обсудили в четыре этапа, последним из которых было буква-листское искажение этих символов. Эта опасность (а она в христианстве присутствует всегда) была одной из причин того, почему ранняя церковь стала интерпретировать христологические символы в концептуальных терминах, ставших доступными через греческую философию. Лучше других для этой цели подходил символ Логоса, который по самой своей природе является символом концептуальным, имеющим как религиозные, так и философские корни. Вследствие этого христология ранней церкви стала христологией Логоса. Было бы нечестно критиковать Отцов церк-
409

ви за то, что они пользовались понятиями греческой философии. Просто не существовало других доступных концептуальных выражений для выражения когнитивной встречи человека с его миром. Вопрос о том, были ли эти понятия адекватны для интерпретации христианской Вести, остается вечным вопросом теологии. Но было бы ошибочно априорно отвергать те греческие концепты, которые использовались ранней церковью: выбора у нее не было. Центром догматической деятельности ранней церкви было создание христологического догмата. Все прочие вероучительные положения (прежде всего те, которые имеют отношение к Богу и человеку. Духу и Троице) либо обеспечили предпосылки для создания христологического догмата, либо стали его следствиями. Крещальное исповедание Иисуса Христом26'является тем текстом, по отношению к которому христологи-ческий догмат является комментарием. Основные нападки на христианский догмат имплицитно или эксплицитно делаются на христологичес-ком уровне. Некоторые из них направлены против его сущности, то есть против крещального исповедания, а некоторые — против его формы (как, например, против использования греческих концептов). Чтобы судить о догмате правильно (включая и правильную оценку нападок на него), необходимо понимать его природу и значение.

Однако некоторых критических замечаний по поводу христологического догмата и догмата как такового даже и не возникло бы, если бы осознавалось, что догматы возникают не по так называемым «спекулятивным» причинам. Хотя когнитивный эрос и не исключен из процесса образования догматов, однако догматы, как говорил Лютер, являются теми «охранительными» учениями, которые призваны сохранять субстанцию христианской Вести, защищая ее от искажений, исходящих как извне, так и изнутри церкви. Если это будет уяснено и если использование догмата в политических целях будет признаваться демоническим искажением его изначального смысла, то тогда, не боясь авторитарных последствий, можно будет наделить позитивным смыслом и догмат вообще, и христологический догмат в частности. Но тогда стоило бы задать еще два достаточно различных вопроса. Во-первых, это вопрос о том, до какой степени догмату удалось заново утвердить подлинный смысл христианской Вести и защитить ее от угрозы актуальных искажений. И, во-вторых, это вопрос о том, до какой степени успешной оказалась концептуализация тех символов, которые выражают христианскую Весть. Если на первый вопрос можно ответить совершенно позитивно, то на второй - совершенно негативно. Христологический догмат спас церковь, но спас он ее весьма неадекватными средствами.

Неадекватность этих средств отчасти объясняется неадекватностью всякого человеческого концепта для выражения вести о Новом Бытии во Иисусе как во Христе. Отчасти же это объясняется особой неадекватностью греческих концептов, которые, несмотря на свое универсальное значение, все-таки зависят от той конкретной религии, которая определяется такими божественными персонажами, как Аполлон и Дионис. Такого рода критика весьма отлична от той, к которой прибегали Адольф Гарнак, его предшественники и его последователи: они утверждали, что использование ранней церковью греческих концептов неиз-
410

бежно вело к интеллектуализации Евангелия. В основе этого утверждения лежало предположение о том, что греческая философия как классического, так и эллинистического периодов была по своей природе ин-теллектуалистической. Однако по отношению к обоим этим периодам предположение это ошибочно. В архаическую и классическую эпохи греческая философия была делом экзистенциальной важности - как в случае трагедии, так и в мистериальных культах). Философия страстно (хотя и когнитивными средствами) искала то, что не подвержено никаким изменениям, и выражала это в теоретических, моральных и религиозных терминах. Ни Сократа, ни Зенона, ни стоиков, ни Плотина, ни неоплатоников нельзя назвать интеллектуалистами, а в эллинистический период термин «интеллектуалистский» звучал почти абсурдно. Философские школы даже и поздней античности были организованы как культовые сообщества, где термин «догмат» был тождествен их базисным воззрениям, причем утверждалось, что авторитет их основателей был делом божественного вдохновения, а от членов этих школ требовалось принимать их базисные учения.

Использование греческих концептов не означает интеллектуализацию христианской Вести. Точнее было бы утверждать, что это означает эллинизацию христианской Вести. Можно с уверенностью сказать, что христологический догмат носит эллинистический характер. Однако это было неизбежно для церкви, занимавшейся в эллинистическом мире активной миссионерской деятельностью. Церковь, чтобы ее воспринимали, должна была использовать все те формы жизни и мышления, которые были созданы различными источниками эллинизма и которые к концу античной эпохи слились воедино. Три из них имели для христианской церкви чрезвычайное значение: это мистериальные культы, философские школы и Римское государство. Христианство адаптировалось ко всем ним. Оно стало и мистериальным культом, и философской школой, и юридической системой. Но при этом оно не перестало быть собранием, основанным на вести о том, что Иисус есть Христос. Оно осталось церковью в эллинистических формах жизни и мышления. Оно не отождествило себя ни с одной из этих форм, но их преобразовало и даже сохранило критичность по отношению к их преобразованию. Несмотря на длительные периоды традиционализма, церковь была порой способна возвыситься до самокритики и пересмотра усвоенных ею форм.

Христологический догмат использует те греческие концепты, которые в эллинистический период уже претерпели эллинизирующее преобразование (как это произошло, например, с концептом Логоса). Этот процесс продолжался, сопровождаясь еще и христианизацией концептов. Но даже и в этой форме концепты (как, в сфере практической, институты) ставили перед христианской теологией вечную проблему. Например, при обсуждении христологического догмата с необходимостью встают следующие вопросы: «Исполнили ли вероучительные положения то назначение, которое, как предполагалось, они должны были исполнить, то есть подтвердили ли они весть об Иисусе как о Христе и защитили ли они ее от актуальных искажений, обеспечив концептуально ясное выражение смысла Вести?» В этом

отношении вероучительное положение может оказаться несостоятельным двумя возможными образами, оказавшись
411

несостоятельным как по сути, так и в своей концептуальной форме. Примером несостоятельности первого рода являются полумонофизитские изменения в символе веры Халкидонского собора начиная с середины VI века. В этом случае причиной искажения изначальной Вести было не использование греческих философских концептов, но то влияние, которое оказало на Соборы мощное течение магически-суеверного благочестия. Примером неадекватности концептуальной формы может служить сама формулировка Халкидонского символа веры. По своему намерению и замыслу она оставалась верна подлинному смыслу христианской Вести. Она спасла христианство от полного упразднения образа Иисуса как Христа в той мере, в какой это имело отношение к соучастию в Новом Бытии в состоянии отчуждения. Но это было осуществлено посредством аккумулирования мощных парадоксов (а в используемых концептуальных рамках иначе и быть не могло). Халкидо некий символ был неспособен предложить конструктивную интерпретацию, хотя именно по этой причине изначально и вводились философские концепты. Теологии незачем проклинать необходимые ей концептуальные средства в том случае, когда причиной неудачи является искажение благочестия. Незачем ей и приписывать неадекватность концептуальных средств религиозной слабости. Не должна она и пытаться избавиться от всех философских концептов, потому что актуально это означало бы избавление от самой себя! Теология должна быть свободна от тех концептов, которыми она пользуется, но она должна быть свободна и для этих концептов! Она должна быть свободна от смешения своей концептуальной формы со своей субстанцией, но она должна быть свободна и для выражения этой субстанции с помощью любого средства, которое окажется более адекватным, чем те, которые уже даны церковной традицией.

2. Опасности и решения в развитии христологического догмата

Двумя опасностями, которые грозят всякому христологическому мышлению, являются непосредственные следствия утверждения о том, что Иисус есть Христос. Попытка истолковать это утверждение концептуально может привести либо к актуальному отрицанию того, что Иисусу как Христу присущ характер Христа, либо к актуальному отрицанию того, что Иисусу как Христу присущ характер Иисуса. Христология всегда должна идти по краю между этими двумя пропастями и она должна знать, что ее успех никогда не будет полным в той мере, в какой она затрагивает божественную тайну, которая остается тайной даже и в ее проявлении.

В традиционных терминах эта проблема обсуждалась как отношение между божественной и человеческой «природами» во Иисусе. Всякое умаление человеческой природы лишило бы Христа его всецелого соучастия в условиях существования. А всякое умаление божественной природы лишило бы Христа его всецелой победы над экзистенциальным отчуждением. В обоих случаях он не мог бы создать Новое Бытие. Его бытие было бы меньшим, чем Новое Бытие. Таким образом, проблема заключалась в том, каким именно образом представить себе единство природы полностью человеческой с природой полностью божественной. Эта про-
412

блема никогда не разрешалась адекватно даже и в границах человеческих возможностей. Учение о двух природах во Христе ставит верный вопрос, но пользуется неверными концептуальными средствами. Основная неадекватность заключена в самом термине «природа». В применении к человеку он амбивалентен, в применении к Богу - неверен. Этим-то и объясняется неизбежность окончательного неуспеха Соборов (таких, например, как

Никейский и Халкидонский) несмотря на их субстанциальную истинность и их историческую значимость.
Решение Никейского собора, защищавшееся Афанасием27' как дело жизни и смерти церкви, сделало недопустимым отрицание божественной силы Христа в откровении и спасении. Если говорить в терминах полемики Никейского собора, то сила Христа - это сила божественного Логоса, начала божественного самопроявления. Это приводит к вопросу о том, равен ли в своей божественной силе Логос Отцу, или же он меньше него. Если утверждается первое, то различие между Отцом и Сыном как бы исчезает, как в ереси савеллиан. Если же утверждается второе, то Логос, даже если и называть его величайшим из всех творений, все-таки остается сотворенным и потому неспособным спасать творение, как это представлено в ереси арианЗ28'. Только тот Бог, который является Богом реально, и может творить Новое бытие, но никак не полубог. И эту идею должен был выразить, как предполагалось, термин homo-ousios, то есть «равносущный». Однако в этом случае у полуариан возникал вопрос о том, каким образом может существовать различие между Отцом и Сыном и не может ли тогда образ Иисуса истории стать совершенно непонятным. Афанасию и наиболее близким его последователям (таким, например, как Марцеллу29') отвечать на такого рода вопросы было нелегко.
Никейская формула символа веры30' зачастую считалась фундаментальным триадологическим положением церкви. Ее отличали от хрис-тологических решений V века, однако это вводит в заблуждение. Учение о Троице независимо укоренено во встрече с Богом во всех его проявлениях. Мы пытались показать, что идея «Бога живого» требует провести различие между элементом «бездны» божественного, элементом формы и их духовным единством. Этим и объясняется то многообразие форм, в которых тринитарный символизм проявляется в истории религии. Христианское учение о Троице систематизирует идею и добавляет решающий элемент отношения Христа к Логосу. Именно последний пункт и привел к систематически развитому догмату о Троице. Решение Никейского собора является решением христологическим, хотя оно решающим образом и способствовало созданию догмата о Троице. Точно так же переформулированная и расширенная в Константинополе (381 г.) никейская формулировка представляла собой христоло-гическое положение, хотя оно и прибавило божественность Святого Духа к божественности Логоса. Если бытие Иисуса как Христа есть Новое Бытие, то тогда человеческий дух человека Иисуса не может сделать его Христом; это должен быть божественный Дух, который, как и Логос, не может быть ниже Бога. И хотя окончательному обсуждению учения о Троице должно предшествовать развитие идеи Духа (часть IV), однако уже здесь можно сказать, что тринитарные символы станут пустыми, если отделить их от двух данных в опыте основ этих символов -
413

от опыта Бога живого и от опыта Нового Бытия во Христе. Как Августин, так и Лютер ощущали это. Августин обнаружил, что различие между тремя лицами (а не личностями) Троицы не имеет никакого содержания и используется «не для того, чтобы сказать нечто, но для того, чтобы не оставаться в молчании». И впрямь, такие термины, как «нерожденный», «предвечно рожденный», «происходящий от Отца», даже если и понимать их как символы (каковыми они, разумеется, и являются), не говорят ничего .такого, что могло бы иметь смысл для символического воображения. Лютер обнаружил, что такое слово, как «Троица», кажется странным и нелепым, но что здесь, как и в других случаях, лучшего слова нет. Поскольку он знал о двух экзистенциальных корнях тринитарной идеи, он и отверг такую теологию, которая делает тринитарную диалектику игрой с бессмысленными числовыми комбинациями. Догмат Троицы является вспомогательной частью христологического догмата, а решение Никейского собора избавило христианство от отката к культу полубогов.

Оно отвергло такие интерпретации Иисуса как Христа, которые лишили бы его силы творить Новое Бытие.
Решение Никейского собора о том, что в человеке Иисусе из Назарета присутствует сам Бог, а не полубог, не упразднило возможности утраты Иисусом как Христом характера Иисуса, или, если говорить в терминах традиционной теологии, не упразднило возможности отрицания его всецело человеческой природы. И опасность эта, как мы уже несколько раз указывали, была вполне реальной. Народное и монашеское благочестие было не удовлетворено вестью о вечном единстве Бога и человека, явившегося в условиях отчуждения. Это благочестие хотело «большего». Оно жаждало видеть Бога, ходящего по земле, соучаствующего в истории, но не вовлеченного ни в конфликты существования, ни амбивалентности жизни. Народное благочестие желало не парадокса, но «чуда». Оно хотело такого события, которое было бы аналогично всем другим событиям во времени и в пространстве, «объективного» события, происходящего в сверхъестественном смысле. Однако такого рода благочестие открывало пути для всевозможных суеверий. Христианство оказалось в опасности: его грозила поглотить волна той «вторичной религии», теологическое оправдание которой предлагало монофизитство. Эта опасность вскоре стала реальной в таких странах, как Египет, который отчасти именно поэтому стал легкой добычей для иконоборческого ислама. Эту опасность можно было бы куда легче преодолеть, если бы не та поддержка, которую подобное народное благочестие получило в стремительно развивающихся аскетически-монашеских движениях с их прямым влиянием на решения Соборов. Враждебность монахов ко всему «естественному» (причем не только в его экзистенциальном искажении, но даже в его эссенциальной благости) делала их фанатичными врагами той теологии, которая акцентировала всецелое соучастие Христа в экзистенциальной бедственности человека. В лице архиепископа Кирилла Александрийского31" объединенное народное и монашеское благочестие обрело теологически осторожного и политически искусного защитника. Моно-физитская тенденция в ее софистической форме возобладала бы во всей церкви, если бы ей не противостояла одержавшая частичную победу оппозиция.
414

Оппозицию составляли теологи, которые серьезно восприняли соучастие Иисуса в экзистенциальной бедственности человека. Составляли ее и такие церковные лидеры, как папа римский Лев32', который в соответствии с его западной традицией подчеркивал исторически-динамический характер Нового Бытия во Христе и выступал против распространенного на Востоке представления о его статически-иерархическом характере. Эта оппозиция в основном одержала победу на Халкидонском соборе - вопреки всем недостаткам халкидонской формулировки. Эта победа воспрепятствовала тому, чтобы Христос был лишен своего характера как Иисуса, хотя впоследствии на Востоке (в Константинополе) имели место успешные попытки пересмотреть решения Халкидонского собора в соответствии с позицией Кирилла. Однако авторитет Халкидона был слишком прочным, а дух Халкидона слишком соответствовал основным тенденциям западного благочестия (включая и более позднее протестантское благочестие), что его невозможно было одолеть.
В двух принятых ранней церковью величайших решениях в событии Иисуса как Христа были сохранены как характер Христа, так и характер Иисуса. И произошло это вопреки использованию чрезвычайно неадекватных средств. Именно такое суждение о христологической деятельности церкви и лежит в основе данного изложения христологической проблематики.
3. Христологическая задача настоящей теологии

Общие следствия, которые должны быть выведены из приведенных выше суждений, вполне ясны, но нуждаются в конкретной разработке. Протестантская теология должна принять «католическую» традицию в той мере, в какой она основывает себя на субстанции двух великих решений ранней церкви (решений Никеи и Халкидона). Протестантская теология должна стараться найти те новые формы, в которых может быть выражена Христологическая субстанция прошлого. В предшествующих христологи-ческих разделах нашей работы содержалась попытка сделать это. В них подразумевается критическое отношение как к ортодоксальной, так и к либеральной христологиям протестантской теологии последних веков. Развитие протестантской ортодоксии как в классический период, так и в более позднее время, когда ее положения формулировались заново, продемонстрировало невозможность дать удобопонимаемое решение христологической проблемы в понятиях классической терминологии. Заслуга теологического либерализма заключалась в том, что посредством историко-критических исследований (таких, например, как «История догмата» Гарнака) он показал, что все попытки разрешить христологи-ческую проблему в терминах теории двух природ неизбежно приводят к противоречиям и нелепостям. Однако сам по себе либерализм не внес сколько-нибудь значительного вклада в христологию с точки зрения систематической терминологии. Если говорят, что «Иисуса нет в Евангелии, которое провозгласил Иисус», то тем самым из события «Иисус Христос» исключается характер Христа. Даже такие историки, как Альберт Швейцер, который подчеркивал эсхатологический характер Вести Иисуса и его
415

самоинтерпретацию как центральной фигуры эсхатологии, не пользовались этим элементом в своих христологиях. Они его отсекли, считая совокупностью чуждого Евангелию воображения и делом апокалиптического экстаза. Присущий этому событию характер Христа был включен в характер Иисуса. И все-таки было бы нечестно отождествлять либеральную теологию с арианством. Представленный ею образ Христа — это не образ полубога. Скорее это образ того человека, в котором уникально проявил себя Бог. Однако это не образ того человека, бытие которого было Новым Бытием и который был способен преодолеть экзистенциальное отчуждение. Ни ортодоксальные, ни либеральные методы протестантской теологии не адекватны той христологической задаче, которую теперь должна выполнить протестантская церковь.

Ранняя церковь прекрасно осознавала, что христология является экзистенциально необходимым, хотя теоретически и неинтересным делом церкви. А если так, то ее предельным критерием является само по себе экзистенциальное. Христология «сотериологична», то есть детерминирована вопросом спасения. Чем более величественно то, что мы говорим о Христе, тем более величественно будет и то спасение, которое мы можем от него ожидать. Эти слова раннехристианского апологета остаются действительными для всякого проявления христологической мысли. Конечно, различия возникнут в том случае, если мы попытаемся дать определение тому, что означает «величественное» в отношении ко Христу. Для монофизитского мышления в его нюансах (начиная от времен ранней церкви и до наших дней) величественное о Христе говорится в том случае, если его «малость», то есть его соучастие в конечности и трагедии, поглощается его величием, то есть его силой преодолевать экзистенциальное отчуждение. Именно этот акцент на «божественной природе» и был назван «высокой» христологией. Однако какими бы «высокими» ни были те божественные свойства, которые в огромном множестве приписываются Христу, в результате мы получаем такую христологию, ценность которой очень невелика потому, что во имя сверхъестественного чуда она устраняет парадокс. А спасение может исходить лишь от того, кто в полной мере соучаствовал в экзистенциальной бедственности человека, а вовсе не от того Бога, который ходил по земле и был во всех отношениях «неравен нам».

Протестантский принцип, согласно которому Бог так же близок к наинизшему, как и к наивысшему, и согласно которому спасение не является перенесением человека из материального в так называемый духовный мир, требует той «низкой христологии», которая актуально является подлинно высокой христологией. С точки зрения именно этого критерия и стоило бы судить предпринимавшуюся ранее христоло-гическую попытку.
Мы уже ссылались на то понятие природы, которое использовалось в таких терминах, как «божественная природа» и «человеческая природа». Мы уже выявили, что термин «человеческая природа» амбивалентен, а термин «божественная природа» совершенно неадекватен. Термином «человеческая природа» может обозначаться сущностная или сотворенная природа человека; им может обозначаться экзистенциальная или отчужденная природа человека, а может обозначаться и природа человека в амбивалентном единстве этих двух природ. Если термин «человеческая
i
416

природа» приложить ко Иисусу как ко Христу, то мы должны сказать, что он обладает в полной мере человеческой природой в первом смысле этого слова. Поскольку он сотворен, он является конечной свободой также, как и всякое человеческое существо. В отношении второго смысла «человеческой природы» мы должны сказать, что он обладает экзистенциальной природой человека как реальной возможностью, но обладает ею таким образом, что искушение (а оно является возможностью) всегда включается в единство с Богом. А из этого следует, что в третьем смысле человеческая природа должна быть приписана Иисусу в той мере, в какой он вовлечен в трагические амбивалентности жизни. В этих обстоятельствах настоятельной необходимостью является отказ от термина «человеческая природа» в отношении ко Христу и его замена описанием динамики его жизни, что мы и пытались делать.
В той культуре, где «природа» была понятием всеобъемлющим, термин «человеческая природа» был адекватен. Люди, боги и все другие составляющие универсум существа принадлежат природе, то есть тому, что растет само по себе. Если понимать Бога как того, кто трансцендирует все сотворенное, трансцендирует качественно и бесконечно, то тогда термином «божественная природа» может обозначаться только то, что делает Бога Богом, — то, о чем следовало бы думать в том случае, если думаешь о Боге. В этом смысле природа — это сущность. Однако Бог не имеет сущности в отрыве от существования; он находится по ту сторону сущности и существования. Он есть то, что он есть - вечно и через себя. Это можно еще назвать и сущностной природой Бога. Но в таком случае актуально говорят: сущностно для Бога то, что он трансцендирует всякую сущность. Более конкретным символическим выражением этой идеи является то, что Бог вечно созидателен, что через себя он созидает мир, а через мир — себя. Нет такой божественной природы, которая могла бы быть абстрагирована от его вечной созидательности.
В результате этого анализа выясняется, что термин «божественная природа» сомнителен и что он не может быть приложен ко Христу сколько-нибудь осмысленно, поскольку Христос (тот, кто является Иисусом из Назарета) не находится по ту сторону сущности и существования. А вот если бы он находился, то он не мог бы быть той личностной жизнью, которая жила в ограниченный период времени, родилась и должна была умереть, не был бы конечным существом - искушаемым и трагически вовлеченным в существование.
Утверждение о том, что Иисус как Христос - это личностное единство божественной и человеческой природ, должно быть заменено утверждением о том, что во Иисусе как во Христе вечное единство Бога и человека стало исторической реальностью33'. В его бытии Новое Бытие реально, а Новое Бытие — это восстановленное единство Бога и человека. Мы

заменяем неадекватное понятие «божественная природа» понятиями «вечное богочеловеческое единство» или «Вечное Богочеловечество». Вводя такие понятия, мы заменяем статическую сущность динамическим отношением. Уникальность этого отношения никоим образом не ослабляется его динамическим характером; однако, устраняя понятие «двух природ», которое не охватывает ни одного из входящих в его состав понятий и которое совершенно не объясняет их единства, мы готовы пользоваться теми со-
417

относительными понятиями, которые делают удобопонимаемым динамический образ Иисуса как Христа.

В состав обоих этих терминов входит слово «вечный», являющееся добавлением к соотносительному описанию. «Вечный» указывает на общую предпосылку уникального события «Иисус как Христос». Это событие могло бы и не иметь места, если бы в божественной жизни не было вечного единства Бога и человека. Это единство в состоянии чистой эс-сенциальности или потенциальности может быть актуализировано посредством конечной свободы, а в уникальном событии «Иисус как Христос» оно актуализировалось вопреки экзистенциальному разрыву. Характер этого единства был описан в конкретных терминах евангельских повествований. Абстрактные дефиниции природы этого единства столь же невозможны, как и психологические исследования его характера. Можно сказать лишь то, что именно единство между Богом и центром личностной жизни детерминирует все то, что было им произнесено и что сопротивляется исходящим из экзистенциального отчуждения попыткам разорвать его.

Теперь же встает вопрос о том, не приводит ли замена теории «двух природ» динамически-соотносительными понятиями к устранению важной идеи «Воплощения». Не ведет ли это соотносительное понятие к отказу от христологии Воплощения и возвращению к христологии усыновления? Прежде всего, в ответ на это можно сказать, что как христология воплощения, так и христология усыновления имеют библейские корни, и (как по этой, так и по другим причинам) занимают в христианском мышлении законное место. Однако помимо этого необходимо сказать и то, что ни одна из этих христологии не может развиваться без другой. Адопционизм34', то есть учение о том, что Бог посредством своего Духа усыновил человека Иисуса как своего Мессию, приводит к следующему вопросу: «Почему именно его?» А этот вопрос опять возвращает нас к той полярности свободы и судьбы, которая создала неразрывное единство между ним и Богом. Повествование о девственном рождении помогает проследить историю этого единства вплоть до самого его начала и даже еще дальше — до его предков. Символ его до-существования создает вечное измерение, а учение о Логосе, ставшем исторической реальностью (плотью), указывает на то, что было названо «Воплощением». Христология Воплощения была нужна для того, чтобы объяснить христологию усыновления. Этот процесс был необходим. Но в равной мере необходимым (хотя и не всегда заметным) является и то, что христология Воплощения для своего осуществления нуждается в теологии усыновления. Сам термин «Воплощение» (равно как и термин «божественная природа») адекватен языческому миропониманию. Поскольку боги принадлежат универсуму, то они могут без труда проникать во все формы универсума: бесконечные метаморфозы возможны. Когда христианство прибегает к термину «Воплощение», оно пытается выразить парадокс, согласно которому тот, кто трансцендентен универсуму, является в нем и в его условиях. В этом смысле всякая христология — это христология Воплощения. Однако присущая этому термину коннотация приводит к таким идеям, которые едва ли отделимы от языческих мифов о перевоплощениях (метаморфозах) богов. Если сделать акцент на греческом глаголе egenefo
418

Иоанновой фразы Logos sarx egeneto («Слово стало плотью»), то это будет самой что ни на есть мифологией перевоплощения. И вполне естественно, что тут должен возникнуть вопрос о том, каким же образом нечто, становящееся чем-то еще, может в то же время оставаться тем, что оно уже есть. Или же Логос каким-то образом исчез, когда родился Иисус из Назарета? В этом случае абсурдность заменяет собой мысль, а вера именуется приятием абсурдностей. Воплощение Логоса является не метаморфозой, но его всецелым проявлением в личностной жизни. Однако проявление в личностной жизни - это динамический процесс, включающий в себя напряженность, риск, опасности и детерминированность как свободой, так и судьбой. Такова сторона усыновления, без которой акцент на Воплощении сделал бы нереальным живой образ Христа. Тогда он лишился бы конечной свободы, поскольку перевоплотившееся божественное сущее не имеет свободы быть чем-то иным кроме божественного. Тогда у него не было бы серьезных искушений. Протестантизм данному решению благоприятствует. Он не отрицает самой идеи Воплощения, однако устраняет из нее языческие коннотации и отвергает ее суп-ранатуралистическую интерпретацию. Подобно тому как протестантизм утверждает оправдание грешника, он требует и утверждения христологии соучастия Христа в греховном существовании, в то же время включая и победу над ним. Христологический парадокс и парадокс оправдания грешника - это один и тот же парадокс. Это — парадокс Бога, принимающего тот мир, который его отвергает.
Некоторые черты представленной здесь христологической позиции обладают сходством с христологией Шлейермахера в том виде, в каком она представлена в его Glaubenslehre [«Учении о вере»]. Шлейермахер заменил учение о двух природах учением о божественно-человеческом отношении. Он говорит о том богосознании в Иисусе, сила которого превосходит богосознание всех других людей. Он описывает Иисуса как Urbild («изначальный образ») того, чем человек является сущностно и от чего он отпал. Сходство тут очевидно, хотя это и не тождество. Сущностное богочеловечество указывает на обе стороны отношения, причем делается это в терминах вечности. Это - объективная структура, а не состояние человека. Выражению «сущностное единство между Богом и человеком» присущ онтологический характер; «богосознанию» Шлейермахера присущ характер антропологический. Термин Urbild, когда он прилагается ко Иисусу как ко Христу, не имеет той решающей импликации, которая есть у термина «Новое Бытие». В слове Urbild ясно выражена идеалистическая трансцендентность истинной человечности над человеческим существованием, тогда как в словосочетании «Новое Бытие» решающим является соучастие того, кто есть еще и Urbild («сущностный человек»). Новое Бытие ново не только по сравнению с существованием, но еще и по сравнению с сущностью — в той мере, в какой сущность остается чистой потенциальностью. Urbild продолжает неподвижно пребывать над существованием; Новое Бытие соучаствует в существовании и преодолевает его. И на этот раз различие возникает благодаря онтологическому элементу. Однако все эти различия, выражающие различные предпосылки и следствия, не должны были бы скрывать тот факт, что сходные проблемы и решения появляются тогда, когда протестантская
419

теология идет тем путем, который пролегает между классической и либеральной христологией. Такова наша нынешняя ситуация. А для тех проблем, которые она перед нами ставит, мы должны искать решения.

Г. Универсальное значение события «Иисус Христос»

1. Уникальность и универсальность события

Христология является функцией сотериологии. Проблема сотериологии создает христологический вопрос и задает направление христологическо-му ответу. Ведь именно

Христос приносит Новое Бытие, именно Христос спасает людей от их старого бытия, то есть от их экзистенциального отчуждения и его саморазрушительных последствий. Такой критерий был предпосылкой всех христологических утверждений, но теперь мы должны рассмотреть его непосредственно. Мы должны задаться вопросом о том, в каком смысле и каким образом Иисус как Христос является спасителем или, точнее сказать, каким образом уникальное событие Иисуса как Христа имеет универсальное значение для всякого человеческого существа и опосредованно для всего универсума.

Библейский образ Иисуса — это образ уникального события. Иисус является как индивид наряду с другими индивидами, хотя он уникален и в своей судьбе, и в каждой отдельной черте своего характера, и в своем историческом окружении. Именно эта конкретность и несравненная уникальность «реального» образа и наделила христианство приоритетом над мистериальными культами и гностическими прозрениями. Реальная, индивидуальная жизнь сияет сквозь все его слова и деяния. В сравнении с ним божественные персонажи мистериальных культов остаются абстрактными, лишенными свежих красок реально проживаемой жизни, лишенными исторической судьбы и напряженностей конечной свободы. Образ Иисуса как Христа одолел их силой конкретной реальности.

И тем не менее новозаветных авторов не интересовал рассказ об истории уникально интересного человека. Целью Нового Завета было дать образ того, кто является Христом и кто именно поэтому имеет универсальное значение. В то же время Новый Завет и не уничтожает индивидуальные черты в образе Христа, но скорее соотносит их с его характером как Христа. Каждая черта новозаветных повествований становится прозрачной для того Нового Бытия, которое является его бытием. В каждом выражении его индивидуальности проявляется его универсальное значение.

Мы уже провели разграничение между историческим, легендарным и мифическим элементами в библейских повествованиях. Если целью является показ универсальности Иисуса как Христа в рамках его индивидуальности, то это разграничение дает нам возможность рассматривать библейские свидетельства тремя способами. Во-первых, можно рассматривать их в виде тех исторических сообщений, которые были выбраны соответственно ценности содержащихся в них ответов на вопросы чело-

420

веческого существования вообще и раннехристианских общин в частности. В результате возникает то, что было названо «эпизодическим» характером евангельских повествований. Второй способ заключается в акцентировании универсального качества отдельных историй посредством более или менее легендарной формы. Посредством третьего способа универсальный смысл целого события «Иисус из Назарета» выражается в символах и мифах. Эти три способа зачастую друг друга перекрывают, однако третий из них имеет для христологического мышления решающее значение. Ему присущ характер непосредственной исповеди, благодаря чему он становится источником вероисповедных выражений христианской веры. Для того чтобы на основе библейской литературы описать универсальное значение Иисуса как Христа, необходимо придерживаться этих символов и пользоваться историческими и легендарными рассказами только для подтверждения.

Однако наличие символов и мифов поднимает ту проблему, которая вышла на передний план дискуссии о «демифологизации» Нового Завета. Хотя в этой дискуссии и имеется несколько «устаревших» черт, однако она значима и для всей христианской истории, и для истории религии вообще. Когда выше мы обсуждали природу исторического исследования и восприятия Христа, основным пунктом было то, что христологические символы являются тем способом, посредством которого исторический факт по имени «Иисус из Назарета» воспринимался теми, кто считал, что он - Христос. Эти символы должны пониматься именно

как символы, и они утрачивают свой смысл, если понимать их буквально. Имея дело с христологическими символами, мы были заинтересованы не в «демифологизации», но в «дебуквализации». Мы старались утвердить и закрепить их именно в качестве символов. «Демифологизация» может означать две вещи, и неудача в их разграничении привела к той путанице, которая характеризует дискуссию. Она может означать борьбу против буквалистского искажения символов и мифов. Это — необходимая задача христианской теологии. Благодаря этому христианство удерживается от падения в бездну суеверных «объективации» священного. Однако демифологиза-ция может означать еще и отказ от мифа как от средства религиозного выражения и замену его наукой и моралью. В этом смысле демифологи-зация должна быть решительно отвергнута. Это лишило бы религию ее языка, это привело бы к замалчиванию опыта священного. Символы и мифы не могут критиковаться только потому, что они — символы. Они должны критиковаться исходя из их силы выражать то, что им положено выражать (то есть в данном случае Новое Бытие во Иисусе как во Христе). Именно таким и должен быть подход к изучению тех символов и мифов, в которых выражен универсальный смысл Иисуса как Христа. Каждый из этих символов показывает его как носителя Нового Бытия в особом отношении к существованию. Из соображений систематики, которые были предварены Новым Заветом, можно выделить два центральных символа. Они соответствуют двум базовым отношениям Христа к экзистенциальному отчуждению, детерминируя те конфликты, которые возникали вокруг христологического догмата. Первым отношением Христа к существованию является подчинение существованию, а вторым отноше-
421

нием Христа к существованию является его преодоление существования. Все другие отношения прямо или косвенно зависят от этих двух. Каждое из них выражено посредством центрального символа. Подчинение существованию выражено в символе «Креста Христова», а преодоление существования выражено в символе «Воскресения Христова».

2. Центральные символы универсального значения Иисуса как Христа и их соотношение «Крест Христов» и «Воскресение Христово» суть взаимозависимые символы; они не могут быть отделены друг от друга без того, чтобы не потерять при этом своего смысла. Крест Христов — это крест того, кто преодолел смерть экзистенциального отчуждения. В противном случае он был бы лишь еще одним трагическим событием (каким он также является) в долгой истории трагедии человека. А Воскресение Христово — это воскресение того, кто, как Христос, подчинил себя смерти экзистенциального отчуждения. В противном случае оно было бы лишь еще одной спорной историей чуда (какой она также является в повествованиях).

Если Крест и Воскресение взаимозависимы, то и то и другое должно быть как реальностью, так и символом. В обоих случаях что-то произошло в существовании. В противном случае Христос не вошел бы в существование и не мог бы его преодолеть. Но здесь существует качественное различие. Если повествования о Кресте по всей вероятности указывают на то событие, которое имело место при ясном свете исторического наблюдения, то повествования о Воскресении расстилают над этим событием покров глубокой тайны. Если Крест - это имеющий высокую степень вероятности факт, то Воскресение — это мистический опыт немногих. Можно задаться вопросом: «Не делает ли это качественное различие реальную взаимозависимость невозможной?» Или, быть может, было бы благоразумнее согласиться с предположением тех исследователей, которые воспринимают Воскресение в качестве символической интерпретации Креста без какой бы то ни было объективной реальности? Новый Завет придает объективной стороне Воскресения огромное значение, в то же время возвышая до универсальной символической значимости то объективное событие, которое

выявлено в повествовании о Распятии. Можно было бы сказать, что в сознании учеников Христа и новозаветных авторов Крест является как событием, так и символом и что Воскресение является как символом, так и событием. Несомненно, Крест Иисусов рассматривается в качестве события, которое произошло во времени и пространстве. Однако в качестве Креста того Иисуса, который есть Христос, это является символом и частью мифа. Это — миф о том носителе нового зона, который переносит мучительную смерть преступника и раба под действием сил того старого зона, победу над которым ему предстоит одержать. Этот Крест, какими бы ни были исторические обстоятельства, является символом, основанным на факте.

Однако то же самое истинно и в отношении Воскресения. Воскресение богов и полубогов является привычным мифологическим символом.

422

Оно играет огромную роль в тех мистериальных культах, в которых центром ритуала является мистическое соучастие посвященного в смерти и в воскресении бога со стороны. Вера в грядущее воскресение мучеников возникла в позднем иудаизме. В тот момент, когда Иисус был назван Христом и было утверждено сочетание его мессианского достоинства с позорной смертью (или в ожидании, или в ретроспекции), - в тот самый момент применение идеи Воскресения Христова стало почти неизбежным. Утверждение учеников о том, что символ стал событием, отчасти зависело от их веры в Иисуса, который в качестве Христа стал Мессией. Однако это было утверждено так, что это трансцендировало мифологический символизм мистериальных культов, точно так же как конкретный образ Иисуса как Христа трансцендировал мифические образы мистериальных богов. Характер этого события покрыт мраком даже и в поэтической рационализации повествования о Пасхе. Но одно все-таки очевидно. Церковь родилась именно в те дни, когда уверенность в Воскресении овладела маленькой, рассеянной и охваченной отчаянием группой его последователей, а поскольку Христос не является Христом без церкви, он и стал Христом. Уверенность в том, что тот, кто является носителем нового зона, не может в конце концов покориться силам старого зона, сделала опыт Воскресения решающим доказательством того, что Иисусу из Назарета присущ характер Христа. Реальный опыт дал возможность ученикам применить знакомый символ воскресения именно ко Иисусу, что явилось окончательным признанием его как Христа. Это проверенное на опыте событие они и назвали «Воскресением Христовым», что было сочетанием события и символа.

Была предпринята попытка представить оба этих события (то есть Крест и Воскресение) в качестве фактических событий, отделенных от их символического смысла. Это оправдано в той мере, в какой значение обоих символов основано на сочетании символа и факта. Без фактического элемента Христос не соучаствовал бы в существовании и, следовательно, не был бы Христом. Однако желание обособить фактический элемент от символического не является, как это было продемонстрировано выше, первостепенным интересом веры. Результаты поисков чисто фактического элемента никогда не могут служить основой веры или теологии.

Памятуя об этом, можно сказать, что то историческое событие, которое лежит в основе повествования о Распятии, сияет (и сияет достаточно ярко) через различные и зачастую противоречивые легендарные сообщения. Те, кто рассказ о страстях Христовых рассматривает в качестве по-разному рассказываемой культовой легенды, попросту соглашаются с представленным тезисом о символическом характере Креста того Иисуса, который является Христом. Тем единственным его фактическим элементом, которому присуща непосредственная уверенность веры, является подчинение того, кого назвали Христом, предельному последствию существования, то есть смерти в условиях отчуждения.

Все остальное будет делом исторической вероятности, возникшей благодаря легендарной интерпретации.
Событие, лежащее в основе символа Воскресения, должно быть рассмотрено посредством аналогии. Фактический элемент является необходимой импликацией символа Воскресения (какой он является и в отно-
423

шении Креста). Исторические исследования оправданы тем, что они представляют собой попытку разработать этот фактический элемент на основе того легендарного и мифологического материала, который его окружает. Однако исторические исследования никогда не могут дать большего, чем возможный ответ. Вера в Воскресение Христово никак от него не зависит — ни негативно, ни позитивно. Вера может дать уверенность лишь в победу Христа над тем предельным последствием экзистенциального отчуждения, которому он себя подчинил. А вера может дать эту уверенность потому, что она сама на этом основана. Вера основана на опыте схваченности той силой Нового Бытия, которой преодолеваются разрушительные последствия отчуждения.
Именно уверенность в собственной победе над смертью экзистенциального отчуждения и создает уверенность в Воскресении Христовом как в событии и символе, однако создает эту уверенность вовсе не историческая убежденность и не приятие библейского авторитета. Помимо этого никакой уверенности нет; есть только возможность — и зачастую крайне низкая, хотя иногда и довольно высокая.
Существуют три теории, с помощью которых пытаются доказать вероятность события Воскресения. Наиболее примитивной (хотя в то же время и -самой красивой по своему выражению) является теория физическая. Она содержится в рассказе о гробе, который утром Пасхи женщины нашли пустым. Источники этого рассказа являются довольно поздними и спорными, и на них нет указания в более ранних источниках, связанных с традицией события Воскресения (то есть в Первом Послании к Коринфянам, глава 15). Говоря теологически, это представляет собой рационализацию события, интерпретирующую его посредством тех физических категорий, которые отождествляют воскресение с присутствием или отсутствием физического тела. Тогда возникает абсурдный вопрос о том, что произошло с теми молекулами, из которых состояло тело Иисуса из Назарета. В таком случае абсурдность соединяется с ко-щунственностью.
Другим вариантом попытки проникнуть в фактическую сторону события Воскресения является теория спиритуалистическая. Прежде всего она ^ опирается на те явления Воскресшего, которые были зафиксированы ъ Павлом. Эти явления объясняются здесь в качестве проявлений души ;| человека Иисуса его последователям аналогично тому, как происходят д самопроявления душ умерших в спиритуалистических опытах. Очевидно, что в данном случае мы имеем дело не с Воскресением Христовым, но с попыткой доказать как всеобщее бессмертие души, так и то, что все души после смерти обладают способностью являть себя живым. Спиритуалистические опыты могут быть, а могут и не быть действительными. Но в том случае, если они действительны, они не могут объяснить фактическую сторону Воскресения Христова в том виде, в каком оно было символизировано как повторное появление всецелой личности, включая и телесное выражение его бытия. Это именно тот случай, когда может быть осмыслено как нечто большее, чем явление бестелесного «духа».
Третьим вариантом попытки приблизиться к фактической стороне Воскресения служит теория психологическая, являющаяся самым простым и наиболее приемлемым способом описания фактического элемен
424

та Воскресения. Воскресение — это внутреннее событие, совершившееся в умах приверженцев Иисуса. Принадлежащее Павлу описание опытов Воскресения (включая и его собственный опыт) обосновывает психологическую интерпретацию. И — если мы исключим физическую интерпретацию — слова Павла, равно как и рассказ о его обращении, указывают на нечто такое, что произошло в умах тех, кто испытал это опытно. Это не подразумевает того, что само по себе событие было «чисто» психологическим, то есть целиком зависело от психологических факторов в сознании тех, кого перечисляет Павел (стоит вспомнить, например, об усилении памяти об Иисусе). Однако психологическая теория упускает из виду реальность того события, которое предполагается самим символом, - события Воскресения Христова.

Теперь мы снова должны спросить, что же это за реальность? Чтобы описать ее, мы должны рассмотреть то негативное, которое было ею преодолено. Это, конечно, не смерть отдельного человека, каким бы значительным он ни был. А если так, то оживание отдельного человека или его новое явление в виде духа не могут быть событием Воскресения. Тем негативным, что было преодолено в Воскресении, является исчезновение того, чье бытие было Новым Бытием. Это — преодоление его исчезновения из настоящего опыта и последовавшего за этим его перехода в прошлое (за исключением того, что осталось в границах памяти). А коль скоро преодоление такого рода преходящести является для Нового Бытия сущностным, то Иисус в его явлении не мог быть его носителем. В то же время сила его бытия неизгладимо запечатлелась в учениках как сила Нового Бытия. В этой напряженности произошло нечто уникальное. В экстатическом опыте конкретный образ Иисуса из Назарета нерасторжимо соединился с реальностью Нового Бытия. Он присутствует везде, где бы ни присутствовало Новое Бытие. Смерть была неспособна вытолкнуть его в прошлое. Однако это присутствие не обладает характером ожившего (или перевоплотившегося) тела, но не обладает оно и характером повторного появления индивидуальной души; оно обладает характером духовного присутствия. Он «есть Дух», и мы «знаем его теперь» только потому, что он есть Дух. Таким образом, конкретная индивидуальная жизнь человека Иисуса из Назарета возвысилась над преходящестью, став вечным присутствием Бога как Духа. Это событие сначала произошло с некоторыми из тех его последователей, которые в час его казни бежали в Галилею, потом — со многими другими, потом - с Павлом, потом - со всеми теми, кто в каждый период опытно воспринимает его живое присутствие здесь и сейчас. Это — событие. Оно было интерпретировано посредством того символа «Воскресение», который был естественно присущ формам мышления того времени. Сочетание символа и события является центральным христианским символом, Воскресением Христовым.

Вышеизложенная теория того события, которое лежит в основе символа Воскресения, опровергает как физический, так и спиритуалистический буквализм. И то и другое она заменяет тем описанием, которое гораздо ближе более древнему источнику (то есть Первому Посланию к Коринфянам, глава 15) и которое в центр своего анализа помещает религиозный смысл Воскресения для учеников (и для их последователей) по контрасту с их прежним состоянием негативности и отчаяния. Такое

425

представление является экстатическим подтверждения нерушимого единства Нового Бытия и его носителя, Иисуса из Назарета. В вечности они принадлежат друг другу. В противовес физической, спиритуалистической и психологической теориям события Воскресения эту теорию можно было бы назвать «теорией восстановления». Согласно ей, Воскресение является восстановлением Иисуса как Христа - тем восстановлением, которое коренится в личностном единстве между Иисусом и Богом, а также в том влиянии, которое это единство

имело на умы апостолов. Исторически вполне могло бы быть и так, что возвращение Иисусу достоинства Христа в сознании учеников могло предшествовать рассказу о принятии Иисуса как Христа Петром. Последнее может быть отзвуком первого, но даже если это и так, опыт Нового Бытия во Иисусе должен предшествовать опыту Воскресшего.

И хотя я убежден, что теория восстановления наиболее адекватна фактам, она все-таки должна рассматриваться именно как теория. Она остается в сфере вероятного и не обладает уверенностью веры. Вера дает уверенность в том, что образ Христа в Евангелиях является той личностной жизнью, в которой Новое Бытие явилось во всей своей полноте, и что смерть Иисуса из Назарета оказалась способной отделить Новое Бытие от образа его носителя. Если буквалисты физического или спиритуалистического направлений этим решением не удовлетворены, их нельзя заставить принять его во имя веры. Но они, возможно, могут увериться в том, что позиция Нового Завета и в особенности небуквалистская позиция апостола Павла оправдывает теорию восстановления.

3. Символы, подтверждающие символ «Крест Христов»

История Креста Иисуса как Христа рассказывается не как изолированное событие его жизни, но как такое событие, к которому устремлена история его жизни и в котором обретают свой смысл все другие события. Смысл их заключается в том, что тот, кто является Христом, подчиняет себя предельным негативностям существования и что они не могут отделить его от его единства с Богом. Кроме того, мы находим в Новом Завете и другие символы, которые и указывают на более центральный символ Креста Иисуса как Христа, и подтверждают его. Мысль о самоподчинении выражена Павлом в мифологических терминах в его Послании к Филиппийцам, в главе 2. До-существенный Христос отказался от своего божественного облика, стал рабом и перенес рабскую смерть. До-существование и самоподчинение в этом символе сочетаются. Это подтверждает центральный символ Креста, но это не может быть воспринято буквально в качестве некоего события, которое произошло в некое время и в некоем месте на небесах. Та же самая мысль выражена в легендарных терминах в повествованиях о том, как Христос родился в Вифлееме, лежал в яслях, бежал в Египет и рано испытал угрозу своей жизни со стороны политических властей.

Кроме того, подготовкой и подтверждением символического смысла Креста являются и описания его подчинения конечности и ее категориям. В тех многочисленных описаниях, которые включают в себя напря-

426

женность между его мессианским достоинством и низкими условиями его существования, выявлен характер «подчинения» существованию. Все это достигает своего апогея в сцене в Гефсиманском саду, в описаниях его смерти и погребения. Все эти черты, которые можно легко приумножить и разработать, суммированы в символе Креста. Крест не может быть от них отделен точно так же, как и они во всей своей совокупности должны интерпретироваться в качестве выражений подчинения того, в ком присутствует Новое Бытие, условиям экзистенциального отчуждения. В контексте библейского образа не имеет самостоятельного значения то, являются ли эти выражения мифическими, легендарными, историческими или смешениями всех их, что относится как к ним самим, так и к Кресту, подтверждающими символами которого они являются. Они имеют значение в их силе показывать подчинение того, кто является носителем Нового Бытия, разрушительным структурам старого бытия. Они являются символами божественного парадокса явления вечного богочеловеческо-го единства в экзистенциальном отчуждении. Одной из величайших черт апостольского исповедания веры является то, что во всеобъемлющем втором члене этого исповедания символы подчинения перечислены наряду с символами победы. Таким образом, было предварено

создание той фундаментальной структуры, в которой необходимо увидеть универсальное значение Иисуса Христа как носителя Нового Бытия.

4. Символы, подтверждающие символ «Воскресение Христово»

Подобно повествованию о Кресте, повествование о Воскресении Христовом не содержит в себе рассказа об изолированном событии после его смерти. Оно содержит в себе рассказ о том событии, которое было предварено огромным множеством других событий и которое одновременно является И их подтверждением. Воскресение, равно как и те исторические, легендарные и мифологические символы, которые его подтверждают, показывает Новое Бытие во Иисусе как во Христе, победившем то экзистенциальное отчуждение, которому он сам себя подчинил. Таково их универсальное значение.

Здесь, как и в рассуждении о символах подчинения, мы должны начать с мифического символа до-существования и добавить к нему символ после-существования. Поскольку до-существование в связи с символами подчинения было предварительным условием трансцендентного самоуничижения Христа, в настоящем контексте оно должно рассматриваться в своей собственной значимости и в качестве подтверждающего символа Воскресения. Оно выражает ту вечную основу Нового Бытия, какой она исторически представлена в событии «Иисус Христос». Когда в соответствии с Четвертым Евангелием Иисус говорит, что он предшествует Аврааму, он имеет в виду такой тип предшествования, который может быть понят не в горизонтальном смысле (чего иудеи, участники этого рассказа, не могли избежать), но в смысле вертикальном. Кроме того, это является импликацией содержащегося в Четвертом Евангелии учения о Логосе и указывает на присутствие вечного начала божественного самопроявления в Иисусе из Назарета.

427

Символ после-существования соответствует символу до-существования. Он также находится в вертикальном измерении не в качестве вечной предпосылки исторического явления Нового Бытия во Иисусе как во Христе, но в качестве его вечного подтверждения. Сейчас мы приступим к обсуждению тех особых символов, которые связаны с после-существо-ванием. Здесь нам представляется необходимым предостеречь от того буквализма, который воспринимает до-существование и после-сушество-вание в качестве этапов трансцендентной истории того божественного сущего, которое нисходит с небес и на небеса восходит. Нисхождение и восхождение — это те пространственные метафоры, которые выявляют вечное измерение в подчинении носителя Нового Бытия существованию и в победе носителя Нового Бытия над существованием.

Если рождение Иисуса в Вифлееме принадлежит к числу тех символов, которые подтверждают Крест, то рассказ о девственном рождении принадлежит к числу тех символов, которые подтверждают Воскресение. Он выражает уверенность в том, что божественный Дух, сделавший человека Иисуса из Назарета Мессией, сделал его,еще и своим сосудом, так что спасающее явление Нового Бытия не зависит от исторических случайностей и зависит от одного лишь Бога. Этот же мотив привел и к хри-стологии Логоса, хотя она и принадлежит другой линии мысли. Фактический элемент в ней заключается в том, что историческая судьба детерминировала носителя Нового Бытия даже и до его рождения. Однако актуальный рассказ является мифом, символическая ценность которого должна быть серьезно оспорена. Он указывает в сторону докетически-монофитского направления христианской мысли и сам по себе является важным шагом в ее сторону. Исключив соучастие человеческого отца в появлении на свет Мессии, он лишает его полного соучастия в человеческой бедственности. Символически ясным провозвестием Воскресения служит рассказ о преображении Христа и о его беседе с Моисеем и Илией.

Библейские рассказы изобилуют историями о чудесах, и некоторые из них значимы тем, что они указывают на появление нового положения вещей. Когда ученики Иоанна Крестителя спросили Иисуса о его мессианском характере, Иисус указал на чудеса как на то, что свидетельствует о пришествии нового зона. Во всех совершенных Иисусом чудесах побеждены некоторые из зол экзистенциального саморазрушения. Однако побеждены они не окончательно, поскольку те люди, с которыми совершались чудеса, опять подвергались болезни, смерти и превратностям природы. И все-таки то, что с ними происходило, было зримым предзнаменованием победы Нового Бытия над экзистенциальным саморазрушением. Это стало очевидным в душевных и телесных болезнях, в катастрофах и в бедности, в отчаянии и в бессмысленной смерти.

Чудеса Иисуса этой цели, похоже, не служили; он совершал их ради того, чтобы показать свою мессианскую силу. Такое отношение расценивалось им как демоническое искушение, исходящее как от его врагов, так и от сатаны. Чудеса он совершал потому, что в полной мере соучаствовал в бедственности человеческой ситуации и пытался преодолеть ее всякий раз, когда для этого предоставлялся случай. Рассказы об исцелении по-особому показывают превосходство Нового Бытия в нем над душев-

428

ной одержимостью и ее телесными последствиями. Христос является как победитель над демонами, над супраиндивидуальными структурами деструкции. Именно так это и было воспринято Павлом и ранней церковью. Спасающая сила Нового Бытия является прежде всего той силой, которой одолеваются порабощающие структуры зла. В более поздние периоды христианское учительство и проповедничество зачастую пренебрегали этим фундаментальным смыслом чудесных историй и вместо этого подчеркивали их чудесный характер. Таково одно из несчастных последствий той супранатуралистической системы мышления, в категориях которой традиционная теология рассматривала отношение между Богом и миром. Божественное присутствие и божественную силу следовало бы усматривать не в сверхъестественном вмешательстве в обычное течение событий, но в силе Нового Бытия преодолевать саморазрушительные последствия экзистенциального отчуждения как в сотворенных структурах реальности, так и через них. Если воспринимать их в этом смысле, то чудеса Иисуса как Христа принадлежат к числу символов победы и подтверждают центральный символ Воскресения.

Понятие чуда вообще обсуждалось нами в части первой, и здесь нам не стоит повторяться. Здесь необходимо лишь сообщить, что чудеса описывались нами в качестве экстатически воспринимаемого осмысления констелляции тех факторов, которые указывают на божественное Основание Бытия. Такое определение было сформулировано на основе новозаветных рассказов о чудесах и на основе того суждения о них, которое содержится в самом Новом Завете. И все-таки вполне понятно, почему легендарные и мифологические элементы легко проникали в сообщения о подлинно совершившихся чудесах. И еще более понятно то, что так же рано, как и сам Новый Завет, возникла рационализация, выражавшая себя в желании подчеркнуть антиестественный элемент в этих рассказах, вместо того чтобы подчеркнуть их силу указывать на присутствие божественной силы, преодолевающей экзистенциальное разрушение.

Теперь же мы должны рассмотреть ту последовательную группу символов, которые относятся к богатой сфере эсхатологического символизма и подтверждают Воскресение с точки зрения тех последствий, которые оно имело для Христа, его церкви и его мира. Первый из них — символ Вознесения Христова. В некоторых аспектах он является дубликатом Воскресения, хотя в то же время и отличается от него потому, что его направленность отчетливо противопоставлена повторяющимся опытам свидетельства о Воскресшем. Цель его

отделения от исторического существования, выявленная в Вознесении, тождественна его духовному присутствию в качестве силы Нового Бытия, однако сопряжена и с конкретностью его личностного образа. А если так, то Вознесение является еще одним символическим выражением того же самого события, которое выражает собой Воскресение. Если воспринять его буквально, то его пространственный символизм стал бы абсурдным.
То же самое верно и в отношении символа Христа, «сидящего одесную Бога». Если воспринимать его буквально, то он абсурден и нелеп, как это почувствовал еще Лютер, отождествивший десницу Бога с его всемогуществом, то есть с его силой производить все во всем. Тогда этот символ означает то, что созидательность Бога не отделена от Нового Бытия
429

во Христе, но что в трех ее формах (созидательность порождающая, со- А храняющая и направляющая) ее конечной целью является актуализация < Нового Бытия, как оно явлено во Христе. 1
В непосредственной связи с соучастием Нового Бытия в божествен- А ной созидательности находится символ его управления церковью посредством Духа. И в самом деле: церковь воспринимает критерий его действия в церкви от него же, то есть от Иисуса как от Христа, являющегося Новым Бытием. Другим (хотя и более тесно связанным) выражением соучастия Нового Бытия в божественной созидательности является символ его как правителя истории. Тот, кто является Христом и принес с собой новый эон, — тот является и правителем нового зона. История — это еже-моментное созидание нового. Однако то предельно новое, по направлению к которому движется история, — это Новое Бытие: это — конец истории, то есть и конец подготовительного периода истории, и его цель. Если задаться вопросом о том, какое именно событие стоит за символом руководства историей во Христе, то в ответ можно сказать одно лишь то, что посредством исторического провидения Новое Бытие актуализировано в истории и через историю (фрагментарно в условиях амбивалент-ностей жизни), подчиняясь критерию бытия Иисуса как Христа. Символ Христа как Господа истории не означает ни внешнего вмешательства Я небесного сущего, ни осуществления Нового Бытия в истории или ее преобразования в Царство Божие. Нет, символ этот означает уверенность в том, что в истории не может произойти ничего такого, что сделало бы действие Нового Бытия невозможным.
Необходимо дать оценку и тем символам, которым более непосредственно присущ эсхатологический характер. Один из них - ожидание того грядущего периода, который символизирован как тысячелетний период, - находился в традиционной теологии в большом небрежении. Отчасти это объясняется тем, что он не занимал выдающегося места в библейской литературе. Отчасти же им пренебрегают потому, что он был предметом ожесточенного спора со времени бунта монтанистов35' против | церковного консерватизма. В качестве проблемы он все еще существовал в том бунте, который подняли радикальные францисканцы. Однако в теологии нужно воспринимать его со всей серьезностью, поскольку он имеет решающее значение для христианской интерпретации истории. В противоположность окончательной катастрофе (в смысле апокалиптических видений) символ тысячелетнего царства Христова36" продолжает ту про-фетическую традицию, в которой содержалось предвидение внутренне-исторического осуществления истории. Конечно, этот символ не заменяет собой полного осуществления. Демоническая власть только подпала под запрет, но все-таки не была искоренена и потому может вернуться. Если говорить менее мифологическим языком, то можно сказать, что демоническое может быть позитивно покорено в особом месте и в особое время, но не тотально и не универсально. Ожидание тысячелетнего царства вызвало к жизни множество утопических движений, хотя актуально

оно содержит в себе подлинное предостережение против утопизма. Демоническое покорено на время, но оно не умерло!
Символ «Второго Пришествия», или парусин, Христа обладает двумя функциями. Во-первых, он особым образом выражает то, что Иисус — это
430

Христос, то есть тот, кто не может быть трансцендирован кем-то еще, кто может появиться в течение человеческой истории. Хотя это со всей очевидностью подразумевается в христологическом утверждении, однако особым образом это должно быть акцентировано для тех, кто говорит о новых, высших, религиозных опытах, которые могут произойти, - для тех, кто в связи с этим думает, будто будущее может остаться открытым даже и отношении Иисуса как Христа. Эта проблема была очень хорошо известна автору Четвертого Евангелия. Он не отрицает продолжения религиозного опыта и после Воскресения Христова. Ведь Христос сказал, что Дух наставит их на всякую истину. Однако он непосредственно предупреждает о том, что показываемое Духом исходит не от Духа, но от Христа, который сам по себе не имеет ничего от себя, но все получил от Отца. Одной из функций символа Второго Пришествия Христа является исключение ожиданий более совершенного проявления Нового Бытия.
Но это лишь одна из функций символа «Второе Пришествие». Другая состоит в том, чтобы дать ответ на критические возражения иудеев, говоривших, что Иисус не может быть Мессией потому, что новый эон еще не наступил, а старое положение вещей остается неизменным. Следовательно, аргумент иудеев состоял в том, что мы все еще ожидаем пришествия Мессии. Христианство согласно с тем, что мы все еще находимся в периоде ожидания. Оно доказывает, что с возрастанием силы Царства Божия демоническое царство тоже усиливается, становясь еще разрушительнее. Однако в противоположность иудаизму христианство утверждает, что могущество демонического сломлено в принципе (в силе и в начале) потому, что Христос явился во Иисусе из Назарета, носителе Нового Бытия. Его бытие является Новым Бытием. А Новое Бытие, то есть преодоление старого зона, заключено в тех, кто соучаствует в нем и в церкви в той мере, в какой она зиждется на нем как на ее основании. Символ Второго Пришествия Христова подтверждает Воскресение тем, что помещает христианина в период между kairoi - теми временами, когда вечное прорывается во временное, временами между «уже» и «еще не» и подчиняет его бесконечным напряженностям этой ситуации в личностном и в историческом существовании.
Тот окончательный суд над миром, который осуществит Христос, является одним из самых драматических символов. Он вдохновлял художников и поэтов всех поколений и вызывал глубокую и зачастую невротическую тревогу как в сознании, так и в подсознании верующих. Образ Страшного Суда (как свидетельствует Лютер на примере собственного раннего опыта) извратил образ Христа как целителя и спасителя, превратив его в образ безжалостного судии, от которого нужно бежать под покровительство святых, аналитиков или скептиков. Важно осознать то, что в этом случае сам по себе Новый Завет начал «дебуквализироваться» (как можно было бы сказать вместо «демифологизироваться»). Четвертое Евангелие не отрицает мифологического символа Страшного Суда, но описывает его фактическую сторону в виде кризиса, происходящего с теми людьми, которые встречают Новое Бытие и либо принимают, либо отвергают его. Это тот имманентный суд, который совершается в истории всегда, - даже и там, где имени Иисуса не знают, но где присутствует или отсутствует та сила Нового Бытия, которое является его бытием
431

(Мф., глава 25). Этот имманентный суд, поскольку он совершается в условиях существования, подчинен амбивалентностям жизни и потому требует символа или предельного отделения амбивалентных элементов реальности, или очищения и возвышения этих элементов до уровня трансцендентного единства Царства Божия.
Это соображение дополняет наше обсуждение тех символов, которые подтверждают центральный символ Воскресения Христова. Символы были до неузнаваемости искажены, а потому и отвергнуты многими в силу того их буквализма, который делает их абсурдными и неэкзистенциальными. Их сила должна быть восстановлена посредством той новой интерпретации, которая соединит космические и экзистенциальные качества и сделает очевидным то, что символ основан на вещах и событиях и соучаствует в силе того, что он символизирует. А если так, то символы не могут быть устранены произвольно: они должны интерпретироваться до тех пор, пока они существуют. Они должны умереть, и некоторые из тех символов, которые интерпретировались в предыдущих главах, уже мертвы. Долгое время они подвергались оправданным и неоправданным нападкам. Теолог не может выносить суждений о жизни или смерти тех символов, которые он интерпретирует. Эти суждения выносятся в сознании живущей церкви, глубоко коренясь в коллективном бессознательном. Суждения выносятся в литургической сфере, в личностном благочестии, в проповедничестве и в учительстве, в той деятельности церкви, которая обращена к миру, в безмолвном созерцании ее членов. Суд осуществляется в виде исторической судьбы и, следовательно, предельно осуществляется через ту божественную созидательность, которая соединена с силой Нового Бытия во Христе. Новое Бытие не зависит от тех специальных символов, в которых оно выражено. Оно обладает силой быть свободным от каждой из тех форм, в которых оно является.

Д. Новое Бытие во Иисусе как во Христе как сила спасения

1. Смысл спасения

То универсальное значение Иисуса как Христа, которое было выражено в символах подчинения существованию и победы над существованием, может быть выражено еще и в термине «спасение». Он сам себя называет Спасителем, Посредником или Искупителем. Каждый из этих терминов требует семантического и теологического прояснения.
Термину «спасение» присуще столько же коннотаций, сколько есть тех негативностей, от которых требуется спасение. Однако стоит провести разграничение между спасением от предельной негативности и спасением от того, что ведет к предельной негативности. Предельную негатив-ность называют осуждением или вечной смертью, утратой внутреннего telos того или иного сущего, исключением из универсального единства
432

Царства Божия, исключением из вечной жизни. В подавляющем большинстве тех случаев, в которых употребляется слово «спасение» или словосочетание «быть спасенным», имеется в виду спасение именно от этой предельной негативности. Огромная значимость вопроса о спасении коренится именно в этой интерпретации термина. Он становится вопросом о «быть или не быть».
Тот способ, посредством которого предельная цель - вечная жизнь -может быть достигнута или не достигнута, определяет более ограниченный смысл «спасения». А потому для ранней греческой церкви смерть и грех были тем, от чего человеку нужно было спастись, от чего он желал спастись. В Римско-католической церкви говорится о спасении от вины и ее последствий как в этой, так и в будущей жизни (в чистилище и в аду). В классическом протестантизме говорится о спасении от закона, от его вызывающей тревогу и осуждающей силы. В пиетизме и ревивализме спасением считается преодоление безбожного состояния, что достигается посредством обращения и преображения обращенных. В аскетическом и

либеральном протестантизме спасением считается победа над особыми грехами и прогресс в направлении нравственного совершенства. Вопрос жизни и смерти в его предельном смысле не исчезал и в более поздних группах (за исключением некоторых форм так называемого теологического гуманизма), хотя он и был отодвинут в подсознание.
В отношении как изначального смысла спасения (английское salvation производно от латинского salvus- «исцеленный»), так и нашей настоящей ситуации было бы адекватно интерпретировать спасение как «исцеление». Это соответствует состоянию отчуждения как главной характеристики существования. В этом смысле исцеление означает воссоединение того, что было отчуждено; установления центра для того, что было расколото; преодоление раскола между Богом и человеком, человеком и его миром, человеком и самим собой. На основе именно такой интерпретации спасения и выросло понятие Нового Бытия. Спасение — это исхож-дение из старого бытия и переход в Новое Бытие. Такое понимание включает в себя те элементы спасения, которые особо акцентировались в другие периоды: прежде всего оно включает осуществление предельного смысла чьего-либо существования, хотя и видит его в особой перспективе—в перспективе «делаться salvus», то есть «исцеленным».
Если христианство выводит спасение из явления Иисуса как Христа, то оно не отделяет спасение через Христа от процессов спасения, то есть от того исцеления, которое совершается в ходе всей истории. В разделе об откровении мы уже обсуждали проблему «исцеления» вообще. Существует история конкретных событий откровения во все те периоды, в которые человек существовал как человек. Было бы неправильным назвать саму по себе эту историю историей откровения (как это делают некоторые теологические гуманисты). Однако было бы в той же мере неправильным отрицать тот факт, что события откровения происходят повсюду — происходят помимо явления Иисуса как Христа. Имеется история откровения, центром которой является событие «Иисус Христос», однако центр этот не существует как без той линии, которая к нему ведет (подготовительное откровение), так и без той линии, которая ведет от него (воспринимающее откровение). Далее мы утверждали, что там, где имеется от-
433

кровение, имеется и спасение. Откровение - это не информация о вещах божественных, но экстатическое проявление Основания Бытия в событиях, личностях и вещах. Такого рода проявления обладают силой потрясать, преобразовывать и исцелять. Это те спасающие события, в которых присутствует сила Нового Бытия. Она присутствует подготовительным образом, фрагментарно и открыта демоническим искажениям. Однако она присутствует и исцеляет там, где ее принимают серьезно. От этих исцеляющих сил всегда зависит жизнь человечества; они препятствуют саморазрушительным структурам существования ввергать человечество в полное уничтожение. Это справедливо как по отношению к индивидам, так и по отношению к группам, являясь основой для позитивной эволюции религий и культур человечества. И тем не менее идея универсальной истории спасения может получать полное развитие лишь в тех частях «Систематической теологии», в которых речь пойдет о «Жизни и Духе» и об «Истории и Царстве Божием» (том III).
Такое представление об истории спасения исключает небиблейское, но тем не менее церковное воззрение на спасение. Существует поверие, что спасение или является всеобщим, или его не существует вовсе. Согласно этой точке зрения, всеобщее спасение тождественно пребыванию в состоянии предельного блаженства и противоположно всеобщей приговоренности к вечно длящейся муке или вечной смерти. А потому если бы спасение для жизни вечной зависело от встречи с Иисусом как с Христом и от приятия его спасающей силы, то тогда достичь спасения смогло бы лишь малое число человеческих существ. Другие же (то ли в силу божественного повеления, то ли в силу той судьбы, которая тяготеет над

ними со времени Адамова Падения, то ли в силу собственной вины) были бы приговорены к исключению из вечной жизни. Теологии универсализма всегда пытались избежать этой абсурдной и демонической идеи, однако сделать это трудно, поскольку предполагается наличие абсолютного выбора между спасением и отчуждением. И только в том случае, если понимать спасение как исцеляющую и спасающую силу, которая действует через Новое Бытие во всех проявлениях истории, - только тогда проблема переносится на другой уровень. В какой-то степени все люди соучаствуют в исцеляющей силе Нового Бытия. В противном случае они не обладали бы бытием. Саморазрушительные последствия отчуждения разрушили бы их. Однако нет и людей всецело исцеленных - даже и тех, которые встретили исцеляющую силу в том виде, в каком она является во Иисусе как во Христе. В данном случае понятие спасения выводит нас к эсхатологическому символизму и его интерпретации. Оно выводит нас к символу космического исцеления и к вопросу об отношении вечного к временному в его связи с будущим.

А если так, то каков же тогда особый характер исцеления через Новое Бытие во Иисусе как во Христе? Если принимать его как Спасителя, то каков тогда смысл явленного через него спасения? Ответ не может быть таким, что не существует спасающей силы помимо него, но что он является предельным критерием всякого исцеления и спасающего процесса. Выше мы уже говорили, что даже те, кто встретил его, исцелены лишь фрагментарно. Но теперь мы должны сказать, что исцеляющее качество в нем полно и неограниченно. По отношению к спасению христианин

434

остается в состоянии относительности; Новое Бытие во Христе трансцен-дирует всякую относительность в ее качестве и силе исцелять. Именно это и делает его Христом. А если так, то где бы в человечестве ни имелась спасающая сила, она должна быть оценена посредством спасающей силы во Иисусе как во Христе.

2. Христос как Спаситель (Посредник, Искупитель)

Традиционная теология проводила разграничение между личностью и делом Христа. Личность изучалась христологией, а дело — сотериологией. Этой схемой перестали пользоваться тогда, когда вошло в употребление понятие Нового Бытия во Иисусе как во Христе, — понятие, обладающее универсальной значимостью. Эта схема была весьма неудовлетворительной и теологически опасной. Она создавала впечатление, будто личность Христа - это реальность в себе, никак не соотносимая с тем, что сделало его Христом, то есть с Новым Бытием, - силой исцеления и спасения в нем. Корреляция с теми, для кого он стал Христом, выпадает из этого удвоенного, хотя и разделенного описания личности и дела. С другой стороны, дело понималось как акт той личности, которая была Христом независимо от того, исполнила ли она это дело или не исполнила. Это и является одной из тех причин, по которым искупление понимается как своего рода жреческая техника, предпринимаемая в целях спасения (даже если техника эта и включает в себя самопожертвование). Многих из этих полумеханистических ошибок в учении о спасении можно было бы избежать, если бы был принят такой принцип, согласно которому бытием Христа является его дело, а его дело является его бытием, то есть тем Новым Бытием, которое и есть его бытие. Опираясь на этот принцип, мы можем прибегнуть к традиционному разделению дела Христа на пророческое, священническое и царское служение, в результате чего его пророческое служение покрывает его слова, его священническое служение — его самопожертвование, а его царское служение — правление миром и церковью. При определенных обстоятельствах такие разграничения полезны для полемики и литургики, однако систематической ценности они не имеют. Значением Иисуса как Христа является его бытие, а пророческий, священнический и царский элементы в нем являются прямыми следствиями его бытия (помимо некоторых других), хотя

они и не являются особыми «служениями», связанными с его «делом». Иисус как Христос является Спасителем посредством универсальной значимости его бытия как Нового Бытия. Помимо термина «Спаситель» (греческое safer) ко Христу прилагают еще и термин «Посредник». Этот термин глубоко укоренен в истории религии. Религии как неисторического, так и исторического типов пользуются идеей богов-посредников, соединяющих разрыв между людьми и теми высшими богами, которые становятся все более трансцендентными и абстрактными. Религиозное сознание, состояние безусловной озабоченности должно утверждать как безусловную трансцендентность своего бога, так и ту конкретность, которая делает возможной встречу с ним. Боги-посредники появились именно из этой напряженности. Они
435

сделали трансцендентно божественное доступным людям, они подняли человека к трансцендентно божественному. Они соединили в себе бесконечность трансцендентной божественности с конечностью людей.

Однако это только один из элементов идеи Посредника. Другим ее элементом является его функция воссоединять отчужденное. Он является Посредником в той мере, в какой он, как предполагается, способен примирять. Он представляет собой Бога, устремленного к человеку, и человека, устремленного к Богу. Оба элемента идеи посредника были применены к Иисусу как ко Христу. В его лице мы видим лик Бога; в нем мы опытно воспринимаем примиряющую волю Бога; в обоих отношениях он является Посредником.

Термин «Посредник» не лишен теологических трудностей. Он может подразумевать то, что Посредник — это та третья реальность, от которой как Бог, так и люди зависят для того, чтобы совершались откровение и примирение. Однако это недопустимо как с христологической, так и с сотериологической точек зрения. Существо третьего типа, занимающее срединное положение между Богом и человеком, было бы полубогом. Но именно это и было опровергнуто в арианской ереси. Во Христе вечное богочеловеческое единство явилось в условиях существования. Посредник — это не полубог. Таким было первое великое антиеретическое решение христианства — решение о том, что он не является третьей реальностью между Богом и человеком.

Это необходимо подчеркнуть еще решительнее в отношении сотери-ологии. Если Посредник является третьей реальностью между Богом и человеком, то Бог зависит от него для осуществления своей спасающей деятельности. Он нуждается в ком-то для того, чтобы себя выявить и (что вводит в заблуждение еще больше) он нуждается в ком-то для того, чтобы с ним примирились. Это приводит к той разновидности учения об искуплении, согласно которой Бог является одним из тех, с кем нужно примириться. Однако Весть христианства состоит в том, что Бог, который вечно примирен, хочет, чтобы мы с ним примирились. Бог открывает себя нам и примиряет нас с собой через Посредника. Бог всегда является тем, кто действует, а Посредник является тем, через кого он действует. Если это уяснить, то термином «Посредник» пользоваться можно, а если нет, то от него следует отказаться.

Подобная семантическая трудность связана и с термином «Искупитель» (равно как и с термином «искупление»). Это слово [англ. Redeemer], производное от латинского глагола redemere («выкупать»), вводит коннотацию кого-то такого, кто имеет людей в своей власти (то есть сатану) и кому должен быть заплачен выкуп за их освобождение. Хотя этот образ и не слишком силен в обычном употреблении термина «Искупитель», но в то же время он и не исчез. Символизм освобождения человека от демонических сил играет огромную роль в традиционных учениях об искуплении. А если так, то применение термина «Искупитель» к Иисусу как ко Христу вполне оправдано. И все-таки это слово обладает опасной семантической коннотацией — подобной той, которой обладает слово «посредник». Оно

может создать образ кого-то такого, кто должен заплатить цену антибожественным силам еще до того, как Бог окажется способным освободить человека от рабства вины
436

и наказания. Это приводит к обсуждению учения об искуплении и нескольких типов этого учения.
3. Учения об искуплении
Учение об искуплении представляет собой описание того действия, которое Норое Бытие во Иисусе как во Христе оказывает на тех, кто охвачен им в своем состоянии отчуждения. Это определение указывает на две стороны процесса искупления, то есть на то, что производит искупительное действие в проявлении Нового Бытия, и на то, что происходит в человеке под воздействием искупления. Согласно этому определению, искупление всегда является как божественным актом, так и человеческой реакцией. Божественный акт преодолевает отчуждение между Богом и человеком в той мере, в какой оно является делом человеческой вины. В искуплении человеческая вина устраняется как тот фактор, который отделяет человека от Бога. Однако этот божественный акт действенен только в том случае, если человек реагирует и принимает упразднение вины между Богом и человеком, то есть божественное примирение, даруемое вопреки вине. Следовательно, искуплению по необходимости присущи как объективный, так и субъективный элементы.
Субъективный элемент делает процесс искупления отчасти зависимым от возможностей человека к реагированию. Таким образом, в учение об искуплении вводится момент неопределенности. Именно поэтому церковь инстинктивно избегала постулировать учение об искуплении в определенных догматических терминах, как это имеет место в случае христологического догмата. А еще это открыло путь для развития различных типов учения об искуплении. Все они были приняты церковью, и каждое из них обладает особой силой и особой слабостью.
Эти типы могут быть определены в качестве преимущественно объективных, преимущественно субъективных и тех, которые являются промежуточными между теми и другими. Само по себе это соответствует объективно-субъективному характеру процессов искупления. Объективной в радикальном смысле является разработанное Оригеном учение о том, что освобождение человека от рабства вины и саморазрушения стало возможным благодаря тому соглашению между Богом, Сатаной и Христом, в котором Сатана был обманут. Сатана получил власть над Христом, но он не имеет права осуществлять эту власть над тем, кто невиновен. Именно поэтому и была сокрушена его власть и над Христом, и над теми, кто остается со Христом. Эта концепция Оригена основана на совокупности тех библейских эпизодов, в которых выражена победа Христа над демоническими силами. Эта линия мысли недавно была вновь акцентирована в понятии Chrisfus Victor (Аулен). Судя по всему, в такой формулировке учения об искуплении всякое отношение к человеку отсутствует полностью. Космическая драма (а в случае Оригена это почти комедия) происходит где-то над человеком, а весть об этой драме наделяет человека уверенностью в том, что он свободен от демонической власти. Но не в этом заключается реальный смысл объективного типа. В триумфальных стихах Павла о победе любви Бога во Христе над всеми демоническими
437

силами именно опыт любви Бога предшествует применению этого опыта к символизму, включая и демонические силы, - и, следовательно, к символу победы Христа над демонами. Без опыта преодоления экзистенциального отчуждения символ Christus Victor никогда не мог бы возникнуть ни у Павла, ни у Оригена.

Однако одного только этого общего соображения недостаточно для того, чтобы дать оценку объективной теории искупления. Необходимо изучить сами по себе конкретные символы. То, что сатана был обманут, имеет глубокое метафизическое измерение. Это указывает на ту истину, что негативное живет за счет того позитивного, которое оно искажает. Если бы оно полностью преодолело позитивное, то оно могло бы себя разрушить. Сатана никогда не может удержать Христа, потому что Христос представляет позитивное в существовании тем, что он представляет Новое Бытие. Обман, жертвой которого стал сатана, является широко распространенным в истории религии мотивом, потому что сатана как начало негативное независимой реальностью не обладает.

Мир, в который пришло христианство, был наполнен страхом перед демоническими силами, которые считались как источниками зла, так и орудиями наказания (таким было мифологическое выражение саморазрушительного характера экзистенциального отчуждения). Эти демонические силы препятствуют душе воссоединиться с Богом. Они держат человека в рабстве и под контролем экзистенциального саморазрушения. Христианство принесло весть об освобождении от этого демонического страха. И процесс искупления — это процесс освобождения. Однако освобождение от страха перед разрушительной и карающей силой возможно лишь в том случае, если что-то происходит не только объективно, но еще и субъективно. Субъективный элемент - это испытанное на опыте влияние внутренней силы того, кто внешне подчинен демоническим силам. Без опыта силы Нового Бытия во Иисусе как во Христе его искупающее подчинение силам существования было бы неспособно преодолеть страх перед демоническим.

А если так, то нет ничего удивительного в том, что Абеляр создал ту теорию, в которой был сделан упор на субъективную сторону процессов искупления, хотя объективная сторона при этом и не отрицалась. То освобождающее впечатление, которое производит на людей образ Христа Распятого, является впечатлением от его жертвенной любви. Эта любовь пробуждает в человеке ту вопрошающую любовь, которая уверена в том, что последним словом в Боге является любовь, а не гнев. Однако этого недостаточно для того, чтобы устранить вызванную виной тревогу и ощущение того, что придется понести наказание. Попранная справедливость не может быть восстановлена одной лишь вестью о божественной любви. Ведь любовь оборачивается слабостью и сентиментальностью в том случае, если она не включает в себя справедливость. Весть о божественной любви, пренебрегающая вестью о божественной справедливости, не может успокоить сознание человека. Здесь стоило бы сослаться на глубинную психологию с ее практикой заставлять пациента пройти сквозь муку экзистенциального проникновения в свое бытие (хотя и не в реалистическом или законническом смысле) перед тем, как пообещать ему какое бы то ни было исцеление. В той мере, в какой преимущественно

438

субъективное описание процесса искупления этот пункт в себе не включает, оно не может быть воспринято христианской теологией как адекватное.

Тот факт, что Ансельм Кентерберийский воздал должное этой психологической ситуации, является главной причиной того, что его учение оказалось чрезвычайно действенным (по крайней мере в западном христианстве). В этой форме оно принадлежит преимущественно объективному типу. Вначале в нем констатируется та напряженность, которая существует в Боге между его гневом и его любовью, а затем показывается, что дело Христа делает возможным для Бога осуществлять милосердие так, чтобы при этом не попирались требования справедливости. Бесконечная цена страданий Христовых удовлетворяет Бога и делает ненужным наказывать человека за бесконечную тяжесть его греха. Только Богочеловек мог бы сделать это, поскольку в качестве человека он мог страдать, а в качестве

Бога он не должен был страдать за его собственные грехи. Для верующего христианина это означает то, что его осознание вины подтверждено ее безусловным характером. В то же время он чувствует неизбежность того наказания, которое тем не менее не отменено бесконечной глубиной и ценностью страданий Христа. Когда бы он ни просил Бога простить его грехи в силу безвинных страданий и смерти Христа, он всегда будет принимать и требование переносить бесконечное страдание, и весть о том, что он избавлен от вины и кары заместительными страданиями Христа.
Именно этот пункт наделил учение Ансельма мощным психологическим воздействием и сохранял его в силе, несмотря на его устаревшую юридическую терминологию и его качественное измерение греха и наказания. Обнаружение зачастую глубоко затаенного чувства вины по-новому объясняет для нас то огромное воздействие, которое теория Ансельма имела на личностное благочестие, гимнографию, литургику и во многом — на христианское учительство и проповедничество. Та система символов, которая дает индивиду мужество принимать себя вопреки осознанию собственной неприемлемости, имеет все шансы быть принятой.
Эта теория уже подвергалась критике в связи с нашим обсуждением названий «Посредник» и «Искупитель». Мы уже отзывались критически о тех законнических и количественных категориях, которые использует Ансельм в своем описании объективной стороны искупления. Но теперь к этому мы должны добавить и более существенные критические замечания (а они были сделаны Фомой Аквинским) о том, что субъективной стороны процесса искупления вообще нет. Фома добавил идею соучастия христианина в том, что происходит с «головой» христианского тела, то есть с Христом. Замена понятия заместительности понятием соучастия делает, как нам кажется, учение об искуплении более адекватным, поскольку объективная и субъективная стороны в нем здесь уравновешены.
439

4. Принципы учения об искуплении
Имплицитная (а отчасти и эксплицитная) критика базовых типов учения об искуплении создает возможность для установления тех принципов которые могли бы детерминировать дальнейшее развитие учения об искуплении или даже заменить его в теологии будущего.
Первым и всеобъемлюще-решающим принципом является тот, согласно которому процессы искупления созданы Богом и одним только Богом. Это подразумевает то, что Бог, упраздняя вину и наказание, стоящие между ним и человеком, от Христа не зависит, но что Христос в качестве носителя Нового Бытия опосредует примиряющий акт Бога и человека.
Вторым принципом учения об искуплении является тот, согласно которому в Боге нет конфликтов между его примиряющей любовью и его карающей справедливостью. Справедливость Бога - это не особый акт наказания, просчитанный соответственно вине грешника. Нет, справедливость Бога - это такой акт, посредством которого он позволяет саморазрушительным последствиям экзистенциального отчуждения совершаться так, как они совершаются. Он не может устранить их потому, что они принадлежат структуре самого бытия и Бог перестал бы быть Богом (а это единственное, что для него невозможно), если бы он устранил эти последствия. Прежде всего он перестал бы быть любовью, поскольку справедливость - это та структурная форма любви, без которой она была бы чистой сентиментальностью. Осуществление справедливости является действием его любви, сопротивляющейся тому и сокрушающей то, что любви противится. Следовательно, в Боге не может быть конфликта между любовью и справедливостью.
Третьим принципом учения об искуплении является то, что упразднение Богом вины и кары не является актом пренебрежения реальностью и глубиной экзистенциального отчуждения. Подобное воззрение часто высказывают либеральные гуманисты, обосновывающие его

сравнением божественного и человеческого прощения в молитве Господней. Это сравнение, равно как и все сравнения между вещами божественными и человеческими (как, например, в притчах Иисуса), до этого пункта действительно, становясь ошибочным в том случае, если оно распространяется на дальнейшее. И если аналогичное в них очевидно (общение вопреки прегрешениям), то и различие между ними должно быть четко обозначено. Во всех человеческих отношениях тот, кто прощает, виновен и сам — не только вообще, но и в той конкретной ситуации, в которой он прощает. Человеческое прощение всегда останется взаимным - даже и в том случае, если это не признается со всей очевидностью. Однако Бог представляет такой порядок бытия, который нарушен воздаянием Бога: его прощение - это не частное дело.

Четвертый принцип учения об искуплении состоит в том, что искупающую деятельность Бога надо понимать как его соучастие в экзистенциальном отчуждении и его саморазрушительных последствиях. Он не может устранить этих последствий; они имплицитно содержатся в его правосудии. Но он и не может взять их на себя посредством соучастия в них и преобразования их для тех, кто соучаствует в его соучастии. Здесь

440

мы оказываемся в самом средоточии учения об искуплении и о соработ-ничестве Бога с человеком и его миром. Проблема, конечно, будет такой:

«Как это понять, что Бог берет страдания мира на себя через соучастие в экзистенциальном отчуждении?» Первым ответом будет то, что здесь мы имеем дело с высокосимволическим способом выражения — однако такого выражения, которое не чуждо библейской литературе. «Терпение» Бога, «покаяние» (изменение ума) Бога; «тяготы человеческого греха», которые несет на себе Бог; «Бог, не щадящий своего Сына» и другие этого типа выражения выявляют свободу для той конкретности в разговоре о живых реакциях Бога на мир, которой теология естественно опасается. Если мы постараемся сказать что-то больше символического утверждения о том, что «Бог берет страдания мира на себя», то мы должны добавить положение о том, что эти страдания не противоречат вечному блаженству Бога и его основе, то есть вечному «из-себя-бытию» Бога, его бытию через себя, и потому помимо свободы и судьбы. С другой стороны, мы должны сослаться на то, что уже говорилось в разделах о Боге как о Боге живом, то есть на тот элемент небытия, который вечно преодолевается в божественной жизни. Этот элемент небытия, если посмотреть на него изнутри, является тем страданием, которое Бог берет на себя через соучастие в экзистенциальном отчуждении или в состоянии непреодоленной негативное™. В этом пункте учение о Боге живом и учение об искуплении совпадают.

Пятый принцип учения об искуплении заключается в том, что на Кресте Христовом божественное соучастие в экзистенциальном отчуждении становится очевидным. Еще раз необходимо подчеркнуть, что учение об искуплении будет фундаментально искажено в том случае, если вместо того, чтобы говорить «становится очевидным» скажут «становится возможным». С другой стороны, «стать очевидным» не означает только лишь «стать известным». Ставшее очевидным является действенным выражением, а не только сообщением. Когда что-то становится очевидным, то происходит нечто такое, что и воздействует, и имеет свои последствия. Крест Христов является в этом смысле очевидностью. Очевидное проявляется через актуализацию. Это не только актуализация, но еще и нечто центральное, то есть критерий всех других проявлений соучастия Бога в страданиях мира. То осознание вины, которое взирает на Крест, видит в нем и через него акт божественного искупления, то есть взятие Богом на себя разрушительных последствий отчуждения. Тот литургический язык, который утешение в виновности и смерти производит от «заслуги» Христа, от его «многоценной крови» и его «безвинных страданий», указывает на

того, в ком искупительный акт Бога стал очевидным. Однако не литургический язык и не тревожная совесть проводят в акте веры различие между терминами «на Кресте» и «через Крест». Теология должна провести разграничение (в силу первого из этих принципов) между тем и другим. Крест является не причиной, но действенным проявлением того, что Бог берет последствия человеческой вины на себя. Однако поскольку искупительный процесс включает в себя и субъективную сторону, то есть опытное постижение человеком того, что Бог вечно примирен, то можно сказать, что искупление актуализировано через Крест Христов. Это отчасти оправдывает ту теоло-
441

гию, которая искупительный акт Бога делает зависимым от «заслуги» Христа.
Шестой принцип учения об искуплении заключается в том, что через соучастие в том Новом Бытии, которое является бытием Иисуса как Христа, люди соучаствуют и в проявлении искупительного акта Бога. Они соучаствуют в страдании того Бога, который берет на себя последствия экзистенциального отчуждения или, говоря кратко, они соучаствуют в страданиях Христа. Отсюда следует та оценка, которую нужно дать термину «заместительное страдание». Это довольно неудачный термин, которым не стоило бы пользоваться в теологии. Бог соучаствует в страдании экзистенциального отчуждения, однако его страдания не замещают страданий творения. Страдания Христа не замещают и страданий человека. Однако страдания Бога — универсально и во Христе — являются той силой, которая преодолевает тварное саморазрушение посредством соучастия и преобразования. Божественным страданиям присущ характер не замещения, но свободного соучастия. И, наоборот, не обладание теоретическим знанием о божественном соучастии, но соучастие в божественном соучастии, принятие его и преображение им образуют трисоставный характер состояния спасения.
В свете принципа соучастия и на основе учения об искуплении теперь мы должны рассмотреть этот трисоставный характер спасения, в котором выражено воздействие божественного искупительного акта на людей, как-то: соучастие, приятие, преображение (или, в классической терминологии, Возрождение, Оправдание, Освящение).
5. Трисоставный характер спасения
а) Спасение как соучастие в Новом Бытии (Возрождение). — Спасающая сила Нового Бытия во Иисусе как во Христе зависит от соучастия в нем человека. Сила Нового Бытия должна охватить того, кто все еще находится в рабстве у старого бытия. Описание тех психологических и духовных процессов, в которых это происходит, производится в той части «Систематической теологии», которая называется «Жизнь и Дух» (том III). И все-таки предметом нашего рассмотрения здесь является не человеческая реакция. Предметом рассмотрения здесь является сторона объективная, отношение Нового Бытия к тем, кто им охвачен. Это отношение может быть названо «приятие и вовлечение в себя», результатом чего становится то состояние, которое Павел назвал «быть во Христе».
Классическими терминами для обозначения этого состояния являются «Новое Рождение», «Возрождение», «Новое творение». Очевидно, что эти характеристики Нового Бытия противоположны характеристикам отчуждения, то есть вера здесь замещает собой неверие, подчинение -hubris, а любовь — вожделение. Согласно обычной терминологии, это всего лишь субъективные процессы, то есть действие божественного Духа в индивидуальной душе. Однако это не единственный способ, посредством которого доновозаветные и новозаветные источники используют термин «Возрождение». Возрождение — это универсальное состояние вещей. Это новое состояние вещей, новый эон, который принес Христос; индивид
442

«входит в него», тем самым соучаствуя в нем и возрождаясь через соучастие. Объективная реальность Нового Бытия предшествует субъективному соучастию в нем. Весть об обращении — это прежде всего весть о той новой реальности, в которую призван вернуться человек: в ее свете человек должен уйти от старой реальности, от того состояния экзистенциального отчуждения, в котором он жил. Возрождение (и обращение), если понимать его именно так, имеет мало общего с попыткой вызвать эмоциональные реакции посредством апеллирования к индивиду в его субъективности. Возрождение — это состояние вовлеченности в новую реальность, явленную во Иисусе как во Христе. Субъективные последствия фрагментарны и амбивалентны и не являются основой для того, чтобы притязать на соучастие во Христе. Однако основой этой является та вера, которая приемлет Иисуса как носителя Нового Бытия. Это приводит к тому второму отношению, которое Новое Бытие имеет к тем, кто им охвачен.

б) Спасение как приятие Нового Бытия (Оправдание). — Приоритет Оправдания или Возрождения обсуждался тогда, когда речь шла о процессе спасения. Лютер акцентировал именно Оправдание, а пиетисты и методисты — Возрождение. Выбор между ними отчасти зависит от того, каким именно образом мы определяем эти термины, хотя отчасти он зависит еще и от различия религиозных опытов. Возрождение может быть определено как актуальное преображение. В таком случае оно тождественно Освящению и должно быть окончательно отодвинуто на второй план. Смысл искупительного акта Бога заключается в том, что спасение человека не зависит от стадии его развития. Однако Возрождение может быть определено еще и в этой системе, то есть как соучастие в Новом Бытии, в его объективной силе, каким бы фрагментарным это соучастие ни было. Если Возрождение определить именно так, то оно предшествует Оправданию, поскольку Оправдание предполагает веру, состояние схваченности божественным присутствием. Вера, оправдывающая вера — это не человеческий акт, хотя он и происходит в человеке; вера - это действие божественного Духа, сила, создающая Новое Бытие - во Христе, в индивиде, в церкви. Утверждение это оказалось для протестантской теологии ловушкой, что стало очевидным, когда акт веры Меланхтон предварил приятием божественного Духа. В тот момент вера превратилась в интеллектуальный труд человека, который возможен и без соучастия в Новом Бытии. Именно поэтому и можно поместить Возрождение (определяемое в смысле соучастия в Новом Бытии) перед Оправданием.

Оправдание вносит в процесс спасения элемент «вопреки», что является и прямым следствием учения об искуплении, и сердцевиной, центром спасения. Подобно Возрождению, Оправдание является прежде всего объективным событием и уже потом - субъективным восприятием. Оправдание в объективном смысле - это тот вечный акт Бога, посредством которого он принимает как неотчужденных тех, которые на деле были отчуждены от него виной; тот акт, посредством которого он принимает их в единство с собой, явленным в Новом Бытии во Христе. «Оправдывать» в буквальном смысле - значит «делать праведным», то есть делать человека тем, чем он является сущностно и от чего он отчужден. Если понимать Оправдание именно так, то оно может быть тождественно Ос-

443

вящению. Однако учение Павла об Оправдании благодатью через веру придало этому слову такой смысл, который делает его противоположным полюсом Освящения. В его понимании Оправдание - это акт Бога, никоим образом не зависящий от человека, - акт, которым Бог приемлет его- того, кто неприемлем. В парадоксальной формуле simul peccator, simul Justus [и грешник, и праведник одновременно], являющейся центральным выражением лютеранской революции, характер «вопреки» имеет решающее значение для всей христианской Вести в качестве спасения от того отчаяния, которое вызвано осознанием вины. Актуально лишь

только так и можно преодолеть тревогу, вызванную осознанием вины; это утверждение дает человеку возможность посмотреть за собственные пределы, за пределы своего состояния отчуждения и саморазрушения, увидев оправдывающий акт Бога. Тот, кто смотрит на себя и пытается измерить свое отношение к Богу своими собственными достижениями, усиливает и свое отчуждение, и вызванную осознанием вины тревогу, и отчаяние. В процессе обсуждения тех неудач, на которые обречено самоспасение, мы уже подготовили основу для этого постулата. Для Лютера отсутствие какого бы то ни было человеческого содействия имело столь важное значение, что Меланхтон сформулировал «юридическое» учение об Оправдании. Он сравнил Бога с судьей, оправдывающим виновного вопреки его вине просто потому, что он решил это сделать. Однако таким образом утверждается такое учение об Оправдании, в котором игнорируется субъективная сторона, то есть приятие. И в самом деле: в человеке нет ничего такого, что дало бы возможность Богу принять его. Но человек должен принять даже и это. Он должен принять то, что он принят; он должен принять приятие. В связи с этим возникает вопрос о том, каким образом это возможно вопреки той вине, которая делает его враждебным Богу. Традиционный ответ таков: «Благодаря Христу!» Интепретация этого ответа была дана в предыдущих разделах. Это означает, что человек вовлечен в силу Нового Бытия во Христе, которая делает веру возможной: это состояние единства между Богом и человеком независимо от того, сколь бы фрагментарно оно ни было реализовано. Принимать приятие себя - таков парадокс спасения, без которого не было бы спасения, и было бы одно лишь отчаяние.

Несколько слов необходимо сказать о выражении «Оправдание благодатью через веру». Зачастую им пользуются в сокращенной форме «Оправдание верой», хотя это совершенно сбивает с толку, потому что создает впечатление того, будто вера - это такой акт человека, благодаря которому он заслуживает Оправдания. Это является всецелым и катастрофическим искажением учения об Оправдании. Причиной является лишь Бог («благодатью»), однако вера в то, что человек принят, является тем каналом, которым опосредована передача человеку благодати («через веру»). Articulus stantis et cadentis ecclesiae17' должен оставаться четким даже и в формулировке Оправдания благодатью через веру.

в) Спасение как преображение Новым Бытием (Освящение). — В качестве божественного акта Возрождение и Оправдание едины. В обоих случаях описывается воссоединение того, что отчуждено. Возрождение как актуальное воссоединение, а Оправдание как парадоксальный характер этого воссоединения приемлют неприемлемое. Освящение отличается от

444

того и другого так же, как процесс отличен от того события, в котором он имел свое начало. То резкое разграничение, которое Реформация провела между «Освящением» и «Оправданием», коренится не в изначальном смысле этих слов. «Оправдывать» буквально означает «делать праведным» и, с другой стороны, «освящать» может означать «быть принятым в сообщество святых [sancfi]», то есть в сообщество тех, кто охвачены силой Нового Бытия. Различие между терминами коренится не в их буквальном смысле, но в событиях церковной истории (таких, как возникновение паулизма в Реформации). Освящение — это такой процесс, в котором сила Нового Бытия преобразует личность и сообщество как внутри, так и вне церкви. Как индивидуальный христианин, так и церковь; как религиозная, так и секулярная сферы — это объекты освящающей деятельности божественного Духа, являющегося актуальностью Нового Бытия. Однако эти соображения выходят за пределы тем, рассматриваемых в этой части «Систематической теологии». Они относятся к числу тех тем, которые будут обсуждаться в четвертой и пятой частях системы под названиями «Жизнь и Дух» и «История и Царство Божие».

Этим завершается третья часть «Существование и Христос». И все-таки актуально ни учение о человеке, ни учение о Христе нельзя считать завершенными лишь потому, что завершена эта часть. Человек детерминирован не только эссенциальной благостью и экзистенциальным отчуждением; он детерминирован еще и амбивалентностями жизни и истории. Без анализа этих характеристик его бытия все дальнейшее остается абстрактным. Да и Христос - это не то изолированное событие, которое произошло «однажды», но та сила Нового Бытия, которая подготавливала его решительное проявление во Иисусе как во Христе во всей предшествующей истории и актуализировала себя в качестве Христа во всех проявлениях истории последующей. Наше положение о том, что Христос - не Христос без церкви, делает учение о Духе и о Царстве составными частями христологической работы. И лишь соображения внешней целесообразности оправдывают разделение на части. Надеемся, что на некоторые из тех проблем, которые в этой части остаются открытыми, будут даны ответы в последующих частях.

Примечания

' То же самое относится и к найденным рукописям Мертвого моря, которые, несмотря на созданную им в печати сенсационность, помогли многим осознать проблему библейских исследований, но совершено не изменили теологическую ситуацию.

445

Комментарии

г Transcendentale - О категории «бытия» как трансценденталии см.: Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986. 2' «Естественная теология» — см. коммент. м' к I т. (Введение). 3" Миф о падении ангелов... — см.: «И произошла на небе война: Михаил и Ангелы его воевали против дракона, и дракон и ангелы его воевали против них, но не устояли, и не нашлось уже для них места на небе. И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый сатаною, обольщающий всю вселенную, низвержен был на землю, и ангелы его низвержены с ним» (Откр. 12, 7-9); «Он же сказал им: Я видел сатану, спадшего с неба, как молнию; и, даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью, и ничто не повредит вам» (Лк. 10, 18-19). Истолкование эдемского змия как диавола - см.: «... завистью диавола вошла в мир смерть» (Прем. 2, 24); «низвержен был древний змий, называемый сатаною» (Откр. 12,7-9). Данное истолкование характерно и для экзегетических сочинений отцов церкви - комментариев на Книгу Бытия Св. Иоанна Златоуста, творений Бл. Августина (напр., «О граде Божием», кн. XIV, гл. XI) и др. Тиллих дает свое собственное истолкование: эдемский змий - это «динамика сил природы», зло оказывается естественной принадлежностью природы и ее динамики, что противоречит христианской идее изначальной благости творения. - см. также коммент.5' к дан. тому.

4'... имеет орфические корни ... впервые был изложен Платоном... Христианскую форму этому мифу придал Ориген...— см.: Платон, «Тимей», 41e-42d; «Федр», 246c, 248c-d, 249a-d. Идею предсуществования душ и их дальнейшего «падения» и всьления в тела разделял Ориген, вместе с тем отрицавший переселение душ и считавший идею предсуществования своим частным богословским мнением («De princip.», II, VIII, 4. - col. 224. - см.: Архим. Киприан (Керн). Антропология Св. Григория Паламы. М., 1996.-С. 112).

5"... реалистическое учение о человеке, в котором были бы уравновешены этический и трагический элементы его самоотчуждения... должно, по мысли Тиллиха, заменить понятие первородного греха, которое он, по сути, устраняет из своей системы. Подобная «демифологизация» является следствием онтологии Тиллиха — его учения о Боге как «основании и глубине бытия», «само-бытии». Как в этом учении, так и в одном из его главных источников (в философии Гегелия и особенно — Шеллинга) достаточно ощутима

пантеистическая тенденция. Об интерпретации Тиллихом понятия греха см. такжекоммент.. "" к настоящему тому. 6" Пелагианство — учение Пелагия (IV — нач. V в.), согласно которому человек наделен свободой воли и в силу ее одной способен бороться с грехом и нравственно совершенствоваться. Пелагий, отрицая и первородный грех как реальную силу, действующую в потомках Адама, и зависимость спасения человека от божественной благодати, фактически утверждал идею самоспасения человека. Учение Пелагия было анафематствовано церковью на Соборе в Карфагене в 418г. 7' Янсенисты — сторонники учения Янсения (1585—1638), голландского богослова, утверждавшего в духе Августина, что спасение человека зависит не от дел (так как человеческая природа порочна), но исключительно от божественной благодати, и спасутся лишь «избранные», предопределенные ко спасению. 81 Пелагианская нравственная свобода и манихейская трагическая судьба...
О пелагианстве — см. коммент.6" к наст. тому. «Манихейская трагическая судьба» — в манихействе это и трагическая судьба божественной сущности — света, разлитого в природе и смешанного с силами тьмы - материи; и трагическая судьба человека, в котором началом зла является его тело. Возможно, отзвуки манихей-ского дуализма нашли свое выражение в учении бл. Августина о предопределении (если принять во внимание увлечение Августина манихейством до его обра-
446

шения). Пелагианство и манихейство для Тиллиха представляют примеры учений, абсолютизирующих одну из полярностей онтологической корелляции «свободы» и «судьбы» (о категориях «свободы» и «судьбы» см.: настоящ. изд., том I, Б, гл. 5), хотя в данном случае оппозицию пелагианству представляет скорее августи-нианство, а коррелятом понятия «свободы» выступает не понятие «судьбы» (связанное с античными представлениями о безличной и слепой силе фатума, что не совместимо с христианским учением о действующем в мире Промысле Божием), но понятие «благодати» или понятие воли Божией.
""... Исайя пророчествовал о мире в природе для нового зона... — см.: Ис. 32, 13; 15—18. "" Павел часто говорил о «грехе» в единственном числе. «Грех» представлялся ему как бы той личностной силой, которая правит этим миром. Однако в христианских церквах (как в католической, так и в протестантской) слово «грех» употреблялось преимущественно во множественном числе, причем грехи считались отклонениями от нравственных законов. Это не имеет почти ничего общего с «грехом» как состоянием отчужденности от Бога, от своего «я», от своего мира. — См. напр.: «Если же делаю то, чего не хочу: уже не я делаю то, но живущий во мне грех» (Рим. 7, 20). Говоря об искажении данного понимания греха как той силы (или стены), которая разделяет человека и Бога, Тиллих не случайно упоминает католическую и протестантские церкви, не связывая это искажение с церковью восточной: именно на Западе отношения Бога и человека традиционно мыслились по образу отношений правовых, что объяснялось спецификой западного сознания в целом как «юридического», сформированного духом римской культуры, римского права, - в отличие от греко-восточной традиции, в которой грех понимался скорее как болезнь, а не как вина (а в своем пределе - как «смерть души»), «ибо удаление души от Бога есть смерть для нея» (Преп. Симеон Новый Богослов. Творения. Том 2. Слово 73. -Свято-Троицкая Сергиева Лавра. - 1993. — С. 233). Понятие «человеческой бедственности» (human predicament) у Тиллиха приближается к данному пониманию — в той мере, в какой «человеческая бедственность» связывается им с грехом как отчуждением от Бога. Подобным же образом сущность греха как отчуждения, отпадения от благодати (ср. англ. выражение «to fall from grace» - «согрешить») описывает о. Павел Флоренский: определение греха, данное ап. Иоанном («грех есть беззаконие» - 1 Иоан. 3, 4), «было бы крайне ошибочно понимать законнически. Грех есть беззаконие, есть

извращение Закона, т.е. того Порядка, который дан твари Господом; [...] грех есть самоутверждение личности, противопоставление ее Богу;
[...] грех есть то коренное стремление Я, которым Я утверждается в своей особнос-ти, в своем отъединении и делает из себя единственную точку реальности» (Флоренский Р.Б. Столп и утверждение Истины, т. I. М., 1990. - С. 170, 173, 178). й'" Аугсбургское исповедание (Confessiones Augustanae) — наряду с «Апологией Аугсбур-гского исповедания» — основной документ, излагающий протестантское исповедание веры в его расхождениях с римской церковью; «символическая книга» лютеранского вероучения. Как и «Апология», было составлено Ф. Меланхтоном (1530). 12' Когда Кьеркегор описывает образ императора Нерона... — К образу Нерона Кьерке-гор обращается в своем сочинении «Или-или». Нерон у Кьеркегора представляет демоническое измерение непосредственного мироощущения «эстетизма», основанного на принципе наслаждения. См.: Кьеркегор С. Наслаждение и долг, СПб., 1894;
см. также об этом: Гайденко П.П. Трагедия эстетизма. М., 1970. - С. 145-150. "3' Однако в связи с последними событиями (как и в связи с международными делами) встает безотлагательный вопрос о коллективной вине... II том «Систематической теологии» создавался в начале 1950-х (а возможно, даже в конце 40-х) годов (I том увидел свет в 1951 г.). Под «последними событиями» и «международными делами» здесь имеются в виду крах нацистской Германии, действия союзников. Нюрнбергский процесс. Очевиден в данном случае и отзвук идеи коллективной вины германского народа в событиях второй мировой войны, - идеи, высказанной в работе К. Ясперса «Вопрос о вине» (1949).
447

14'... отцы ранней церкви называли сакраментальную пищу Тайной Вечери «лекарством бессмертия»... — хлеб и вино, преподанные Иисусом Христом Своим ученикам на Тайной Вечере, прообразующие Тело и Кровь Христовы, приносимые Им в жертву за грехи всех (см. Мф. 26, 26—28; Мк. 14, 22; Лк. 22. 19). Вкушение, принятие их означало, по словам самого Спасителя, принятие жизни вечной, принятие Самого Христа: «Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь моя истинно есть питие. Ядущий Мою Плоть во Мне пребывает, и Я в нем» (Иоап. 6, 51—56). ^'Ачьбрехт Ричль- см. коммент.5', т. I, ч.II. '" Ревивализм — см. коммент.2', т. I, ч. II.
17" ...Положение о том. что христианин — это simul peccator, simul Justus («и грешник, и праведник, т. е. оправданный — одновременно») — одна из основополагающих идей М. Лютера: оправдание даруется человеку не вследствие его «заслуг» или добрых дел, но исключительно по Божией благодати, действием которой в человеке является его вера; праведность человека, таким образом, не есть результат его собственных усилий, его борьбы с грехом, но - совершенно независимо от них — выражение «избранности», предопределенности ко спасению. 18' Христианство родилось тогда, когда одного из Его последователей... Речь идет об апостоле Петре. - см.: Мф. 16, 16: Мр. 8, 29; Лк.9. 20. '" Докетизм - см. коммент.38', т. I, Введение. 2'" «исторический критицизм» — направление в протестантской теологии XIX в., отрицавшее богодухновенность Св. Писания и относившееся к Писанию не как к святыне, но исключительно как к историческому источнику. Отсюда — перенесение на тексты Ветхого и Нового Заветов специфически научных, исторических методов «критики источников», т. е. методов исследования их исторической подлинности и достоверности.
2]' Персидский символ Изначального Человека и идея Павла о Духовном человеке... Первочеловек в древнеперсидской мифологии «Авесты» — Йима (авест. Juma), древнеперсид. Йама (Jama), первопредок человеческого рода, культурный герой, создатель

благ цивилизации, при котором не было болезней, смерти, нравственного зла. В «Младшей Авесте» его место занимает Гайомарт — «живой смертный», прародителями которого были небо и земля.
Идеи Павла о Духовном человеке - см. : «Так и написано: первый человек Адам стал душою живущего; а последний Адам — дух животворящий» (1 Кор. 15, 45). «Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Какой перстный, таковы и перстные; и какой небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, так будем носить и образ небесного» (1 Кор. 15, 47—49). 22' Поскольку — согласно теории синоптиков — Иисус как Христос является творением божественного Духа...
В Евангелии от Матфея говорится о Деве Марии: «родившееся в Ней есть от Духа Святаго» (Мф. 1, 20); Никейский Символ исповедует веру в Иисуса Христа, «воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы», рожденного от Отца «прежде всех век», а не «сотворенного» Духом. Следовательно, «теория», согласно которой «Иисус как Христос является творением божественного Духа», является результатом произвольного истолкования Тиллихом синоптических Евангелий (от Матфея, от Марка и от Луки) и выражением его собственного христологического учения. Для Тиллиха, отрицающего Воплощение, Иисус «стал Христом» в тот момент, когда Св. Дух сошел на Него на Иордане, - когда, следовательно. Иисус-человек был «усыновлен» Богом. Данное учение, называемое адопционизмом (см. коммент. 38" к т. 1, Введение), было осуждено как ересь в IX в. Однако, если протестантская «историческая критика», отрицая богочеловечество Христа и видя в Нем только человека, противопоставляла «синоптические» Евангелия (в которых Иисус именуется преимущественно «Сыном Человеческим») -Евангелию от Иоанна (свидетельствующему о Боговоплощении и о Богочеловеке) и даже от-
448

казывала четвертому Евангелию в подлинности, то Тиллих не отрицает богоче-ловечества Христа, но дает ему собственную интерпретацию. "" Этот термин (безгрешность) негативен, и он используется в Новом Завете просто для того, чтобы показать его победу над искушением мессианством... Отрицание безгрешности Христа является прямым следствием отрицания Тиллихом Воплощения и его положения о том, что Иисус является «сотворенным бытием» и «тварной свободой», поскольку для Тиллиха «достигшая полноты своего развития тварность — это падшая тварность». Тиллих истолковывает слова Нового Завета в том «небуквалистском» духе (близком к «демифологизации»), в котором они оказываются «подтверждающими» его собственную позицию. Таким образом, Тиллих отрицает безгрешность, понимаемую в точном (буквальном) новозаветном смысле и в смысле церковной экзегезы, как отсутствие во Христе, рожденном от Св. Духа, первородного греха. Искупление греха Адама означает для Тиллиха восстановление единства сущности и существования, Бога и человека. Это единство и называет Тиллих «вечным богочеловеческим единством», что не имеет ничего общего с Халкидонской формулой, но, скорее, напоминает учение о «становящемся Богочеловечестве» В.С. Соловьева. 24' Монофизитская тенденция, проходящая через всю историю церкви...
Монофизитство — христологическая ересь, анафематствованная Халкидонским Собором в 451 г. По учению монофизитов, в акте Воплощения из двух природ Христа - божественной и человеческой - образовалась одна природа; человеческая природа оказалась «слита» с божественной. Тиллих полагает (не всегда утверждая это явно), что монофизитская тенденция была более свойственна восточной церкви, тогда как противоположная тенденция, выразившая себя в несторианстве — западной.
;5"... Он будет вкушать эсхатологическую пищу вместе со своими учениками. — См.:

«...очень желал Я есть с вами сию пасху прежде Моего страдания, ибо сказываю вам, что уже не буду есть ее, пока она не совершится в Царствии Божием (Лк. 22,
15-16); см. также: Мф. 26, 29; Мк. 14, 25. 26" Крещальное исповедание Иисуса Христом... — см. коммент.29' к I тому. Введение.
27' Афанасий — см. коммент. '", т. I, ч. I.
281 Ересь савеллиан - учение Савеллия и его сторонников (III в.), согласно которому три Ипостаси Единого Бога — Отец, Сын и Св. Дух — суть только три внешние формы Откровения Бога в мире, последовательно сменяющие одна другую. Ересь ариан - см. коммент. й4" к 1 тому. Введение. 29' Марцелл - (Маркелл) - епископ Анкирский (ум. ок. 374), противник Ария,
сподвижник Св. Афанасия Великого. 30' Никейская формула Символа веры — текст Символа, принятого на I Вселенском
Соборе в Никее. 31' Кирилл Александрийский (ум. 444) — архиепископ; отец церкви, боровшийся с
ересью Нестория.
Оценка учения Св. Кирилла Александрийского как проявления «монофизит-ской тенденции», явно тенденциозная, была, возможно, обусловлена для Тиллиха борьбой Св. Кирилла с ересью Нестория, поскольку тот адопционизм (ересь IX в.), к которому склоняется Тиллих в христологии, был возобновлением несторианства. Однако данная оценка может отчасти объясняться и тем, что, как пишет прот. Георгий Флоровский, «долгое время его (Св. Кирилла) именем, авторитетом и словами злоупотребляли монофизиты. Для православных борцов с монофизитством Св. Кирилл всегда оставался «правилом веры» — для папы Льва и для Флавиана. Халкидонские отцы определяли свою веру как веру Св. Кирилла» (Прот. Г. Флоровский. Восточные Отцы V—VI1I веков. — Париж.
1933. - С. 50).
32' папа римский Лев, который в соответствии с западной традицией подчеркивал исторически-динамический характер Нового Бытия во Христе и выступал против распространенного на Востоке представления о его статически-иерархическом характере.
449

Лев I Великий - папа с 440 по 461 г., святой как католической, так и православной церкви (память- 18 февр.). Впервые четко сформулировал идею первенства «кафедры Петра» и пытался осуществить ее возможными дипломатическими и политическими средствами. Вводя имя Льва I, Тиллих сообщает ходу своей мысли новую перспективу. В этой перспективе раскрывается смысл «исторически-динамического характера Нового Бытия Во Христе» как созидания «Града Божия» на Земле; здесь, как и в онтологии, очевидно влияние на Тиллиха католической традиции. Касаясь темы «великого спора», противостояния христианского Запада и христианского Востока, Тиллих несомненно и однозначно оказывается на стороне первого (хотя в отдельных местах своей книги он и говорит о том наследии, которое предстоит возвратить Западу, относя к этому наследию, в частности, идею соучастия всего тварного мира в спасении, или открывая - по-своему, с позиций своей философии — онтологическую глубину иконописного образа), и перед лицом этого противостояния для Тиллиха отступает на второй план иной спор, спор протестантизма с католицизмом. В данной проблеме очевидно не только тяготение Тиллиха к «католической субстанции», но также и созвучие его теологии ис-ториософским идеям таких мыслителей, как П.Я. Чаадаев и В.С. Соловьев (ср., напр.: «Если Восток всецело отдался охранению священных начатков Царства Божия, то Рим, по своему практическому характеру, прежде всего поставил заботу о средствах к достижению Царства Божия на земле. Первое и главнейшее средство или условие для этого есть единство духовной власти, и Рим всю свою

душу полагает в дело объединения и усиления духовной власти». — В.С. Соловьев. Великий спор и христианская политика. — М., 1994. — С. 53.).
Противопоставляя христианскому Востоку (с его «монофизитством» и «иерархически-статическим» представлением о «Новом Бытии во Христе») христианский Запад (с его акцентом на человеческой природе Христа и «исторически-динамическим» видением Нового Бытия во Христе), Тиллих еще раз подтверждает свою идею синтеза «протестантского принципа» и «католической субстанции». Любопытную параллель данному учению Тиллиха представляет концепция истории как «становящегося Богочеловечества» В.С. Соловьева, также имеющая прокатоличес-кие и экуменические импликации и весьма оппозиционная по отношению к «ви-зантийско-московскому православию» (о неоднозначности отношения Тиллиха к православию см. также вступит, статью). Здесь же намечается тематический переход к III тому — к проблемам «истории и Царства Божия» (см. III т., V часть).
3"·' Утверждение о том, что Иисус как Христос — это личностное единство божественней и человеческой природ, должно быть заменено утверждением о том, что во Иисусе как во Христе вечное единство Бога и человека cmaiio исторической реальностью.
Тиллих требует замены «неадекватных» решений Вселенских Соборов (в данном случае - христологической формулы Халкидонского Собора) - решениями собственными как «адекватными». Однако в другом месте «Систематической теологии» он признает, что догматы являются «охранительными» учениями, «которые призваны сохранять субстанцию христианской Вести, защищая ее от искажений, исходящих как изнутри так извне церкви». Таким образом, Тиллих сам должен признать, что его смелые попытки «приблизить» христианство к опыту современного человека могут быть чреваты искажением — и даже утратой — данной субстанции.
м' Адоппионизм — христологическая ересь, появившаяся в Галлии и Испании при Карле Великом (IX в.), согласно которой Иисус Христосбыл Сыном Божиим только по «усыновлению» (adoptione), т.е. номинально, а не реально. Адопционизм был осужден как возобновление несторианства. Данная ересь в модернизированном философском обрамлении представляет суть христологии Тиллиха и ядро его теологической системы. "' Монтанисты — мистическое движение II века, основным мотивом которого была идея скорого наступления конца мира. 36' Тысячелетнее царство Христа - см. Откр. 20, 4. :'7' articutus status etcadentis eccletiae — Положение о стоящей и падающей церкви (лат.).
450

Указатель имен
Абеляр П.
Август, император Августин Бл.
АверинцевС.С. Авраам (библ.) Адам (библ.)
Александр Гэльский
Анаксимандр
Ансельм Кентерберийский
Аполлинарий Лаодикийский
Аполлон (миф.)
Арий
Аристотель
Аулен Г.
Афанасий Великий Барт К. Бах, И.-С. Бергсон А. Бердяев Н. Бёме Я. Бибихин В.В. Бонавентура Брайтмэн Э. Бреди Г.Д. Бруннер Э. Будэйн Дж.Э. Бультман Р. Вимэн Г.Н. Вишну (миф) Вундт М. Гайденко П.П. Галилей Гарнак А.фон Гартманн Н. Гартманн Э. Гегель, Г.В.Ф.

Гераклит
Герман В.
Гете И.В.
Гитлер А.
Гоббс Т.
Гомер
Гофман, Д.К.К. фон
ГрейсК.Л.
Григорий Палама
Гункель Г.
Гуссерль Э.
Давид, царь
Данте А.
Дарвин Ч.
Декарт Р.
Дессуар М.
Джеймс У.
Дилленбергер Дж.
Дионис (миф.)
Дионисий Ареопагит
Доброхотов А. Л.
Додд К.Г.
Достоевский Ф.М.
Дунс Скот (Иоанн Дунс Скот)
438
389
54 71 73 92 187,204,231,249,253,280,282,
293, 306,321,323,328-330, 333, 336, 356,414,
446,447
162
124,427
175 192 204,248,250,251,252,312,315,317,
319,320,322,336,400,401,446, 448, 449 45,74,156 305
205, 280, 396, 439 281
131,410 74,162,449
14, 26, 59, 74, 80, 92, 161, 167, 175, 179, 201, 227, 231, 251,306 437
92, 162,413,449
12 13,15,35.41,64,71,72,126, 249,299, 377 160
72, 105, 169, 227, 265, 266 188,227,240,281
71,142,179,188,227,240,252, 281 282
45, 74,92 17, 48, 73, 240 286
64,71,75,279 48 72,377,381
17, 47, 49
134,224 25 447 92,132
24, 74, 161, 391, 410,415
26, 74
179,180
17 25, 59, 61, 80, 89, 92, 105, 167, 188, 228, 229,
257, 265, 281, 282, 307, 308, 326, 331, 350, 446

142, 197, 244, 305, 348, 386
397
160
13
172
142
47
286
446
71
74,160
124
274,282
132
79, 132,172,203
71
17, 47,73,74
8,286
410
227,281
446
41,393
309
45,74,155, 169,180, 241,280,370
451

Дьюи Дж. Ева (библ.) Заратустра (миф.) Зевс (миф.) Зенон Иисус - как Христос (библ.;
Илия (библ.)
Иоанн,апостол(библ.)
Иоанн Златоуст
Иоанн,Креститель(библ.)
Иоахим флорский
Иов(библ.)
Ириней Лионский
Исайя, пророк(библ.)
Иуда (библ.)
Иустин
Кальвин Ж.
Кант И.
Карл Великий
Кафка Ф.
Киприан (Керн), архим.
Кир,царь
Кирилл Александрийский
Климент Александрийский
Константин Великий
Ксенофан
Кун Т.
Кьеркегор С.

Лев 1 Великий,папа Лейбниц, Г.В. фон Лозинский М.М. Лоев К.
Лука, евангелист (библ.) Луллий, Раймунд Лютер М.
Мани
Мария, Дева(библ.)
Марк,евангелист(библ.)
Маркс К.
Марсель Г.
Марцелл
Матфей, евангелист (библ.;
Меланхтон Ф.
Моисей (библ.)
Моллеген А,Т.
МюнцерТ.
Нерон
Нибур Р.
Николай Кузанский
Ницше Ф.В.
Оккам У.
Ориген
Отто Р.
Павел,апостол(библ)
47, 74,167 175, 319,322 143,281 221 411
24, 33, 34, 40,42, 43-45,50-54, 66, 69, 71,75 76 79, 100, 112, 125, 129, 134-141, 144-147 149 151-153,158, 162, 178,192,199,243, 251,252 256, 258, 259, 261, 267, 270, 275, 278, 281, 282 285,289,295,299,300,202,307,310, 317 328 336, 346, 357, 360, 364, 365, 366, 368, 369, 371-445,448-451 428
54, 60, 370,407-409, 449 446
143,428 49, 75 193,348 150, 281
112, 115, 146, 162, 213, 281,325, 447 404, 405 72, 73
65, 66, 72, 214, 253, 262, 263, 279, 282, 293 311 315,323
79,88,89,95, 110,123,142,160,190,194, 204, 238,280,310,320 451 321 446 124
414, 415,449, 450 73, 92 37 142 188
19,123,155,167, 211,265,308,309,317,333, 353,388,404, 447 415,450
26 , 61, 175, 177, 227, 252 282 8
448 61, 75
12,13,51,54,55,60,64,71,72,92. 147, 180, 214, 239, 244, 249, 253, 263, 267, 282, 293 321, 323, 328, 333, 335, 354, 356, 357, 408, 410, 414, 429,431,443, 444, 448 281
131, 448 448
84,98,160,257,308, 309, 326 296, 309 413, 449 42, 448
13, 72, 444, 447 124,143,146,428 8
46
333,447 325
88,89,92,142,177, 267, 281, 282 33, 61, 98, 227, 243, 272, 308, 309, 334, 335 155, 201, 280
73,92,320,437,438, 446 48,74,212
24, 42,51,54,60,71-73, 75, 101, 102, 123,124, 136, 146, 161, 162, 252, 277,279,311, 325,327, 452

Павел III, папа
Парацельс (Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм) Парменид Паскаль Б. Пелагий

Петр,апостол(библ.) Платон
Плотин
Ричль А.
Ройс Д.
Савеллий
Сакк А.
Сартр Ж.-П.
Симеон Новый Богослов
Сократ
Соловьев В.С.
Софроний (Сахаров), иеромонах
Спиноза Б.
Сэндей У.
Татиан
Тертуллиан
ТиллихП.
Трендэленбург А.
Трубецкой С.Н.
Уайтхед, А.Н.
феофил Антиохийский
филон Александрийский
Фихте И. Г.
Фичино М.
Флаций Иллирик
Флоренский Р.Б.
флоровский Г.
Фома Аквинский
Франк Ф.Г.Р. франкель Х. Фрейд З. Фромм Э. Хайдеггер М. Хартсхорн Ч. ХедламА.К.
ХокингВ.Э. Цвингли Х. Чаадаев П.Я. Швейцер А. Шелер М. Шеллинг Ф.В.Д., фон
Шива (миф.) Шлаттер А. Шлейермахер Ф.Е.Д.
Шопенгауэр А.
Экхарт М.
Эразм Роттердамский
Эриугена (Иоанн Скот Эриугена)
Этингерф.К.
Юм Д.
ЮнгК.И.
Янсений
Ясперс К.
Яхве(библ.)
328,353,356,357,365,383,391,392,398,404,
424-426 437, 438,442,444,447,448
75
71,252
80,83,114,186, 244,279,305 155, 160, 198, 309 323 356 446
112' 124' 129, 138, 146, 373, 391, 398, 426 80 92,95,100,101,142,160, 167, 175,201,204, 227, 230,
256,265,305,306,312,320,345,346, 446, 448 73, 80, 142, 227, 411
140,142,161,162,210,299,354,448 73 449 73
167, 188, 199,309, 321, 353 447

95, 101, 102, 345, 403,411 449, 450 162
17,46,80,142,158,167,232,281,292,297 41 72
72,161
71-76, 162, 280, 282, 446-451 265,282 73
47, 73, 203, 280 72
73,386 172 92 321 447
449,450
14, 34, 45, 74, 76,80,92,145,203,231,241,252, 281, 293,439 47 8
179,180,334,335 272
74,167,169,170,188,194,279,296. 309, 351 240,281 41
17, 47,73 92,293 450
377,414
48,74,75. 160, 179
17, 46,71,92,167,188,227,240,252,280, 281, 308, 446 224 390
17, 22,35, 38, 46,47,49,56,71,73, 154, 160, 212, 293,299,419 72,179,180,227,240,308,335 142,281
92, 321, 356, 356 281,292,306 268 79,94 134,179 446
71, 309,448 222, 365, 369, 385
453

Предметный указатель

А
Ад 274,433
Амбивалентность 290, 352, 357, 404-406, 414, 430, 290, 300
Аскетизм 210, 246, 318, 358-360, 363, 414, 433
Б
Бездна 86,115,117,123,157-159, 166, 175, 212,222,232
Бесконечность 264,265,267,273,292,293,314
Бог 67, 69,81, 137, 157, 173,174,180,188,202-204,208-212, 242,243-245, 264 265
289-299, 306, 307, 310, 314, 315, 319, 326-332, 337, 338, 341, 354-358, 360-363, 367-372, 375,
376, 381, 383, 384, 390, 393-396, 398-406, 409, 410, 413 414 417-419, 425, 429,436-444
- как Отец 234-236, 275-278
- как живой 222, 235, 236, 240, 244
- как Господь 275-278
- вопрос о Б.165,168,191,192,197, 202-204, 205-207 Бытие 21, 22, 186, 191-196, 200, 289-291,
295-298, 304, 305, 306, 312, 398
- Новое 30, 53, 54, 57, 58, 82, 98, 129, 130, 137-139, 147, 149-152, 155, 295 296 363,
364,365,368,371,372, 373, 375, 388, 389, 391-399, 405-407,409,412, 420, 426-430,432-435, 438,
442,443-445
- Основание б. 292, 294, 295, 364, 398, 425, 434 В
Вечность 249,264-266, 273,278,299,300,346-348, 417, 418,428 Вина 199,299,311,318,325-327,
336, 337, 346,367,404,433,434, 436-441, 444 Время 89, 168,192-194, 249, 250, 266, 268, 347, 348
Г
Гетерономия 66, 90-93, 130,136,148-150, 205,276 Грех
187,188,215,277,311,313,317,327,328,330,331,336,337,338, 340, 341, 346,
352, 399, 433, 441 Д Демоническое 53,118-121, 136, 141,142,149,213,214,218-223, 225, 240,
244, 274 276,
310, 313, 319,320,332,334,344,348,354,359,376,399,428,430,431, 434 436-438 Детерминизм 182,
195, 199, 200, 275, 337,341 Динамика, динамичный 85, 86, 93-95, 178-181, 198,237-241, 289,
292, 294, 343, 344,401,

417, 418
Дуализм 68, 83, 101, 120, 218, 220, 221, 246,269 Дух (Духовный) 22, 30, 49-51, 58, 69, 147, 149, 157, 242-244, 267-277, 290, 295, 357, 365,
392, 397, 410,424,425,428-431, 442, 443,445 Ж
Живой Бог 222, 236, 239, 244 Жизнь 69, 70, 236, 240, 242, 290, 312, 349, 353, 357, 364, 366, 401, 404, 430, 442, 445
- божественная 124,157,180,237,238,242-245, 247, 249, 250, 261, 262 268
- вечная 187, 267, 346, 355, 433, 434 № 3
i? Забота, предельная 16,18-22, 27, 28, 31, 34, 41,46, 54,57,64,115,119,122-124 127 Т
130, 132,148,149,155,156, 208, 211-215,217-219, 225, 263, 299, 308,314,363, $
390 Зло 276, 339-355
Знаки-события 119-121, 123-126 И Иисус (см Иисус как Христос)
- исторический И. 374,376-382, 386-388,397, 418, 427
- безгрешность И. 399
- страдание И. 396, 397
- искушение И. 400-402, 417
-KaKUrbild419
- как Слово 394, 395
-слова И.380, 381, 394
Индивидуализация 175,177,178,197, 238,239,261, 269,344,345 Индивидуальное 176, 177, 247
Интенциональность 180,181,198 Искупитель 432, 435, 436
Искушение 316-319, 322, 330, 343, 397, 399-401, 403 Истина 61,62, 83,106-110, 132,146,155,204,269,297
История 28, 58, 70, 124, 168, 169, 266, 290, 352, 357, 358, 363-365, 374-376, 379-382, 386, 393, 406, 429, 430
454

- и. Откровения 139,140,142,145, 146,158
- центр и. 145
- церкви 35, 41-43,54, 55
К
Конечное,конечность 56,65-69, 88, 89, 115,167,168,189-194, 196,197,199,200,202-204 206 207 226, 230-232, 244-246, 255, 258, 261, 263, 290, 292, 293, 299, 300, 304 311 314,332,345-351, 354, 359, 363, 367, 369, 371, 397. 403, 405, 406, 426
Крест 138,144, 277, 381,386,396,403,422-424, 441, 442
- символ К. 426-428, 441 Культ 88, 91, 98, 150 Культура 150, 215 Л
Либидо 155, 270,333-336, 344 Личность 34, 176, 177,237-239,308 Личностный Бог 219, 238
Логос (logos) 22-24, 30-34, 60, 66, 80-83, 86, 90, 106, 123, 126, 150, 154, 157-159, 173, 174,176,188, 224, 243,244,251,268,276,297,299,365,368,370,383,385,386,
409, 411, 413,418, 419, 427, 428 Любовь 153, 154,269,270,273,274.276,326,328-330, 335, 349, 354, 355, 358, 405, 440,
443
- божественная 263, 269-274
- симбиотическая 272
-ксебе271,272,329 М Мессия 224,225,310,364,365,369,371,374,380,383,385,397,399,409,418, 423,426,
428,431

Метод корреляции 36, 39, 63-65, 67-69, 297-300 Мистицизм 17, 23, 48, 49, 142, 143,174,210,229,296,350,360,361,363,365 Миф, мифологический 23,87, 88,91,97,98,115,149,150.219,220,252, 299, 312, 314,
316,319-322, 348, 350, 376,383,419,421-424, 428, 429, 435, 436, 438 Мифология 97, 218-220, 227, 370, 379 Молитва 130,210,220,258,278 Монотеизм 217,218-229
- исключающий 223, 224, 262, 263
- монархический 221-223,227,230
- мистический 222-224, 228
- тринитарный 222-224,229 Н
Настоящее 192-194, 265, 266 Натурализм 17, 68, 155. 174, 212, 331, 332
- монистический 226, 227
- плюралистический 227 Небытие и нет-бытие 21, 22, 57, 114, 166, 178, 186-198, 200, 205-207, 231, 241, 243, 246,
253,261,263,273,296,304-306, 311, 340, 346, 403, 441 Нечистое 213-215
Новый зон 310, 325, 371, 391, 422, 423, 430 Норма 51-56 0
Объект 164,172-175, 268 Одиночество 197, 350, 403 Онтологический аргумент 202, 204, 205
Онтология 26,27, 165-167,169,170,217,297 Опыт 45-49, 50, 51, 98, 107-110, 168, 169, 299
- мистический 49. 296
- открытый 49
- религиозный 50, 56 Основание 114, 117,157,212, 222, 232
- бытия 116, 120, 121,142,148,156-158, 202, 207,230,232,233,238,240,273,395,
364, 398, 429, 434
Откровение 69, 70, 111-118, 120, 121, 122, 127, 128, 132, 133, 146-149,290, 294,295, 298-300,357,365,375,377,404,413,433,434.436
- зависимое 129, 145
- окончательное 131, 134, 135, 138, 139, 143-146, 148-154, 215, 217, 222
- историческое 124-125,130
- естественное 123, 125, 140
- изначальное 129-131, 141, 145
-универсальное 140. 141, 144 Отчаяние 199, 273,300,311,347,348,351-357, 367, 398, 428,444 455

Отчуждение 53, 68, 69, 100,101,104,105,204,271,275,299,307,308,310,311, 313, 314. 320,321, 323-330,336-342,344-358, 364,369-371, 388, 392,393,398-401, 406, 412, 416, 418, 420-422, 424, 427, 433,437,440-445
- как вожделение 328, 332-336
- как hubris 328, 330-332
- и грех 326-328
- как неверие 328-330 Р
Падение,учение о п. 248, 307,312-322, 325, 326,346,359 Парадокс 60, 151-153,289,307,366-370, 385, 391, 398, 412, 419, 444 Потенциальность 239, 240,263,264,269,295,304-306, 318, 346, 418
- и актуальность 305, 307, 316 Природа 227, 314, 315, 319,322-325, 371
- и человек 325 Провидение 256-260, 270, 402, 430
- историческое 259, 260
- специальное 259, 260
Проводник откровения 122-125, 127, 131, 135, 136, 143,144,149,152 Пророки 124, 125, 128, 130, 135, 136, 142-144, 173, 256 Профанное 214
Прошлое 192, 193, 265, 266 с Разум 69,70,80,82,83,85,118,251,290,294
- глубина р. 86-88,91-93, 115, 118, 121, 142, 144, 150, 151

- экстатический 57, 58
- онтологический 80-84
- р. и откровение 69, 70, 290 Спк 185, 199, 220, 230, 242, 256, 257, 259, 260 С Само-бытие 166,187,188,190,206,225,228,229,231,232,236,237,240,241,253, 261,
262, 264, 266, 269, 272, 274, 278, 293, 295 Самоотчуждение 53, 68, 69, 257 Саморазрушение 308, 339-355 Самосоотнесенность! 67, 171, 175, 176 Самоспасение 357-363,395
Самотрансцендентность 181, 182, 190, 291, 293,294,343,393,400 Самоубийство 352-354, 359
Самоцентрированность 184, 185,340-344, 349,350 Сатана 214, 399, 401, 428, 436-438 Свобода 182-186, 198-200, 207, 241, 242, 248, 307, 313, 314, 320-322, 324-330, 336-339,
341-343,353,356,401,402,419
- конечная 167,232,248,255,293,294,314,315,318,322,341,356,393,398-401, 418,419, 420
- пробужденная 318,342 Секулярный 132,149,205,213-215, 217,234,268 Символ 115, 123, 126, 133,143, 157,177,206,233-240, 243, 248, 262, 267,270,273, 275, 276, 294, 295,303,311-313, 336, 346,352-355, 381, 390, 434,437
- мёртвый 234
- религиозный 133, 233,234
- христологический 383-387 Слово 125-127, 159,235,244
- Бога 40, 125-129, 158, 159
- внутреннее 128, 129 Смерть вечная 273
Сомнение 18, 350-352, 362, 388, 390, 394, 404-406
Спасение 146-148,261,316,330,348,350,354,357,361-366, 369, 401, 402, 413, 417, 429,432-435
- история с. 144 Субъект 164,170,172-175, 268 Суд 272, 273, 277,311
- Последний С. 273 Судьба 132, 182-187, 198-200, 207, 241, 242, 245, 247, 248, 261, 315, 320-322, 324-326,
329,336-339, 342, 343, 353, 357, 399, 400,401,402,418-420 Сущностное Богочеловечество 374, 397-399 Сущность и существование 290, 306, 307, 308, 309, 312-315, 318, 320, 322, 325, 326, 346,
347,349,350,357,363,364,367,392,393,400,417,445 Сын Божий 370, 383-385, 409 Сын Давидов 383, 406
456

I Сын Человеческий 365, 378, 383, 409
S Тайна 113-121, 130,131,148,186,187,213,214,244,261,269,296,367,368 Ъ Теология 11 12 22-24, 27,28,44,45,57,58,154,155,199,234,289,295-298, 300, 303, It 311,313-315, 320, 321, 344, 347, 353, 354,357,362,367,372,374,380,382-384, 5 420, 431,438,439,441 - 443
- апологетическая 14-16, 22, 300
- библейская 40,41
- естественная 35, 123, 204, 207, 245, 298, 299
- историческая 34, 35
- керигматическая 12-15
- классическая 299, 343
- культуры 43-45
-либеральная 12,13,137,321,191,192,395,415,416
- мистическая 262
- научная 1618
- негативная 188
- систематическая 34-36,39,40,166,308,312

- эмпирическая 19,29,47, 48 Теономия 57, 90-93, 148-151, 155, 156, 205, 234 Трагическое 188, 227, 246, 246, 318-324, 326, 327, 328, 404, 405 Тревога 190-199, 204, 206, 207, 246, 264, 266, 268, 269, 299, 308, 311, 317-319, 346, 362,
397,402,405,414,432 Троица 59, 157, 217, 222-224, 242-244, 275, 410, 414
Л Х
Хаос 179, 197,241,243, 244, 320
: Христос
т - смерть Христа 396, 405, 439
- как Спаситель 435, 436 Ц
Царство Божие 65,67,70,128,148,157,290,381,392,395,430-433 Церковь
11,18,22,30,31,38,39,52,129,130,134, 138, 145, 149, 159 Цинизм 93-95 Ч Человек
176,180,182,183, 185-187,203, 204,250,252,298,314,315
- учение оч. 168, 169
- сущностная природа ч. 69 Четвертое Евангелие 84, 98, 136-138, 149, 365, 386, 391, 399, 403, 406, 408, 427, 431
- от Иоанна 407-409, 419
Чудо 116, 119-121, 129, 130,132,138, 378, 399, 414,428,429 Ш Шок
- метафизический 165
- небытия 114,118,119,186
- онтологический 118
Э
Экстаз 21, 116-118, 121, 126, 129, 130, 132, 138, 291, 293, 294, 295,402 'і: Я А "Я" 164, 170-173,177, 178,191

Указатель иностранных слов

Actus purus 180, 239, 306
Agape 269-271,335,400
Amor intellgctualis 96
Analogia entis 133, 234. 388
Analogia imaginis (греч.) 388
Angst190,317
Argumentum exignorantia 14
Caritas 270
Causa prima 30
Character indelebilis 33
Cogitatio 171
Creatio ex nihilo 187, 245, 246
Dasein 170
Deus sive natura 226, 292
Diastasis 15
Dike 213
Dilectio 271
Ding 174
Docta ignorantia 88
Dcnum superadditum 250
Doxa 368
Elan vital 105, 179-181
Ens cogitans 345
Episteme 154

Eros 29, 34. 80, 96, 101, 177, 270, 272, 310, 333-335, 345, 400 410
Essential 78
Existere 304
Fal&a religio 363
Fatum 185
Geistesgescnichte 44
Geisteswissenschaft 17
Geist 326
Gestalt 171, 185, 250, 378-381
Gnosis 101, 154
Gratia praeveniens274
Homo-ousious413
Hubris 90, 328, 330-332, 339, 341-343, 398, 442
Imitatio Christi 395
Justitia originalis 250
Kairos: Kairoi 138, 431
Kosmos 171
Lebensphilosophie 94
Locus circumscriptus 267
Me on 173,179,187,227,240,246,304, 305
Mana 218
Natura naturans 292
Oukon 187, 246, 304
Parousia 430
Philia 270. 335
Potestas absoluta 169
Redemere 436
Simul Justus 444
Simul peccator 444
Schicksal185
Telos 103, 139, 181, 207, 242, 247, 250, 255, 276
Tremendum etfascinosum 212. 220
Ungrund 179, 288, 240
458
Содержание
Том1
Систематическая теология..... 5
Предисловие 7
Введение..... 9
А. Точка зрения 11
1. Весть и ситуация 11
2. Апологетическая теология и керигма 14
Б. Природа систематической теологии 16
3. Теологический круг 16
4. Два формальных критерия всякой теологии 19
5. Теология и христианство 22
6. Теология и философия: вопрос 25
7. Теология и философия: ответ..... 28
В. Организация теологии..... 34

Г. Метод и структура систематической теологии 39
8. Источники систематической теологии 39
9. Опыт и систематическая теология 45
10. Норма систематической теологии..... 51
11. Рациональный характер систематической теологии 56
12. Метод корреляции 63
13. Теологическая система 68
Примечания 71
Комментарии (О.Я. Зоткина) 72
Часть I. Разум и откровение 77
I. Разум и поиск откровения..... 79
А. Структура разума 79
1. Два понятия разума.....79
2. Субъективный и объективный разум..... 83
3. Глубина разума..... 86
Б. Разум в существовании 88
4. Конечность и амбивалентности актуального разума 88
5. Конфликт внутри актуального разума и поиск откровения 90
В. Когнитивная функция разума и поиск откровения 100
6. Онтологическая структура познания 100
7. Когнитивные отношения 102
459

8. Истина и верификация 106
II. Реальность откровения 111
А. Смысл откровения..... 111
1. Знаки откровения 111
2. Проводники откровения 122
3. Динамика откровения: откровение изначальное
и зависимое 129
4. Знание об откровении 131
Б. Актуальное откровение 134
5. Актуальное и окончательное откровение 134
6. Окончательное откровение во Иисусе как во Христе 137
7. История откровения 139
8. Откровение и спасение 146
В. Разум в окончательном откровении..... 148
9. Окончательное откровение преодолевает конфликт
между автономией и гетерономией 148
10. Окончательное откровение преодолевает конфликт
между абсолютизмом и релятивизмом..... 151
11. Окончательное откровение преодолевает конфликт
между формализмом и эмоционализмом 154
Г. Основание откровения 156
12. Бог и тайна откровения..... 156
13. Окончательное откровение и Слово Божие 158
Примечания 160
Комментарии (О.Я. Зоткина) 162
Часть II. Бытие и Бог..... 163

I. Бытие и вопрос о Боге 165
Введение: вопрос о бытии 165
А. Базисная онтологическая структура: «я» и мир 169
1. Человек, «я» и мир 169
2. Логический и онтологический объект 173
Б. Онтологические элементы 175
3. Индивидуализация и соучастие 175
4. Динамика и форма 178
5. Свобода и судьба 182
В. Бытие и конечность..... 186
6. Бытие и небытие 186
7. Конечное и бесконечное 189
8. Конечность и категории 191
9. Конечность и онтологические элементы 197
10. Бытие эссенциальное и экзистенциальное..... 200
Г. Человеческая конечность и вопрос о Боге 202
11. Возможность вопроса о Боге и так называемый
онтологический аргумент..... 202
460

12. Необходимость вопроса о Боге
и так называемые космологические аргументы..... 205
II. Реальность Бога..... 208
А. Смысл «Бога» 208
1. Феноменологическое описание 208
2. Типологические соображения..... 215
Б. Актуальность Бога 230
3. Бог как бытие 230
4. Бог как «Бог живой»..... 236
5. Бог как созидающий 245
5. Бог как соотносимый..... 261
Примечания 279
Комментарии (О.Я. Зоткина) 280
Том II
Существование и Христос..... 283
Предисловие 285
Введение.....287
А. Соотношение второго тома «Систематической теологии» с первым томом и с системой в
целом 289
Б. Повторение ответов, данных в первом томе 291
1. По ту сторону натурализма и супранатурализма 291
2. Использование в систематической теологии понятия бытия.. 295
3. Независимость и взаимозависимость
экзистенциальных вопросов и теологических ответов..... 297
Часть III. Существование и Христос 301
I. Существование и поиск Христа 303
А. Существование (экзистенция) и экзистенциализм..... 303
1. Этимология существования (экзистенции) 303
2. Возникновение проблемы существования 305

3. Экзистенциализм против эссенциализма 308
4. Экзистенциальное и экзистенциалистское мышление 309
5. Экзистенциализм и христианская теология 310
Б. Переход от сущности к существованию
и символ «падения»..... 312
1. Символ «Падения» и западная философия..... 312
2. Конечная свобода как возможность перехода от сущности
к существованию..... 314
3. «Спящая невинность» и искушение..... 316
4. Нравственный и трагический элемент в переходе
от эссенциального бытия к бытию экзистенциальному 319
5. Творение и Падение 321
461

В. Признаки отчуждения человека и понятие греха..... 326
1. Отчужденней грех..... 326
2. Отчуждение как «безверие» 328
3. Отчуждение как «hubris» 330
4. Отчуждение как «вожделение» 332
5. Отчуждение как факт и как акт 336
6. Отчуждение: индивидуально и коллективно 338
Г. Экзистенциальное саморазрушение и учение о зле 339
1. Утрата себя и утрата мира в состоянии отчуждения 339
2. Конфликты в онтологических полярностях
в состоянии отчуждения 342
3. Конечность и отчуждение..... 345
4. Смысл отчаяния и его символы..... 352
Д. Поиск нового бытия и смысл «Христа» 356
1. Существование как рок или рабство воли 356
2. Способы самоспасения и их несостоятельность 357
3. Неисторические и исторические ожидания Нового Бытия 363
4. Символ «Христа», его исторический
и его надисторический смысл..... 364
5. Смысл парадокса в христианской теологии 366
6. Бог, человек и символ «Христа» 368
II. Реальность Христа..... 373
А. Иисус как Христос..... 373
1. Имя «Иисус Христос» 373
2. Событие, факт и восприятие 374
3. История и Христос 375
4. Исследования исторического Иисуса
и их несостоятельность 376
5. Исторические исследования и теология 382
6. Вера и исторический скептицизм 387
7. Библейское свидетельство об Иисусе как о Христе..... 390
Б. Новое Бытие в Иисусе как во Христе..... 391
1. Новое Бытие и новый эон..... 391
2. Новое Бытие, проявляющееся в личностной жизни..... 393
3. Выражение Нового Бытия во Иисусе как во Христе 394

4. Новое Бытие во Иисусе как во Христе как победа
над отчуждением 398
5. Историческое измерение Нового Бытия 406
6. Противоборствующие элементы в образе Иисуса
как Христа..... 407
В. Оценка христологического догмата..... 409
1. Природа и функция христологического догмата..... 409
2. Опасности и решения в развитии
христологического догмата..... 412
3. Христологическая задача настоящей теологии 415
Г. Универсальное значение события «Иисус Христос» 420
462

1. Уникальность и универсальность события 420
2. Центральные символы универсального значения Иисуса
как Христа и их соотношение 422
3. Символы, подтверждающие символ «Крест Христов» 426
4. Символы, подтверждающие символ
«Воскресение Христово» 427
Д. Новое Бытие во Иисусе как во Христе
как сила спасения..... 432
1. Смысл спасения 432
2. Христос как Спаситель (Посредник, Искупитель) 435
3. Учения об искуплении 437
4. Принципы учения об искуплении 440
5. Трисоставный характер спасения 442
Примечания 445
Комментарии (О.Я. Зоткина) 446
Указатель имен. Составитель И.А. Осиновская 451
Предметный указатель. Составитель И.А. Осиновская..... 454
Указатель иностранных слов. Составитель И.А. Осиновская 458

Пауль Тиллих
Систематическая теология Том 1-11
Корректор В. И. Чеботарева Компьютерная верстка В. Д. Лавреников

ТИЛЛИХ ПАУЛЬ

Систематическая теология. Том3

Часть 4. Жизнь и Дух

Часть 5. История и Царство Божие

*т 40 **Пауль Тиллих.** Систематическая теология. Т. 3. М.—СПб.: Университетская книга, 2000. 415 с. — (Книга света)*

Редакционная коллегия серии:

Л.В. Скворцов (председатель), С.С Аверинцев, И.И Блауберг, В.В. Бычков, П.П. Гайденко, В.Д. Губин, Ю.Н. Давыдов, Г.И. Зверева, Л.Г. Ионин, Ю.А. Кимелев, И.В. Кондаков, О.Ф. Кудрявцев,С.В. Лёзов, Н.Б. Маньковская, В.Л. Махлин, Л.Т. Мильская, Л.А. Мостова, Г.С. Померанц, А.М. Руткевич, И.М.Савельева, М.М. Скибицкий, П.В. Соснов, А.Л. Ястребицкая

Главный редактор и автор проекта «Книга света» **С.Я.** Левит

Редакционная коллегия тома:

Переводчик: О.Я. Зоткина Ответственный редактор: О.Р. Газизова Консультант: С.В. Лёзов

ISBN 5-7914-0023-3 (Книга света) ISBN 5-7914-0008-2

Пауль Тиллих (1886—1965) — немецко-американский христиански мыслитель, философ культуры. Основные проблемы творчества Тиллиха христианство и культура: место христианства в современной культуре духовном опыте человека, судьбы европейской культуры и европейского человечества в свете евангельской Благой Вести. Эти проблемы рассматриваются Тиллихом в терминах онтологии и антропологии, культурологии и фи лософии истории, христологии и библейской герменевтики. На русский язык переведены «Теология культуры», «Мужество быть», «Динамика веры «Христианство и встреча мировых религий» и другие произведения, вошедшие в том «Избранное. Теология культуры». Москва, 1995 (Серия «Лик культуры»). «Систематическая теология» — одно из наиболее фундаментальных произведений Пауля Тиллиха.

Содержание тома 3:

Часть IV. Жизнь и Дух..... 15

I. Жизнь, ее амбивалентности
и поиск неамбивалентной жизни 17

А. Многомерное единство жизни..... 17

1. Жизнь: сущность и существование 17
2. Аргумент против «уровней»..... 18
3. Измерения, сферы, степени 20
4. Измерения жизни и их отношения 22

Б. Самоактуализация жизни и ее амбивалентности 33

1. Фундаментальные соображения:
базисные функции жизни и природа их амбивалентности ...33
2. Самоинтеграция жизни и ее амбивалентности 35

2. Самосозидательность жизни и ее амбивалентности 50
3. Самотрансцендирование жизни и его амбивалентности 82

В. Поиск неамбивалентной жизни и символы ее предвосхищения .. 100

II. Духовное Присутствие 104

А. Проявление Духовного Присутствия в духе человека..... 104

1. Характер проявления божественного Духа
в человеческом духе..... 104
2. Содержание проявления божественного Духа в человеческом духе:
вера и любовь 119

Б. Проявление Духовного Присутствия
в историческом человечестве..... 128

1.Духи Новое Бытие: амбивалентность и фрагмент..... 128
2. Духовное присутствие и предвосхищение Нового Бытия
в религиях..... 130
3. Духовное Присутствие во Иисусе как во Христе:
христология Духа..... 132
4. Духовное Присутствие и Новое Бытие в Духовном
Сообществе..... 137

III. Божественный Дух и амбивалентности жизни..... 148

А. Духовное Присутствие и амбивалентности религии..... 148

1. Духовное Сообщество, Церковь и церкви 148
2. Жизнь церквей и борьба против амбивалентностей религии ..157
3. Индивид в церкви и Духовное Присутствие..... 194

4. Преодоление религии Духовным Присутствием
и протестантский принцип 216

Б. Духовное Присутствие
и амбивалентности культуры..... 218
1. Религия и культура в свете Духовного Присутствия 218
2. Гуманизм и идея теономии..... 221
3. Теономные проявления Духовного Присутствия 224

В. Духовное Присутствие и амбивалентности морали 235
1. Религия и мораль в свете Духовного Присутствия:
теономная мораль..... 235
2. Духовное Присутствие и амбивалентности личностной
самоинтеграции 237
3. Духовное Присутствие и амбивалентности нравственного
закона..... 240

Г. Исцеляющая сила Духовного Присутствия
и амбивалентности жизни вообще 243
1. Духовное Присутствие и амбивалентности жизни вообще 243
2. Исцеление, спасение и Духовное Присутствие..... 245
IV. Тринитарные символы..... 250
А. Мотивы тринитарного символизма 250
Б. Тринитарный догмат 253
В. Заново открывая тринитарную проблему..... 257

Часть V. История и Царство Божие 261

Введение
Систематическое место пятой части теологической системы
и историческое измерение жизни..... 263

I. История и поиск Царства Божия 266

А. Жизнь и история..... 266
1. Человек и история..... 266
2. История и категории бытия..... 277
3. Динамика истории 289

Б. Амбивалентности жизни в историческом измерении 300
1. Амбивалентности исторической самоинтеграции:
империя и централизация..... 300

2. Амбивалентности исторической самосозидательности:
революция и реакция 303
3. Амбивалентности исторического самотрансцендирования:
«третья стадия» как данное и как ожидаемое..... 305
4. Амбивалентность индивида в истории 306

В. Интерпретации истории и поиск Царства Божия 308
1. Природа и проблема интерпретации истории..... 308
2. Отрицательные ответы на вопрос о смысле истории 310
3. Положительные, но неадекватные ответы на вопрос о смысле истории..... 312
4. Символ «Царство Божие» как ответ на вопрос о смысле истории..... 315

II. Царство Божие в истории 320

А. Динамика истории и Новое Бытие 320
1. Идея «истории спасения» 320
2. Центральное проявление Царства Божия в истории 322
3. «Kairos» и «kairoi» 326
4. Историческое провидение..... 328

Б. Царство Божие и церкви 331
1. Церкви как представители Царства Божия в истории 331
2. Царство Божие и история церквей..... 333

В. Царство Божие и всемирная история 337
1. Церковная история и всемирная история..... 337
2. Царство Божие и амбивалентности исторической самоинтеграции..... 339
3. Царство Божие и амбивалентности исторической самосозидательности..... 342
4. Царство Божие и амбивалентности исторического самотрансцендирования 344
5. Царство Божие и амбивалентности индивида в истории..... 345

III. Царство Божие как конец истории 347

А. Конец истории или Жизнь Вечная 347
1. Двойной смысл «концаистории» и постоянное присутствие конца..... 347
2. Конец истории как возвышение временного к вечности 349

3. Конец истории как разоблачение негативного в качестве негативного или «Предельный Суд» 351
4. Конец истории и окончательное преодоление амбивалентностей жизни..... 353
5. Вечное блаженство как вечное преодоление негативного 355

Б. Индивидуальная личность и ее вечная судьба..... 357

1. Универсальное и индивидуальное осуществление..... 357
2. Бессмертие как символ и как понятие 360
3. Смысл Воскресения 362
4. Вечная жизнь и вечная смерть..... 365

В. Царство Божие: время и вечность..... 368

1. Вечность и движение времени 368
2. Вечная жизнь и божественная жизнь..... 369
Примечания 372

Комментарии (О.Я. Зоткина)..... 373

О.Я.Зоткина

«И этому испытанию никогда не приходит конец...»..... 381
Примечания 397
Указатель имен. Составитель И.А. Осиновская..... 399
Предметный указатель. Составитель И.А. Осиновская 404
Латинские и греческие термины 409

Ханне-
спутнице моей жизни

Предисловие

Третьим томом завершается моя «Систематическая теология». Последний том появляется шесть лет спустя после второго, который и сам появился через шесть лет после первого. Столь долгие промежутки между датами публикаций объясняются не только качественной и количественной неохватностью предмета, но также и требованиями моего времени в связи с моей работой как систематического теолога. Эти требования включают рассмотрение частных проблем в меньших по объему и не таких систематических книгах и раскрытие моих взглядов в лекциях и дискуссиях, протекавших в разных местах здесь и за границей. Я считал эти требования оправданными и стремился исполнить их, хотя это и задерживало завершение моей работы. Но, в конечном счете, учитывая мой возраст, дальнейшее отлагательство было бы непозволительно вопреки тому факту, что никому не покажется достаточной работа над книгой, в которой затронуто так много проблем. Как бы то ни было, но рано или поздно автор должен познать собственную конечность и вместе с ней — незавершенность завершенного. Мощный импульс поступить именно так исходил от аспирантов, которые из года в год просили о том, чтобы все еще фрагментарная рукопись третьего тома стал доступна им для написания диссертаций по моей теологии. Эта сомнительная процедура не могла не подойти к концу и, помимо этого, наконец-то оказалось удовлетворено множество заявок на третий том. Временами мои друзья и я опасались того, что система так и остается фрагментом. Однако этого не случилось, хотя даже в своем лучшем виде данная система фрагментарна и зачастую является неадекватной и спорной. Тем не менее она показывает тот уровень, которого достигла моя теологическая мысль. Ибо система призвана быть не только пунктом прибытия, но еще и пунктом отправления. Она должна быть как бы той ступенью, на которой предварительная истина кристаллизуется на бесконечном пути к Истине. Я хочу выразить свою благодарность мсс. Элизабет Боон, осуществившей необходимую «англизацию» моего стиля с его неизбежными германизмами; м-ру Уильяму Крауту, который вычитывал гранки, мсс. Элизабет Стоунер и мсс. Марии Пеликан, которые помогли в подготовке указателя. Я хотел бы также поблагодарить и моего ассистента Кларка Уильямса, ставшего специальным редактором этого тома, — как за те огромные усилия, которые он приложил к выполнению этой трудной задачи, так и за наши плодотворные обсуждения отдельных проблем. И я благодарен издателям, которые очень милостиво и терпеливо ждали медленного созревания трех томов.

Восточный Хэмптон Лонг Айленд

Вопрос «Почему система?»[1] задавался мне с момента появления первого тома моей систематики. В одной из тех книг, в которых моя теология рассматривается критически — «Система и Евангелие» Кеннета Гамильтона, — факт самой системы больше, чем какое-либо утверждение внутри системы, характеризуется как решающий порок моей теологии. Безусловно, подобный аргумент можно было бы использовать против всех тех теологических систем, которые только создавались в истории христианской мысли, — от Оригена, Григория и Иоанна Дамаскина до Бонавентуры, Фомы и Оккама и, наконец, до Кальвина, Иоанна Герхарда и Шлейермахера», чтобы не упоминать бессчетного количества других. Существует много причин для неприятия систематически-конструктивной формы в теологии; одной из них является смешение дедуктивной, квазиматематической системы, подобной системам **Луллия** в Средние века[2] и Спинозы в Новое время, с систематической формой как таковой. Однако примеров дедуктивных систем крайне мало, и даже в них дедуктивная форма остается внешней по отношению к исследуемому материалу. Влияние Спинозы является столь же профетическим и мистическим, сколь и метафизическим. Однако имеются и другие причины неприятия системы. В теологии систематическая форма зачастую рассматривается в качестве попытки рационализировать опыт откровения. Но здесь смешивается оправданное требование логичности положений с неоправданной попыткой выводить теологические положения из источников, чуждых опытам откровения. Для меня систематически-конструктивная форма означала следующее. Во-первых, она заставляла меня быть последовательным. Подлинная последовательность — это одна из труднейших задач в теологии (как, возможно, и в любом когнитивном подходе к реальности), никем не решенная в полной мере. Но, выдвигая новое положение, исследователь испытывает необходимость обозреть предшествующие положения с целью выяснения их взаимной совместимости, что решительно уменьшает непоследовательность. Во-вторых, что очень удивительно, систематическая форма стала инструментом, раскрывающим те отношения между символами и понятиями, которые не могли бы проясниться иным образом. И, наконец, систематическое построение привело меня к пониманию объекта теологии в его целостности, в качестве *Gestalf, в* котором множество частей и элементов объединены детерминирующими принципами и динамическими взаимоотношениями.

Акцентировать важность систематической формы не значит отрицать то, что всякая конкретная система преходяща и что ни одна из них не окончательна. Появляются новые организующие принципы; элементы, которыми пренебрегали, приобретают центральное значение; метод может стать более изощренным или совершенно иным, в результате чего возникает новая концепция структуры целого. Такова судьба всякой системы. Но таков и тот ритм, в котором веками двигалась история христианской мысли. Системы были теми точками кристаллизации, к которым устремлялись дискуссии по поводу отдельных проблем и из которых возникали новые дискуссии и новые проблемы. Мне хотелось бы надеяться, что и данная система исполнить подобную функцию сможет хотя бы ограниченным образом.

---

[1] Tillich P. What am I? - The Essential Tillich. An Anthology of the Writings of Paul Tillich. - N.-Y., 1987. - C. 250.

[2] 2bid.-P.251.

Особой характеристикой этих трех томов, на которую много обращали внимание и которую часто критиковали, является как используемый в них язык, так и то, как именно он используется. Он представляет собой отклонение от того обычного использования библейского языка в систематической теологии, который состоит в подтверждении отдельных положений соответствующими библейскими цитатами. Впрямую я не применяю даже и более удовлетворительный метод построения теологической системы на основе историко-критической «библейской теологии»[3]», хотя его влияние и присутствует в каждой части моей системы. Вместо этого предпочтение отдается философским и психологическим понятиям, и зачастую появляются ссылки на социологические и научные теории. Эта процедура кажется мне более подходящей для систематической теологии, которая стремится говорить так, чтобы быть понятной широкому слою образованных людей, в том числе и «широко мыслящим» исследователям теологии, для которых традиционный язык стал неуместным. Конечно, я не могу не осознавать опасности того, что в этом случае субстанция христианской Вести может быть утрачена. И все-таки надо идти на риск этой опасности и, раз решившись, следовать в этом направлении. Опасности — не причина для того, чтобы избегать серьезных требований. В наше время иногда представляется, что Римско-католическая церковь более открыта требованиям реформации, чем церкви Реформации. Эти три книги наверняка не были бы написаны, если бы я не был убежден, что событие, в котором родилось христианство, имело центральное значение для всего человечества — как до, так и после самого события. Но тот способ, посредством которого можно понять и воспринять это событие, меняется с изменением условий во все периоды истории. С другой стороны, эта работа не появилась бы и в том случае, если бы в течение большей части моей жизни я не пытался бы проникнуть в смысл христианских символов, который в культурном контексте нашего времени становился все более и более проблематичным. Поскольку для меня невозможно принять раскол между верой, не имеющей доступа к культуре, и культурой, не имеющей доступа к вере, единственным выходом оказалась попытка интерпретировать символы веры через выражения нашей собственной культуры. Результатом этой попытки являются три тома «Систематической теологии».

Несколько критических книг и множество критических статей о моей теологии появились прежде, чем этот заключительный том был закончен. У меня не было ощущения, что имело бы смысл отвечать на них впрямую, так как это перегрузило бы этот том полемическим материалом, но я уверен, что сам том (а особенно раздел, посвященный учению о Духе) имплицитно отвечает на многие критические замечания. На другие из них нельзя было бы ответить иначе, как только повторив аргументы из предыдущих томов. А в отдельных случаях, когда критика исходила от традиционного супранатурализма или исключающего христоцентризма, я мог ответить только отрицательно.

Продолжительное время спустя после того, как я написал разделы о жизни и ее амбивалентностях, мне довелось прочесть книгу Пьера Тейя-раде Шардена «Феномен человека». Я воодушевился, узнав, что признанный ученый развил такие мысли об измерениях и процессах жизни, которые очень похожи на мои собственные. Хотя я и не могу разделить его довольно оптимистического видения будущего, его описание эволюционных процессов в природе меня убедило. Конечно, теология не может опираться на научную теорию, но она должна соотносить свое понимание человека с пониманием универсальной природы, так как человек— это часть природы и

утверждения о природе лежат в основе любого утверждения о человеке. Разделы этой книги, посвященные измерениям и амбивалентностям жизни, являются попыткой сделать эксплицитным то, что имплицитно даже и в наиболее антифилософских теологиях. Даже если теологи и могут обойти вопросы об отношении человека к природе и Вселенной, однако эти вопросы все-таки задаются людьми в любом месте и во всякое время — зачастую потому, что к этому принуждает их сама жизнь и когнитивная честность. И отсутствие ответа может стать камнем преткновения для всей религиозной жизни человека. Вот почему я и решился вступить в область философии жизни с теологических позиций, полностью осознавая тот когнитивный риск, с которым это сопряжено.

Система — это не *сумма,* а данная система даже и не полна. Отдельные темы разработаны менее полно, чем другие — как, например, искупление, троичность и некоторые таинства. Но я надеюсь, что проблем, полностью обойденных вниманием, не слишком уж много. Мой выбор зависел прежде всего от настоятельности актуальной проблемы-ситуации, как она в основном отражена в публичных дискуссиях. Этим объясняется также и то, что некоторые вопросы и ответы представлены в довольно традиционных терминах, тогда как для других я попытался найти новые пути как мышления, так и языка. Последний метод применялся в отдельных эсхатологических главах, которые завершают данный том и которые обращают всю систему к ее началу, в смысле слов Павла: «Ибо все *из* Него, *Им* и *к* Нему» (Рим. 11:36). В этих главах была предпринята попытка не разрешить тайну «к Нему», но интерпретировать ее таким образом, чтобы дать имеющую смысл альтернативу примитивным и зачастую суеверным представлениям об *эсхатоне*'* независимо от того, как именно понимается *эсхатон* — индивидуально или универсально.

Та церковно-историческая ситуация, в которой создавалась эта система, характеризуется такими процессами, религиозное значение которых перерастает исключительно теологические рамки. Наиболее существенна встреча исторических религий с секуляризмом и с порожденными им «квазирелигиями» (см. об этом мою новую книгу «Христианство и встреча мировых религий»). Теология, которая не относится всерьез к критике религии секулярной мыслью и некоторыми отдельными, формами секулярной веры - такими, как либеральный гуманизм, национализм и социализм, - окажется «а-кайросной»[5]., то есть пренебрегающей требованиями исторического момента. Другой важной характеристикой настоящей ситуации является не столь драматичный, но все более значимый обмен между историческими религиями, отчасти зависящий от потребности в общем фронте борьбы с наступлением секулярных сил и отчасти - от преодоления пространственной дистанции между различными религиозными центрами. Я должен еще раз сказать, что христианская теология, которая не способна вступить в творческий диалог с теологической мыслью других религий, упускает всемирно-историческую возможность и остается провинциальной. И, наконец, протестантская систематическая теология должна принять во внимание нынешние, более позитивные отношения между католицизмом и протестантизмом. Современная теология должна учесть тот факт, что Реформация была не только религиозным завоеванием, но и религиозной потерей. И хотя моя система со всей очевидностью акцентирует «протестантский принцип», она не пренебрегла и требованием объединить с ним «католическую субстанцию», как это показывает раздел о церкви - один из самых пространных во всей системе. Это - *кайрос* -

момент, полный возможностей, - в протестантско-католических отношениях; и протестантская теология должна и осознать это, и осознавать это впредь.

С 20-х годов нынешнего столетия было создано несколько систем протестантской теологии - некоторые из них создавались в течение трех десятилетий и более. (Мои лекции по систематической теологии, читавшиеся в 1924 г. в Германии, в Марбурге, я рассматриваю в качестве начала моей работы над этой системой.) Присущий им подход очень отличается от подхода непосредственно предшествующего периода: особенно это относится к американскому протестантизму, в котором философский критицизм, с одной стороны, и деноминационный традиционализм, с другой, сдерживали развитие конструктивной систематической теологии. Эта ситуация радикально изменилась. Как воздействие всемирно-исторических событий, так и угроза, исходящая от историко-критического метода библейских исследований, подчинили протестантскую теологию необходимости позитивно пересмотреть всю ее традицию. И это может быть сделано лишь путем систематизации.

Часть 4

Жизнь и дух.

I. Жизнь, ее амбивалентности и поиск неамбивалентной жизни

A. Многомерное единство жизни

1. Жизнь: сущность и существование

Тот факт, что в словаре обыденной лексики слово «жизнь» имеет .более десятка различных значений, делает, Понятным то, почему многие философы не решаются употреблять слово «жизнь» и почему другие ограничивают его применение сферой живых существ, что подразумевает противопоставление жизни и смерти. С другой стороны, в континентальной Европе, ближе к рубежу веков, с «философией жизни» была связана крупная философская школа. Она включала таких людей, как **Ницше, Дильтей, Бергсон, Зиммель и Шелер,** и оказала влияние на многих других — в особенности на экзистенциалистов. В то же самое время в Америке развивалась «философия процесса», предвосхищаемая прагматизмом **Джеймса и Дьюи** и в полной мере разработанная **Уайтхедом** и его школой. Термин «процесс» гораздо менее двусмыслен, чем термин «жизнь», но также и гораздо менее выразителен. Живое и мертвое тело в равной мере подлежат «процессу», но в факте смерти «жизнь» включает свое собственное отрицание. Акцентированное употребление слова «жизнь» призвано выражать преодоление этого отрицания - как в сочетаниях «возрожденная жизнь» или «вечная жизнь». Возможно, не будет слишком смелым предположить, что слова для обозначения жизни сначала родились из опыта переживания смерти. Во всяком случае, слово «жизнь» всегда было окрашено полярностью жизни и смерти. Это полярное понятие жизни предполагает употребление словосочетания, обозначающего особую группу существующих вещей, то есть «живущих существ». **«Живущие существа»** — это также и «умирающие существа», и при преобладании органического изменения они проявляют особые характеристики. Это *родовое* понятие жизни является той моделью,

согласно которой было сформировано онтологическое понятие жизни. Наблюдение над специфической потенциальностью сущих — будь то потенциальность видов или индивидов, актуализирующих себя во времени и в пространстве, — приводит к *онтологическому* понятию жизни — жизни как «актуальности бытия». Это понятие жизни объединяет два основных определения бытия, лежащих в фундаменте всей данной системы; эти два основных определения бытия — эссенциальное и экзистенциальное. Потенциальность есть такой род бытия, который имеет силу, динамику стать актуальным (например, потенциальностью всякого дерева является древесность). Есть и другие сущности, которые не имеют этой силы, — таковы геометрические формы (например, треугольник). Однако те сущности, которые становятся актуальными, подчиняются условиям существования — таким, как конечность, отчуждение, конфликт и т.д. Это не значит, что они утрачивают свой сущностный характер (деревья остаются деревьями), но это значит, что они подпадают под действие структур существования и открыты росту, искажению и смерти. Мы используем слово «жизнь» в этом смысле «смешения» элементов сущности и существования. В терминах истории философии можно сказать, что Аристотелево различие между *dynamis* и *energeia,* между потенциальностью и актуальностью мы рассматриваем с экзистенциалистской точки зрения. Это, конечно, не слишком отличается от воззрения Аристотеля, акцентирующего длительную онтологическую напряженность между материей и формой во всяком существовании. Онтологическое понятие жизни лежит в основе *универсального* понятия, используемого «философами жизни». Если актуализация потенциального является структурным условием всех существ и если эта актуализация называется «жизнью», то универсальное понятие жизни неизбежно. Следовательно, рождение звезд и камней, их рост, равно как и их гибель, надо называть процессом жизни. Онтологическое понятие жизни освобождает слово «жизнь» от его привязанности к органической сфере и возводит его на уровень того базисного понятия, которое может быть использовано в теологической системе лишь в том случае, если оно интерпретируется в экзистенциальных терминах. Термин «процесс» не открыт для подобной интерпретации, хотя во многих случаях и полезно говорить о процессах жизни. Онтологическое понятие жизни и его универсальное применение требуют двух способов рассмотрения, один из которых мы будем называть «эссенциалистским» и другой - «экзистенциальным». Первый имеет дело с единством и многообразием жизни в ее сущностной природе. Он описывает то, что я осмелился бы *назвать,<<многомерным единством жизни».* Только в том случае, если уяснено это единство и отношение измерений и сфер жизни, и можно правильно анализировать экзистенциальные амбивалентности всех жизненных процессов и адекватно выражать поиск неамбивалентной[3] или вечной жизни.

2. Аргумент против «уровней»

Многообразие существ привело человеческий разум к поиску единства в разнообразии, поскольку человек способен воспринимать встречаемое многообразие вещей только с помощью объединяющих принципов. Одним из наиболее универсальных принципов, используемых с этой целью, является принцип того иерархического порядка, в котором имеет свое место каждый род и вид вещей, а через них — и каждая индивидуальная

[3] Амбивале́нтность (от лат. ambo — «оба» и лат. valentia — «сила») — двойственность отношения к чему-либо, в особенности двойственность переживания, выражающаяся в том, что один объект вызывает у человека одновременно два противоположных чувства.

вещь. Этот способ обнаружения порядка в кажущемся хаосе реальности различает ступени и уровни бытия. Онтологические качества (такие, как более высокая степень универсальности или более богатое развитие потенциальности) детерминируют то место, которое приписывается уровню бытия. Старинный термин «иерархия» («священный порядок правителей, выстроенный соответственно рангу сакраментальной силы»[6]») лучше всего выражает данный тип мышления. Он приложим как к земным правителям, так и к родам и видам сущих в природе (таким, например, как неорганическое, органическое, психологическое). С этой точки зрения реальность представляется в виде пирамиды уровней, следующих друг за другом в вертикальном направлении в соответствии с присущей им силой бытия и их степенью ценности. Данный образ правителей *(archoi)* в термине «иерархия» наделяет высшие уровни высшим качеством, но меньшим количеством представителей. Вершина пирамиды мо-нархична, независимо оттого, является ли монарх жрецом, императором, божеством или Богом монотеизма.

Термин «уровень» представляет собой метафору, которая подчеркивает равенство всех объектов, принадлежащих определенному уровню. Они «уравнены», то есть приведены к общему плану и закреплены в нем. Здесь не происходит органического движения от одного плана к другому; высшее имплицитно не заключено в низшем, а низшее — в высшем. Отношение уровней — это отношение вмешательства — или посредством контроля, или посредством бунта. Конечно, в истории мысли (и социальных структур) внутренняя независимость каждого уровня от других менялась - как, например, в принадлежащем Фоме Аквинскому определении соотношения природы и благодати («благодать совершенствует, но не отменяет природу»). Однако тот способ, каким Фома описывает благодать, совершенствующую природу, показывает, что иерархическая система продолжает преобладать. Иерархический принцип не терял своей силы и не заменялся до тех пор, пока Николай Кузанский не сформулировал принцип «совпадения противоположностей» (например, бесконечного и конечного), а Лютер — принцип «оправдания грешника» (называющий святого грешником и грешника святым, если он принят Богом). Его место в религиозной сфере было занято учением о священстве всех верующих, а в социально-политической сфере — демократическим принципом равной человеческой природы в каждом человеке. И протестантский, и демократический принципы отрицают взаимно независимые и иерархически организованные уровни силы бытия.

Метафора «уровень» выдает свою неадекватность тогда, когда предметом рассмотрения оказывается соотношение разных уровней. Выбор метафоры имел далеко идущие последствия для культурной ситуации в целом. И, наоборот, сам выбор явился выражением культурной ситуации. Вопрос об отношении органического «уровня» природы к неорганичес- *у* кому приводит к периодически встающей проблеме: могут ли биологические[7] процессы быть вполне поняты через приложение к ним методов математической физики или следует ли использовать телеологический принцип для объяснения внутренней направленности органического роста. Если будет доминировать метафора «уровень», то либо неорганическое поглотит органическое (контроль), либо в неорганические процессы вмешается чуждая «витальная» сила (бунт), — идея, естественно вызывая бурную, но оправданную реакцию физиков и их последователей среди биологов.

Другое следствие использования метафоры «уровень» возникает при рассмотрении отношения органического и духовного, понимаемого обычно как отношение тела и разума. Если тело и разум — это уровни, то проблема отношения может быть решена лишь сведением психического к органическому (биологизм и психологизм) мли же утверждением вмешательства психических действий в биологические и психологические процессы; это последнее утверждение вызывает бурную, но оправданную реакцию биологов и психологов против определения «души» как отдельной субстанции, осуществляющей свою особую причинность.

Третье следствие использования метафоры «уровень» проявляется в интерпретации отношения между религией и культурой. Так, например, если сказать, что культура — это тот уровень, на котором человек творит сам себя, тогда как в религии он воспринимает божественное самопроявление, дающее религии предельную власть над культурой, то тогда неизбежно возникнут разрушительные конфликты между религией и культурой, о чем свидетельствуют страницы истории. Религия как высший уровень стремится контролировать культуру или некоторые культурные функции — такие, как наука, искусства, этика или политика. Это подавление автономных культурных функций приводит к тем революционным реакциям, посредством которых культура пытается поглотить религию и подчинить ее нормам автономного разума. Здесь вновь становится очевидным, что использование метафоры «уровень» не только неадекватно, но и касается решения проблем человеческого существования.

Предыдущий пример может привести нас к вопросу о том, могут ли отношения Бога и человека (включая его мир) быть описаны — как в религиозном дуализме и теологическом супранатурализме — в терминах двух уровней — божественного и человеческого. Достижение решительного ответа на этот вопрос облегчается попыткой демифологизировать религиозный язык. Демифологизация направлена не против использования подлинных мифологических образов как таковых, но против того супранатуралистического метода, который принимает эти образы буквально. Масштабы суеверных последствий этого типа супранатурализма в достаточной мере демонстрируют ту опасность, которую создает для теологической мысли метафора «уровень».

3. Измерения, сферы, степени

Результатом этих соображений является то, что метафору «уровень» (и такие подобные ей метафоры, как «слой» или «пласт») следует исключить из любого описания жизненных процессов. Я полагаю, что ее можно заменить метафорой «измерение» вместе с коррелятивными понятиями — такими, как «сфера» и «степень». Имеет значение, однако, не замена одной метафоры на другую, но то изменение видения реальности, которое выражается подобной заменой. Матафора «измерение» также взята из пространственной сферы, однако она описывает различие сфер бытия таким образом, что здесь не может быть взаимного вмешательства; глубина не вмешивается в широту, поскольку все измерения встречаются в одном и том же пункте. Они пересекаются, не мешая друг другу; между измерениями нет конфликта. А если так, то замена метафоры «уровень» метафорой «измерение» представляет такую встречу с реальностью, в которой единство жизни видится помимо ее конфликтов. Эти конфликты не отрицаются, но и не выводятся из иерархии уровней; они являются следствиями амбивалентности всех жизненных процессов и потому преодолимы без

разрушения одного уровня другим. Они не опровергают учения о многомерном единстве жизни.

Одной из причин использования метафоры «уровень» является тот факт, что существуют обширные области реальности, в которых отдельные характеристики жизни не проявляются совсем (как, например, большое количество неорганических материалов, в которых нельзя обнаружить и следа органического измерения, а также многие формы органической жизни, в которых не увидеть ни психологического, ни духовного измерения). Может ли метафора «измерение» соответствовать этим условиям? Я полагаю, что может. Она может указывать на тот факт, что, даже если определенные измерения жизни и не обнаруживаются, они тем не менее потенциально реальны. Отличие потенциального от актуального подразумевает, что все измерения уже реальны - если и не актуально, то хотя бы потенциально. Актуализация измерения зависит от условий, которые присутствуют не всегда.

Первое условие актуализации некоторых измерений жизни состоит в том, что другие измерения уже должны быть актуализированы. Никакая актуализация органического измерения невозможна без актуализации неорганического, а измерение духа осталось бы потенциальным без актуализации органического. Но это — только одно условие. Другим является то, что в той сфере, которая характеризуется уже актуализированным измерением, возникают особые констелляции, делающие возможным актуализацию нового измерения. Миллиарды лет могли пройти прежде, чем неорганическая сфера позволила возникнуть объектам в органическом измерении, и миллионы лет - прежде, чем органическая сфера позволила возникнуть существу, наделенному языком. И, опять-таки, прошли десятки тысяч лет, прежде чем существо, наделенное силой языка, стало тем историческим человеком, которое мы знаем как нас самих. Потенциальные измерения бытия стали актуальными во всех этих случаях потому, что были налицо условия для актуализации того, что всегда было потенциально реальным.

Можно использовать термин «сфера» для обозначения той области жизни, в которой доминирует то или иное особое измерение. **«Сфера»** -это такая же метафора, как «уровень» или «измерение», однако в основе своей она не пространственна (хотя она и пространственна тоже); в основе своей она социальна. Можно говорить о «правителе сферы» [«realm» переводится на русский язык и как «сфера», и как «царство» ср. в русском языке подобные словосочетания: «царство минералов», «царство растений». — Перев.], и именно эта коннотация делает метафору адекватной, поскольку в своем метафорическом смысле сфера — это часть реальности, в которой особое измерение детерминирует характер каждого принадлежащего ей индивида, будь то отдельный атом или отдельный человек. В этом смысле можно говорить о растительной сфере, о животной сфере или об исторической сфере. Во всех них все измерения присутствуют потенциально, а некоторые из них актуализированы. Все они актуальны в человеке, каким мы его знаем, однако особый характер этой сферы детерминирован духовным и историческим измерениями. Только неорганическое измерение актуализировано в атоме, но все остальные измерения присутствуют потенциально. Говоря символически, можно сказать, что, когда Бог сотворил потенциальность атома в себе самом, он сотворил и потенциальность человека, а когда он сотворил потенциальность человека, он сотворил потенциальность атома — и все другие измерения между атомом и человеком. Все они представлены в каждой сфере, отчасти потенциально, а отчасти (или целиком) актуально. Из тех измерений, которые актуальны, только одно

характеризует сферу, поскольку все те другие, которые также актуальны в ней, являются только условиями для актуализации детерминирующего измерения (которое само не является условием для других). Неорганическое может быть актуальным без актуальности органического, но не наоборот.

Это приводит к вопросу о том, существует ли градация ценностей среди различных измерений. Ответ будет утвердительным: то, что предполагает что-то еще и прибавляется к нему, является тем самым более богатым. Исторический человек прибавляет историческое измерение ко всем тем другим измерениям, которые предполагаются его бытием и в нем содержатся. Он представляет собой высшую степень с точки зрения ценности, предполагая, что критерием подобного ценностного суждения является сила сущего включать в одну живую актуальность максимальное число возможностей. Таков онтологический критерий в соответствии с тем правилом, что ценностные суждения должны быть укоренены в качествах оцениваемых объектов, и таков критерий, который не следует смешивать с критерием совершенства. Человек-это высшее сущее в сфере нашего опыта, но никоим образом не наиболее совершенное. Последнее соображение показывает, что отказ от метафоры «уровень» не влечет за собой отказ от тех ценностных суждений, которые основаны на степенях силы бытия.

4. Измерения жизни и их отношения

а) Отношения в неорганической и органической сферах. — Мы упомянули различные сферы встречаемой реальности как детерминированные особыми измерениями — такими, например, как неорганическое, органическое, историческое. Теперь же нам следует спросить, каков же тот принцип, который устанавливает измерение жизни в качестве измерения. Прежде всего не существует определенного количества измерений, поскольку измерения жизни устанавливаются соответственно изменчивым критериям. Человек по праву может говорить об отдельном измерении в том случае, когда феноменологическое описание части встречаемой реальности обнаруживает уникальные категориальные и иные структуры. «феноменологическое» описание — это такое описание, которое указывает на реальность, какой она дана нам прежде всякого теоретического объяснения или заключения. Во многих случаях та встреча разума и реальности, которая порождает слова, подготавливала путь для точного феноменологического наблюдения. В других случаях подобное наблюдение приводит к открытию нового измерения жизни или, напротив, к сведению двух или более предполагаемых измерений к одному. Памятуя об этих критериях и нисколько не притязая на окончательность, можно различать несколько очевидных измерений жизни. Цель их обсуждения в контексте теологической системы — показать многомерное единство жизни и конкретно определить источник и следствия амбивалентности всякого жизненного процесса.

Частный характер измерения, оправдывающий его установление в качестве измерения, лучше всего можно увидеть в видоизменении времени, пространства, причинности и субстанции при его преобладании. Эти категории имеют универсальную действительность для всего существующего. Но это не значит, что существует только *одно* время, пространство и т.д., ибо характер этих категорий меняется при преобладании каждого измерения. Вещи не находятся *во* времени и пространстве; они скорее *обладают* определенным временем и пространством. Неорганическое пространство и органическое пространство суть разные пространства; психологическое время и историческое время суть разные времена;

неорганическая и духовная причинность суть разные причинности. Тем не менее это не означает, например, того, что в органической сфере категории в их неорганическом характере исчезают или что часовое время аннулируется временем историческим. Категориальная форма, которая принадлежит к обусловливающей сфере (как неорганическое в отношении к органическому), входит в новую категориальную форму в качестве элемента в ней. В историческом времени или причинности представлены все предшествующие формы времени или причинности, но они являются не такими же, какими были прежде. Подобные соображения составляют прочную основу для отторжения всех форм редукционистской онтологии — как натуралистической, так и идеалистической.

Если, в соответствии с традицией, мы начнем с того, что неорганическое измерение назовем первым, то само использование негативного термина «неорганический» укажет на неопределенность той области, которую охватывает этот термин. Было бы возможным и вполне адекватным различать в ней более одного измерения — как раньше различали физическую и химическую сферы и как это все еще делают для особых целей вопреки их возрастающему единству. Существуют указания на возможность говорить об особых измерениях как в макрокосмической, так и в микрокосмической сфере. Во всяком случае вся эта область, которая может составлять или не составлять *одну* сферу, феноменологически отлична от тех сфер, которые детерминированы другими измерениями.

Религиозное значение неорганического огромно, но оно редко когда учитывается теологией. В большинстве теологических дискуссий общий термин «природа» покрывает все частные измерения «природного». Это является одной из причин того, что поразительная в количественном отношении сфера неорганического имела столь сильное антирелигиозное воздействие на людей древнего и современного мира. «Теология неорганического» у нас отсутствует. В соответствии с принципом многомерного единства жизни ее следует включить в настоящее обсуждение жизненных процессов и их амбивалентности. Традиционно проблема неорганического обсуждалась как проблема материи. Термин «материя» имеет онтологический и научный смыслы. Во втором смысле она обычно отождествляется с тем, что лежит в основе неорганических процессов. Если целостность реальности сводится к неорганическим процессам, то результатом этого становится та ненаучная онтологическая теория, которая называется материализмом или редукционистским натурализмом. Для нее характерно утверждение не о том, что материя — это все, что существует (это должна утверждать любая онтология, включая и все формы позитивизма), но о том, что та материя, которую мы встречаем в неорганическом измерении, — это единственная материя.

В неорганическом измерении потенциальности становятся актуальными в тех вещах во времени и пространстве, которые или подлежат физическому анализу, или могут быть измерены в пространственно-временно-причинных отношениях. Однако, как на это указывалось раньше, возможность проводить такие измерения ограничена в сферах очень большого и очень малого, в макро- и микрокосмических масштабах. Для описания феноменов здесь мало только времени, пространства, причинности в обычном смысле и основанной на них логике. Если следовать тому принципу, что в определенных условиях количество становится качеством (Гегель), то будет оправданным различать измерения субатомного, астрономического и того находящегося между ними

измерения, которое проявляется в обыденной встрече человека с реальностью. Если, однако, отрицать переход количества в качество, то можно говорить об *одном* измерении в неорганической сфере и обыденную встречу рассматривать как частный случай микро- или макрокосмических структур.

Особые характеристики измерения неорганического проявятся в его сравнении с характеристиками других измерений и, помимо этого, в их отношении к категориям и через обсуждение жизненных процессов во всех измерениях, ибо неорганическое занимает предпочтительное положение среди других измерений в той мере, в какой оно является первым условием актуализации любого измерения. Именно поэтому все сферы бытия должны были бы исчезнуть, если исчезло бы то основное условие, которое создается сочетанием неорганических структур. Говоря библейски: «Возвратишься в землю, из которой ты взят» (Быт. 3:19). Это является также и причиной того вышеупомянутого «редукционистского натурализма» или материализма, который отождествляет материю с неорганической материей. *Материализм, по* этому определению, — это *онтология смерти.*

Измерение органического для всякой философии жизни столь центрально, что лингвистически базовым значением «жизни» является органическая жизнь. Но куда очевидней, чем *в* неорганической сфере, термин «органическая жизнь» актуально охватывает несколько измерений. Структурная разница между типичным представителем растительной сферы и типичным представителем сферы животной делает установление двух измерений желательным вопреки неопределенности границы между ними. Это решение поддерживается тем фактом, что в сфере, детерминируемой животным измерением, возникает другое измерение — самосознание жизни или измерение психическое (если это слово можно спасти от оккультистских коннотаций). Органическое измерение характеризуется самосоотнесенными, самосохраняющимися, самовозрастающими и самопродолжающими ***Gestalfen*** («живыми целостностями»).

Теологическая проблема, возникающая в результате различий между органическим и неорганическим измерениями, связана с теорией эволюции и с неверно направленными нападками на нее со стороны традиционной религии. Конфликт возник не только по поводу значения эволюционного учения для учения о человеке, но также и по поводу проблемы перехода от неорганического к органическому. Некоторые теологи доказывали существование Бога на основе нашего незнания о происхождении органического из неорганического; они утверждали, что «первая клетка» может быть объяснена лишь особым божественным вмешательством. Очевидно, что биология должна была отвергнуть установление подобной супранатуральной причинности и попытаться уменьшить наше незнание условий возникновения организмов, и попытка эта во многом оказалась успешной. Вопрос об источнике образования видов органической жизни более серьезен. Здесь сталкиваются две точки зрения: Аристотелева и эволюционная; первая акцентирует вечность видов в терминах их *dynamis,* их потенциальности, а вторая акцентирует условия их возникновения в *energia,* в актуальности. Сформулированное следующим образом различие, очевидно, не должно создавать конфликт; органическое измерение сущностно присутствует в неорганическом; его актуальное появление зависит от тех условий, описание которых является задачей биологии и биохимии.

Аналогичное решение следует дать и проблеме перехода от растительного измерения к животному, а особенно — феномену «внутреннего осознания» индивидом самого себя. Здесь, опять-таки, отличие потенциального от актуального предлагает такое решение: потенциально самосознание присутствует в каждом измерении, а актуально оно может появиться только в измерении животного бытия. Попытка возвратить самосознание обратно в растительное измерение не может быть ни отвергнута, ни принята, так как она никоим образом не может быть верифицирована ни интуитивным соучастием, ни рефлексивной аналогией выражениям, подобным тем, которые человек находит в себе самом. В этих обстоятельствах представляется более разумным ограничить допущение самосознания теми сферами, в которых оно может иметь высокую вероятность, хотя бы в терминах аналогии, и стать эмоционально определенным — в терминах соучастия (наиболее очевидно - в высших животных).

В особых условиях измерение внутреннего сознания или психологическая сфера актуализирует в себе и другое измерение — измерение лич-ностно-общественное, или «дух». В пределах настоящего человеческого опыта это произошло только в человеке. На вопрос о том, возникало ли оно еще где-нибудь во Вселенной, пока нельзя ответить ни утвердительно, ни отрицательно. (О теологическом значении этой проблемы см. «Систематическая теология»,т.И с. 371).

б) Смысл духа как измерения жизни. — Слово «дух» в этом заглавии поднимает важную проблему терминологии. Стоики обозначили дух словом *pneuma',* по-латыни его называли *spiritus;* его производные в современных языках — *Geist в* немецком, *ru 'ach* — в еврейском. В этих языках не существует семантической проблемы, но она есть в английском — вследствие неверного употребления слова «дух» с маленькой буквы. Слова «Дух» и «Духовный» используются только для божественного Духа и его действий на человека и пишутся с большой буквы. Тогда вопрос ставится так: «Можно и должно ли дать новое толкование слову «дух», обозначающему специфически человеческое измерение жизни?» Существуют веские аргументы в пользу такой попытки, которую я буду осуществлять на протяжении всего обсуждения в этой части теологической системы.

Как в семитских, так и в индогерманских языках корень слов, обозначающих дух, означает «дыхание». Именно опыт наблюдения над дыханием и, особенно, наблюдение за тем, как дыхание прекращается у умершего, и привлекли внимание человека к вопросу: «Что именно поддерживает жизнь?» Ответом было — дыхание. Там, где есть дыхание, там есть и сила жизни; где оно прекращается, там прекращается и сила жизни. В качестве *силы* жизни дух не тождествен тому неорганическому субстрату, который одушевлен им; скорее дух сам по себе является одушевляющей силой, а не некой частью, добавляющейся к органической системе. Уже отдельные философские школы в союзе с мистическими и аскетическими тенденциями позднеантичного мира разделили дух и тело. В Новое время эта тенденция обрела свое осуществление у Декарта и в английском эмпиризме. Слово «дух» получило коннотацию «сознания», а само сознание — коннотацию «интеллекта». Исчез тот элемент силы, который содержался в изначальном значении слова «дух», и в конце концов само слово было отброшено. В современном английском языке оно большей частью заменено словом «сознание» («mind»), и

вопрос заключался в том, может ли слово «сознание» быть деинтеллектуализировано и полностью заменить собой слово «дух».

Некоторые считают это возможным, однако большинство отвечающих на этот вопрос занимают противоположную позицию. Они видят необходимость восстановления термина «дух» для обозначения единства жизненной силы и жизни в смыслах или, в сжатой форме, «единства силы и смысла». Тот факт, что термин «Дух» был сохранен в религиозной сфере, отчасти объясняется силой традиции в религиозной жизни и отчасти - невозможностью лишить божественный Дух элемента силы (см., например, гимн «Veni, *Creator* Spiritus»). «Бог есть Дух» никогда нельзя перевести как «Бог есть Разум» или «Бог есть Интеллект». И даже «Феноменологию духа» *(«Phaenomenologie des Geistes»)* Гегеля никогда не переведешь как «Феноменологию сознания». Гегелевское понятие духа объединяет смысл и силу.

Новое понимание термина «дух» как измерения жизни — это теологическая необходимость. Ибо всякий религиозный термин является символом, использующим материал обыденного опыта, а сам по себе символ не может быть понят без понимания символического материала. (Бог как «Отец» не имеет смысла для всякого, кто не понимает, что значит «отец».) Вполне вероятно, что исчезновение символа «Святой Дух» из живого сознания христианства по крайней мере отчасти объясняется исчезновением слова «дух» из учения о человеке. Без знания того, что есть дух, нельзя знать то, что есть Дух. Такова причина и «призрачных» (ghostly) коннотаций в словах «божественный Дух», и отсутствия этих слов в обыденной речи — даже и в церкви. Кажется, что если и возможно спасти термин «дух», то прилагательное «духовный» утеряно безвозвратно. В этой книге мы даже и не будем пытаться восстановить его в его изначальном значении.

Но существуют и другие источники той семантической путаницы, которая затемняет смысл слова «дух». Если, например, говорят о духе нации, закона или художественного стиля, то тем самым указывают на их сущностный характер в том виде, в каком он выражен в их проявлениях. Отношение, которое такое использование слова «дух» имеет к его исконному смыслу, проистекает из того факта, что самовыражения человеческих групп зависят от измерения духа и его различных функций. Другим источником семантической путаницы является тот способ, каким говорят о «духовном мире», указывая на сферу сущностей или идей в платоновском смысле. Но жизнь «в» тех идеях, для которых адекватно слово «дух», отлична от самих по себе идей, которые являются потенциальнос-тями жизни, но не самой жизнью. Дух — это измерение жизни, но он не является тем «универсумом потенциальностей», который сам по себе не является жизнью. Выражаясь мифологически, можно сказать, что в «раю спящей невинности» есть потенциальный, но не актуальный дух. «Адам до грехопадения» - это Адам и до состояния актуализированного духа (и истории).

Третий источник семантической путаницы — это понятие «духов». Если дух является измерением жизни, то можно с уверенностью говорить о тех живых существах, в которых это измерение актуализировано, и называть их существами, наделенными духом. Однако в высшей степени неверно называть их «духами», поскольку это подразумевает существование «духовной» сферы отдельно от жизни. Дух становится чем-то вроде неорганической материи и теряет свой характер измерения жизни, который потенциально или актуально присутствует во всякой

жизни. Он принимает «призрачный» («ghostly») характер. Это подтверждается так называемыми спиритуалистическими (в континентальных языках спиритическими) движениями, пытающимися установить контакт с «духами» или «призраками» умерших и вызвать с их стороны физические эффекты (шумы, слова, физические движения, визуальные явления). Те, кто утверждает подобный опыт, тем самым сталкиваются с необходимостью приписывать этим «духам» физическую причинность. То, каким образом описываются их проявления, указывает на некое превращенное психофизическое существование людей после смерти. Но подобное существование и не Духовно (то есть детерминировано божественным Духом), и не тождественно тому, что христианская Весть называет «вечной жизнью». Как и вопрос об экстрасенсорном восприятии, это— предмет эмпирических исследований, результаты которых, позитивные или негативные, не имеют прямого отношения к проблеме человеческого духа или Бога как Духа. По счастливой случайности в слове «воодушевленный» исконный элемент силы в смысле духа все еще сохраняется, хотя и на ограниченной периферии обыденного общения. Это слово используется как перевод платоновского *thymoeides* — в качестве описания той функции души, которая расположена между рациональностью и чувственностью и соответствует добродетели мужества и социальной группе «аристократии меча». Это понятие — часто исключаемое из общей картины платоновской философии — ближе всего к подлинной концепции духа.

Поскольку измерение духа проявляется для нас только в человеке, было бы желательно соотнести термин «дух» в некоторыми другими терминами, используемыми в учении о человеке, а именно: «душа» *(psyche);* «ум» *{nous),* «разум» *(logos).* Слово «душа» постигла участь, подобная участи термина «дух». Оно было утрачено в том человеческом предприятии, которое называет себя «учением о душе», то есть психологией. Современная психология — это психология без *psyche.* Причиной этого является тот отказ от души как от бессмертной «субстанции», который характерен для современной эпистемологии начиная с Юма и Канта. Слово «душа» сохранилось в основном в поэзии, где оно обозначает обиталище страстей и эмоций. В современном учении о человеке психология личности имеет дело с феноменами, приписываемыми человеческой душе. Если дух определяется как единство силы и смысла, он может стать частичной заменой утраченного понятия души, хотя он и трансцендирует ее в ранге, в структуре и особенно в динамике. Во всяком случае, если слово «душа» и живо в библейском, литургическом и поэтическом языке, то оно перестало быть полезным для строго теологического понимания человека, его духа и его отношения к божественному Духу.

Хотя слово «ум» и не может заменить «духа» в учении о жизни, оно выполняет базисную функцию. Оно выражает сознание живущего существа в его отношении к окружающему его миру и к самому себе. Оно включает осознание, перцепцию, интенцию. Оно появляется в измерении животного бытия вместе с появлением самосознания и—в рудиментарной или развитой форме — включает в себя ум, волю, направленное действие. При преобладании измерения духа, то есть в человеке, оно соотносится в универсалиями в перцепции и в интенции. Оно структурно детерминировано разумом *(logos),* третьим из терминов, которые следует принять во внимание.

Понятие разума подробно рассматривалось в первой части системы — «Разум и Откровение». Там акцентировалось различие между техническим, или формальным, и онтологическим разумом. Здесь же вопрос заключается в том, каково отношение обоих понятий к измерению духа. Разум в смысле *логоса* — это тот принцип формы, посредством которого структурируются и реальность во всех ее измерениях, и сознание во всех его направлениях. Есть разум и в движении электрона, и есть разум в первых словах ребенка - и в структуре любого выражения духа. Дух как измерение жизни включает в себя больше, чем разум, — он включает *эрос,* страсть, воображение, — но без логосной структуры он не может выразить ничего.Разум в смысле технического разума или рассуждения — это одна из потен-циальностей человеческого духа в когнитивной сфере. Он является орудием научного анализа реальности и технического контроля над нею.

Хотя эти семантические соображения и далеко не полны, они могут быть достаточными для того, чтобы выявить использование некоторых ключевых слов в последующих главах и обеспечить — через согласие или несогласие — более строгое использование антропологических терминов в теологических положениях.

в) Измерение духа в его отношении к предшествующим изменениям. — Семантическое обсуждение в последнем разделе прервало последовательное рассмотрение различаемых измерений жизни и их отношений. Теперь предстоит ответить на два вопроса: первый касается отношения духа к психологическому и биологическому измерениям, а второй касается того измерения, которое следует за духом в порядке обусловливания, то есть исторического измерения. После предварительного обсуждения второй вопрос будет более полно рассмотрен в последней части системы — «История и Царство Божие». Здесь же мы должны сосредоточиться на первом вопросе — то есть на отношении духа к психологическому измерению — измерению внутреннего сознания.

Появление нового измерения жизни зависит от констелляции условий в обусловливающем измерении. Констелляции условий делают возможным появление органического в неорганической сфере. Констелляции в неорганической сфере создают для измерения самосознания возможность стать актуальным, и тем же самым образом констелляции при преобладании психологического измерения создают для измерения духа возможность актуализации. Выражения «создают возможность» и «обеспечивают условия» для измерения стать актуальным являются в этих суждениях ключевыми. Вопрос заключается не в том, каким образом обеспечиваются условия; это — предмет взаимодействия свободы и судьбы при направляющей созидательности Бога, то есть при божественном провидении. Вопрос заключается скорее в том, каким образом актуализация потенциального следует из констелляции условий.

Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны предварительным образом рассмотреть динамику жизни, или историческое измерение. Это последнее и всеобъемлющее измерение жизни достигает своей полной актуализации только в человеке, в котором, как в носителе духа, имеются для этого условия. Но историческое измерение проявляется — хотя и при преобладании других измерений — во всех сферах жизни. Именно универсальный характер актуального бытия явился тем, что в философии жизни или философии процесса привело к возведению категории становления в высший онтологический ранг. Но невозможно отрицать того, что

притязания категории бытия на этот ранг оправданы, поскольку становление и включает в себя относительное небытие, и его преодолевает, а само-бытие - это отрицание абсолютного небытия и утверждение того, что вообще есть что-то. В самом деле, именно благодаря этому утверждению становление и процесс являются универсальными качествами жизни. Однако остается открытым вопрос о том, адекватны ли слова «становление» и «процесс» представлению о динамике жизни как о целом. Они отсутствуют в той конно-тации, которая характеризует всякую жизнь, то есть творение нового. Эта коннотация со всей силой присутствует в ссылках на историческое измерение, которое актуально - даже если оно и подчинено — во всех сферах жизни, ибо история — это то измерение, в котором творится новое. Актуализация измерения — это историческое событие в истории Вселенной, но это такое событие, которое не может быть локализовано в определенной точке времени и пространства. В течение долгих переходных периодов измерения, выражаясь метафорически, борются друг с другом в одной и той же сфере. Это очевидно в отношении перехода от неорганического к органическому, от растительного к животному, от биологического к психологическому. Это истинно и для перехода от психологического к измерению духа. Если мы определяем человека как такой организм, в котором доминирует измерение духа, то мы не можем зафиксировать определенный момент его возникновения на земле. Вполне вероятно, что в течение долгого периода борьба измерений происходила в телах животных, анатомически и физиологически подобных нашим телам — телам исторических людей, — и продолжалось это до тех пор, пока не были созданы условия для того скачка, который привел к господству измерения духа. Но нам предстоит сделать еще один шаг. Та же борьба измерений, которая в конце концов привела к резкому разграничению между теми существами, которые имеют язык, и теми, которые его не имеют, - та же борьба ведется теперь и в каждом человеке как извечная проблема основания для господства духа. Человек не может не быть человеком точно так же, как животное не может не быть животным. Но человек может отчасти пропустить тот созидательный акт, посредством которого преобладание психологического преодолевается преобладанием духовного. Как мы еще увидим, именно в этом заключается сущность моральной проблемы.

Эти соображения имплицитно отвергают то учение, согласно которому в определенный момент эволюционного процесса Бог особым актом добавил «бессмертную душу» к совершенному в иных отношениях человеческому телу, которое вместе с этой душой стало носителем жизни духа. Эта идея — вдобавок к тому, что она основана на метафоре «уровень» и на соответствующем супранатуралистическом учении о человеке, — разрывает многомерное единство жизни, а в особенности — единство психологического и духовного, тем самым делая динамику человеческой личности совершенно непостижимой.

Вместо того чтобы отделять дух от обусловливающей психологической сферы, мы попытаемся описать возникновение акта духа из констелляции психологических факторов. Всякий акт духа предполагает данный психологический материал и, в то же время, составляет тот скачок, который возможен только для в полной мере центрированного, то есть свободного «я».

Отношение духа к психологическому материалу можно наблюдать как в когнитивном, так и в нравственном акте. Всякая мысль, имеющая своей целью

познание, основана на чувственных впечатлениях и осознанных и неосознанных научных традициях и опытах, на осознанных и неосознанных авторитетах - помимо тех волевых и эмоциональных элементов, которые присутствуют всегда. Без этого материала мышление не имело бы содержания. Но для того чтобы преобразовать этот материал в знание, с ним надо что-то сделать; его необходимо расщепить, редуцировать, приумножить, соединить в соответствии с логическими и очистить в соответствии с методологическими критериями. Все это сделано тем личностным центром, который не тождествен ни одному из этих отдельных элементов. Трансцендирование центра над психологическим материалом делает когнитивный акт возможным, и такой акт — это проявление духа. Мы сказали, что личностный центр не тождествен ни одному из психологических содержаний, но не является он и другим элементом вдобавок к ним; если бы он был таким, то он был бы самим по себе психологическим материалом, а не носителем духа. Но личностный центр и не чужд психологическому материалу. Это *его* психологический центр, но преобразованный в измерение духа. Психологический центр, субъект самосознания, движется в сфере высшей животной жизни как сбалансированное целое, органически или спонтанно (но не механически) зависящее,от ситуации в целом. Если измерение духа доминирует в жизненном процессе, то психологический центр предлагает единству личностного центра свое собственное содержание. Это происходит посредством обдумывания и решения. Тем самым психологический центр актуализирует свои собственные потенциальности, но, актуализируя свои собственные потенциальности, он трансцендирует самое себя. Это явление можно наблюдать в каждом когнитивном акте.

Та же ситуация имеет место и в нравственном акте. И здесь тоже в психологическом центре имеется большое количество материала: это порывы, склонности, желания, более или менее принудительные тенденции, нравственные опыты, этические традиции и авторитеты, отношения к другим личностям, социальные условия. Однако нравственный акт — это не диагональ, в которой все эти векторы друг друга ограничивают и в которой они сходятся; это именно центрированное «я» актуализирует себя как личностное «я» посредством разграничения, разделения, отказа, предпочтения, соединения и, тем самым, трансцендирования своих элементов. Акт, или, точнее сказать, целый комплекс актов, посредством которых это происходит, имеет характер свободы - однако не свободы в дурном смысле индетерминированности акта воли, но свободы в смысле целостной реакции того центрированного «я», которое обдумывает и решает. Эта свобода соединена с судьбой таким образом, что входящий в нравственный акт психологический материал представляет полюс судьбы, тогда как обдумывающее и решающее «я» представляет полюс свободы в соответствии с онтологической полярностью свободы и судьбы.

Предшествующее описание актов духа имплицитно опровергает как дуалистическое противопоставление духовного психологическому, так и растворение духа в том психологическом, из которого он возникает. Принцип многомерного единства отрицает как дуализм, так и психологический (или биологический) монизм.

Фридрих Ницше хорошо выразил всю запутанность отношения измерения духа к предшествующим измерениям жизни, когда он сказал о духе, что дух есть жизнь,

которая врезается в саму жизнь. Эта боль и влечет его к своему восполнению. («Так говорил Заратустра».)

г) Нормы и ценности в измерении духа. — В описании отношения меж-ду духом и его психологическими предпосылками слово «свобода» использовалось для выражения того способа, которым дух действует на психологический материал. Такая свобода возможна лишь потому, что существуют нормы, которым дух подчиняет себя именно для того, чтобы | быть свободным в рамках своей биологической и психологической судьбы. Свобода и подчинение действительным нормам - это одно и то же. Поэтому возникает вопрос: «Каков источник этих норм?» Можно выделить три основных ответа на этот вопрос, каждый из которых был представлен и в прошлом, и в настоящем: прагматический, ценностно-теоретический и онтологический. В некоторых отношениях они друг другу противоречат, но они друг друга не исключают. Каждый из них привносит важный элемент в решение, хотя онтологический ответ является решающим и имплицитно присутствует в двух других независимо от того, осознается это или нет теми, кто предлагает ответ.

Согласно прагматическому выведению норм, жизнь является критерием самой себя. Прагматизм не трансцендирует жизнь для того, чтобы дать о ней свое суждение. Критерии духа имманентны в жизни духа. Это согласуется с нашим учением о многомерном единстве жизни и с нашим неприятием метафоры «уровень»: нормы жизни не возникают вне жизни. Однако у прагматизма нет способа показать, каким образом отдельные выражения жизни могут стать нормами жизни в целом. Когда бы прагматический метод последовательно ни применялся к этическим, политическим или эстетическим суждениям, он всегда избирает те критерии, которые сами должны поверяться высшими и, наконец, наивысшими критериями, а когда это достигнуто, прагматический метод заменяется, без эксплицитного признания, тем онтологическим принципом, который не может быть проверен прагматически, поскольку он сам является критерием всего проверяемого.

Эта ситуация ясно осознается ценностной теорией норм в измерении духа. Теория ценностей занимает высокий статус в современной философской мысли и оказывает глубокое влияние на нефилософское и даже на расхожее мышление. Большим ее достоинством было установление действительности норм — при том, что она не искала прибежища ни в гетерономной теологии, ни в том типе метафизики, крах которой привел к возникновению теории ценностей у таких ученых, как Лотце, Ричль, неокантианцы и т.д., которые хотели спасти действительность *(Geltung)* без прагматического релятивизма или метафизического абсолютизма. В своих «иерархиях ценностей» они пытались установить нормы для общества без *освященных* иерархий. Но они были и все еще остаются неспособны ответить на вопрос: «Какова основа для притязаний подобных ценностей на контроль над жизнью? Настолько они уместны в процессах жизни в том измерении духа, для которого они, как предполагается, действительны? Почему жизнь, носительница духа, вообще должна о них заботиться? Каково отношение долженствования к бытию?» Этот вопрос вновь вернул некоторых философов ценностей обратно к онтологической проблеме.

Прагматическое решение должно быть переформулировано и охарактеризовано так: это верно, что критерии для жизни в измерении духа имплицитны самой жизни -

иначе они не имели бы отношения к жизни; но жизнь амбивалентна потому, что она объединяет элементы и сущности, и существования. Сущностное или потенциальное в человеке и его мире является тем источником, из которого проистекают нормы для жизни в измерении духа. Сущностная природа бытия, логосно детерминированная структура реальности, как бы назвали ее стоицизм и христианство, — это те «небеса ценностей», на которые указывает теория ценностей.

Но если это принимается и тем самым онтологический ответ формулируется заново, то возникает вопрос: «Как мы можем достичь этих «небес»: как мы можем узнать логосную структуру бытия, сущностную природу человека и его мира?» Мы знаем о ней лишь через ее амбивалентные проявления в том смешении, которое есть жизнь. Эти проявления амбивалентны в той мере, в какой они не только открывают, но и скрывают. Не существует прямого и определенного пути к нормам действия в измерении духа. Сфера потенциального отчасти видима, а отчасти сокрыта. Поэтому применение нормы к конкретной ситуации в сфере духа — это дерзновение и риск. Оно требует мужества и принятия возможности неудачи. Дерзновенный характер жизни в ее созидательных функциях остается истинным и в измерении духа, и в морали, и в культуре, и в религии.

Б. Самоактуализация жизни и ее амбивалентности

1. Фундаментальные соображения:

базисные функции жизни и природа их амбивалентности

Жизнь была определена как актуализация потенциального бытия. В каждом жизненном процессе имеет место подобная актуализация. Термины «акт», «акция», «актуальный» означают движение, направляемое из центра вперед - исхождение из центра действия. Но это исхождение происходит таким образом, что центр не утрачивается в движении вовне. Самотождественность сохраняется в самоизменяемости. Другой *(alferum)* в процессе изменения [англ. alteration] обращен как от центра, так и обратно к центру. Таким образом, мы можем разграничить три элемента в процессе жизни: самотождественность, самоизменяемость и возвращение к себе. Потенциальность становится актуальностью лишь через эти три элемента в том процессе, который мы называем жизнью.

Этот характер структуры жизненных процессов приводит к осознанию первой функции жизни — самоинтеграции. В ней устанавливается центр самотождественности, вовлекаемой в самоизменяемость и восстанавливаемой вместе с содержанием того, во что она превратилась по изменении. Центрированность присуща всей жизни — и как реальность, и как задание. Движение, в котором актуализируется центрированность, мы будет называть самоинтеграцией жизни. Частица «само» показывает, что это именно сама жизнь движется к центрированности во всяком процессе самоинтеграцииЭДет ничего вне жизни, что могло бы стать причиной ее движения от центрированности через изменяемость обратно к центрированности. Природа самой жизни выражает себя в функции самоинтеграции во всяком отдельном жизненном процессе.

Но процесс актуализации подразумевает не одну только функцию самоинтеграции — циклическое движение жизни от центра и обратно к этому центру; он также подразумевает функцию создания новых центров, функцию самосозидания. В нем

движение актуализации потенциального, движение жизни, происходит в горизонтальном направлении. В нем действенны также и самотождественность, и самоизменяемость — однако при преобладании самоизменяемости. Жизнь движется к новому. В этом она не может обойтись без центрированности, но при этом она трансцендирует всякий индивидуальный центр. Именно принцип роста детерминирует функцию самосозидания - роста в циклическом движении самоцентрированного бытия и роста в создании новых центров за пределами этого круга.

Слово «созидание» является одним из великих слов-символов, описывающих отношение Бога ко Вселенной. Современный язык прилагал слова «созидательный», «созидательность» и даже «создание» к человеческим (и дочеловеческим) существам, действиям и результатам. В соответствии с этим представлением можно говорить и о самосозидательной функции жизни. Конечно, жизнь не самосозидательна в абсолютном смысле. Она предполагает то созидательное основание, из которой она исходит. Тем не менее точно так же, как мы можем говорить о Духе лишь потому, что мы наделены духом, мы можем говорить и о Творении лишь потому, что нам дана творческая (созидательная) сила.

Третьим направлением, в котором происходит актуализация потенциального, является, по контрасту с круговым и горизонтальным, вертикальное направление. Эта метафора замещает собой ту функцию жизни, которую мы предложили бы назвать функцией самотрансцендирования. Сам по себе термин «самотрансцендирование» может использоваться и для двух других функций: самоинтеграция, идущая от тождества через изменение обратно к тождеству, является своего рода внутренним само-трансцендированием в рамках центрированного сущего, и в каждом процессе роста более поздняя стадия трансцендирует предшествующую в горизонтальном направлении. Но в обоих случаях самотрансцендирование остается в пределах конечной жизни. Одна конечная ситуация транс-цендируется другой, но сама конечная жизнь не трансцендируется. Поэтому термин «самотрансцендирование» имеет смысл сохранить для той функции жизни, в которой это происходит, — для функции, в которой жизнь выходит за пределы себя как конечной жизни. Это — со-мо-транс-цендирование, поскольку жизнь не трансцендируется ничем, что не является жизнью. Жизнь, по самой своей природе жизни, — одновременно и *в* себе и *над* собой, и эта ситуация проявляется в функции самотрансцендирования. Для обозначения того способа, посредством которого это возвышение жизни над собой становится очевидным, я предложил бы использовать выражение «устремленность к возвышенному». Слова «возвышенный», «возвышение», «возвышенность» указывают на «выход за пределы» — по направлению к великому, торжественному, высокому.

Таким образом, в рамках того процесса актуализации потенциального, который называется жизнью, мы различаем три функции жизни: самоинтеграцию с принципом центрированности, самосозидание с принципом роста и самотрансцендирование с принципом возвышенного. В каждой из них действенна базисная структура самотождественности и самоизменяемости, и каждая зависит от базисных полярностей бытия: самоинтеграция — от полярности индивидуализации и соучастия, самосозидание — от полярности динамики и формы, самотрансцендирование — от полярности свободы и судьбы. А структура самотождественности и самоизменяемости коренится в базисной онтологической корреляции «я» — мир». (Тема отношения

структуры и функций жизни к онтологическим полярностям будет рассматриваться полнее при обсуждении отдельных функций.)

Три функции жизни объединяют элементы самотождественности с элементами самоизменяемости. Но этому единству угрожает экзистенциальное отчуждение, которое влечет жизнь в том или ином направлении, тем самым разрывая единство. До той степени, до какой этот разрыв реален, самоинтеграции противостоит дезинтеграция, самосозиданию — разрушение, самотрансцендированию - профанизация. Каждый жизненный процесс амбивалентен, так что позитивные и негативные элементы смешаны таким образом, что окончательное отделение негативного от позитивного невозможно: жизнь в каждый миг амбивалентна. Я намереваюсь рассмотреть отдельные функции жизни не в их эссенциальной природе, отделенной от их экзистенциального искажения, но в том виде, в каком они возникают в амбивалентн остях их актуализации, ибо жизнь является не эссенциальной, не экзистенциальной, но амбивалентной.

1. Самоинтеграция жизни и ее амбивалентности

а) Индивидуализация и центрированность. — Первая из полярностей структуры бытия — это полярность индивидуализации и соучастия. Она выражается в функции самоинтеграции через принцип центрированности. Центрированность — это качество индивидуализации в той мере, в какой неделимая вещь - это вещь центрированная. Продолжая метафору, можно сказать, что центр есть точка, а точку разделить нельзя. Центрированное сущее может породить из себя другое сущее или быть лишено некоторых частей, которые принадлежат целому, однако центр как таковой не может быть разделен - он может быть только разрушен. А если так, то полностью индивидуализированное сущее одновременно является и полностью центрированным сущим. В пределах человеческого опыта лишь человек в полной мере наделен этими качествами; во всех других существах и центрированность, и индивидуализация ограниченны. Но ограничены они или вполне развиты - они все равно являются качествами всего того, что есть.

Термин «центрированность» произведен от геометрического круга и метафорически приложен к той структуре бытия, в которой действие, оказываемое на одну часть, имеет прямые или косвенные последствия для всех других частей. Слова «целое» или *Gesfalt* использовались для вещей с подобной структурой; эти термины иногда прилагались ко всем измерениям, кроме неорганического. Время от времени неорганические измерения тоже включались. Та линия мысли, которой мы следовали, ведет к более широкой интерпретации. Поскольку индивидуализация – это онтологический полюс, она имеет универсальное значение, что можно сказать и о центрированности, которая является условием актуализации индивидуального в жизни. И все-таки это делает термин «центрированность» более предпочтительным, чем целостность или *Gestalt.* Он подразумевает не интегрированный *Gestalt* или «целое», но только процессы, исходящие из того пункта и возвращающиеся в тот пункт, который не может быть локализован в каком-либо особом месте в некоем целом, но является отправным пунктом двух основных движений всех жизненных процессов. В этом смысле центрированность существует под контролем всех измерений бытия, однако существует она как процесс исхождения и возвращения. Ибо там, где есть центр, там есть и периферия, которая занимает некую часть пространства, или, выражаясь без метафор, объединяет многообразие элементов. Это соответствует соучастию, с

которым индивидуализация образует полярность. Индивидуализация разделяет. Самое индивидуализированное существо — это существо самое недоступное и самое одинокое. Но, в то же время, оно обладает самой большой возможностью универсального соучастия. Оно может общаться со своим миром и испытывать по отношению к нему *эрос.* Этот *эрос* может быть как теоретическим, так и практическим. Оно может соучаствовать во Вселенной во всех ее измерениях и вбирать ее элементы в себя. Поэтому процесс самоинтеграции движется между центром и тем многообразием, которое вбирается в центр.

Это описание интеграции подразумевает возможность дезинтеграции. Дезинтеграция - это крах попыток осуществить или сохранить самоинтеграцию. Этот крах может произойти в одном из двух направлений. Либо это неспособность преодолеть ограниченную, устойчивую и неподвижную центрированность — и в этом случае имеется центр, хотя такой центр, который не имеет жизненного процесса, содержание которого изменяется и возрастает; тем самым он приближает гибель чистой самотождественности. Либо же это неспособность к возврату вследствие рассеивающей силы множественности и в этом случае имеется жизнь, хотя она рассеянна и слабо центрирована и ей угрожает опасность потери своего центра — гибель чистой самоизменяемости. Функция самоинтеграции, амбивалентно смешанной с дезинтеграцией, осуществляется между этими двумя крайностями в каждом жизненном процессе.

б) Самоинтеграция и дезинтеграция вообще: здоровье и болезнь. — Центрированность — это явление универсальное. Она возникает как в микрокосмическом, так и в макрокосмическом измерении неорганической сферы; возникает она и в сфере нашей обыденной встречи с неорганическими объектами. Она возникает в атоме и звезде, в молекуле и кристалле. Она создает такие структуры, которые вдохновляют художника, вселяя в него энтузиазм, и утверждают, поэтически говоря, пифагорейский символ музыкальной гармонии небесных сфер. Это наделяет своего рода индивидуальностью как каждую звезду, так и каждый атом и кристалл. Их нельзя разделить, их можно только разрушить — их центрированность распадается, и части их целостного единства'утрачиваются и движутся по направлению к другим центрам. Вся весомость этих фактов проявляется в том случае, если вообразить себе совершенно не центрированную сферу неорганического бытия. Это будет тот хаос, символом которого в мифах о творении является вода. Индивидуальная центрированность в микрокосмической и макрокосмической сферах и во всех, что между ними, - это «начало» творения. Однако процессу самоинтеграции противодействуют силы дезинтеграции: отталкивание противостоит притяжению (сравним центростремительные и центробежные силы); концентрации - идеально в одной точке - противодействует экспансия — идеально до бесконечной периферии; слиянию противодействует расщепление. Амбивалентности интеграции и дезинтеграции в этих процессах действенны, и одновременно они действенны в том же самом процессе. Интегрирующие и дезинтегрирующие силы борются в каждой ситуации, и каждая ситуация представляет собой компромисс между этими силами. Это придает динамический характер той неорганической сфере, которая не может быть описана в исключительно количественных терминах. Можно сказать так: ничто [no-thing] в природе не является только вещью [thing] — если «вещь» означает здесь то, что всецело обусловлено, то есть объект без какого бы то ни было «бытия в себе» или центрированности. Возможно, один только человек и способен производить «вещи»

посредством разложения центрированных структур и последующего воссоединения фрагментов в технических объектах. Хотя технические объекты и не имеют центра в самих себе, даже и они имеют тот центр, который навязан им человеком (например, компьютер). Такой взгляд на неорганическую сферу и ее измерения является решающим шагом на пути преодоления разрыва между неорганическим и органическим (и психологическим). Подобно любому другому измерению, неорганическое принадлежит жизни, и это показывает интегрированность и возможную дезинтеграцию жизни вообще.

Самоинтеграция и дезинтеграция наиболее очевидны в органическом измерении. Каждое живое существо четко центрировано (с какого бы момента природных процессов в целом мы ни начинали говорить о живых существах); оно реагирует как целое. Его жизнь — это процесс выхода из себя и возвращения в себя, длящийся ровно столько времени, сколько оно живет. Оно вбирает в себя элементы встречаемой реальности и ассимилирует их в своем собственном центрированном целом или отвергает их, если ассимиляция невозможна. Оно продвигается вперед в пространство настолько, насколько это позволяет его индивидуальная структура, и отступает назад, когда оно преступает этот предел или когда другие живые индивиды заставляют его отступить. Его части, объединяемые центром, развиваются сбалансирование и возвращаются опять в равновесие, если одна из частей тяготеет к разрушению единства.

Процесс самоинтеграции образует собой жизнь, но происходит это в непрерывной борьбе с дезинтеграцией, а интегрирующие и дезинтегрирующие тенденции амбивалентно смешаны в каждый данный момент. Чуждые элементы, которые должны быть ассимилированы, имеют тенденцию стать независимыми внутри центрированного целого и разрушить его. Многие болезни (в особенности инфекционные) можно понимать как неспособность организма вернуться к его самотождественности. Он не может извергнуть из себя чуждые элементы, которые он не ассимилировал. Но болезнь может быть также и следствием самоограничения Центрированного целого, тенденции сохранить самотождественность, избегая опасностей выхода к самоизменяемости. Слабость жизни выражается в отказе от необходимого движения, желательной пищи, соучастия в окружающей среде и т.д. Чтобы быть в безопасности, организм стремится остаться в самом себе, но поскольку это противоречит жизненной функции самоинтеграции, это ведет к болезни и дезинтеграции.

Подобный взгляд на болезнь вынуждает нас отвергать те биологические теории, которые моделируют свои понятия о жизни на основе феноменов, в которых жизнь дезинтегрируется, т.е. на основе тех нецентрированных процессов, которые подлежат количественно-исчисляющим методам анализа. Теория стимула-реакции выполняет в науке о жизни важную функцию, но она становится ошибочной, если ее поднимают до уровня абсолютной действительности. Создаются ли нецентрированные, исчисляемые процессы болезнью (ибо их создание является сущностью болезни) или они создаются искусственно в экспериментальной ситуации, - в любом случае они противоположны нормальным процессам самоинтеграции. Они являются моделями не здоровой жизни, но жизни в дезинтеграции.

Можно провести разграничение между низшей и высшей формами жизни в сфере органического. Необходимо кое-что сказать об этом разграничении с теологической

точки зрения — как вследствие того широкого символического использования, которому подчинены все формы органической жизни (а особенно высшие), так и вследствие того факта, что человека — вопреки протесту многих естествоиспытателей — часто называют высшим из живых существ. Прежде всего не следовало бы смешивать «высшее» с «наиболее совершенным». Совершенство означает актуализацию чьих-либо потенциальностей; а если так, то низшее существо может быть более совершенным, чем высшее, если оно актуально является тем, чем является потенциально, — по крайней мере, в высоком приближении. И наивысшее существо — человек — может стать менее совершенным, чем какое-либо другое, поскольку он может не только потерпеть неудачу в актуализации своего сущностного бытия, но и отречься от него, и исказить его.

Итак, высшее живое существо не является само по себе более совершенным; напротив, существуют разные степени низшего и высшего. Вопрос, следовательно, стоит так: «Каковы критерии высокого и низкого и почему человек является высшим существом несмотря на то, что он подвержен величайшему несовершенству?» Критериями являются определенность центра, с одной стороны, и обилие объединяемого им содержания - с другой. Таковы критерии высшего или низшего ранга измерений жизни. Они предрешают установление животного измерения над растительным. Они предрешают, что измерение внутреннего сознания превосходит биологическое и превосходится измерением духа. Они предрешают, что человек — это высшее существо потому, что его центр определенен и структура его содержания всеобъемлюща. В отличие от всех других существ человек обладает не одним только окружением; он обладает миром, структурированным единством всех возможных содержаний. Это обстоятельство и его импликации делают человека высшим существом.

Решающим шагом в самоинтеграции жизни - в отношении как определенного центра, так и богатства содержания - является возникновение самосознания где-то в животной сфере. Самосознание означает, что все встречи существа с его окружением воспринимаются как соотносимые с тем индивидуальным существом, которое их осознает. Центрированное сознание подразумевает тот центр, который определенен, и в то же время оно подразумевает содержание более широкое, чем даже у самого развитого досознательного существа. Вне сознания во встрече есть одно только присутствие, а с сознанием нам открыты прошлое и будущее — как воспоминание и предвосхищение. Отдаленность воспоминаемого или предвосхищаемого может быть очень незначительной, но тот факт, что они обязательно появляются в животной жизни, указывает на преобладание нового измерения — психологического.

Самоинтеграция жизни в психологической сфере включает базисное движение исхождения из себя и возврата к себе в непосредственном опыте. Центр существа в измерении самосознания можно назвать «психологическим «я». «Я», в этом смысле, не должно ложно пониматься или как тот объект, существование которого могло бы обсуждаться, или как часть живого существа; скорее оно должно восприниматься как та точка, с которой соотносятся все содержания сознания постольку, поскольку «я» их осознало. Те акты, которые исходят из этого центра, соотнесены со средой как воспринимающей его и реагирующей на него. Такова импликация базисных полярных элементов индивидуализации и соучастия во всякой реальности, и таково продолжение той же самой полярной напряженности в биологической и

неорганической сферах. В измерении самосознания оно действенно в качестве того, что воспринимает встречаемую реальность и реагирует на нее.

Обсуждать психологическую сферу и функции жизни в ней трудно потому, что человек обычно обладает опытом измерения самосознания в единстве с измерением духа. Психологическое и личностное «я» в нем едины. Лишь в таких специфичных ситуациях, как сон, опьянение, полусон и т.д., имеет место частичное разделение, и разделение это никогда не бывает полным настолько, чтобы было возможно четкое раздельное описание психологического. Во избежание этой трудности процесс самоинтеграции рассматривается в измерении самосознания через психологию животных. Границы этого подхода лежат в способности человека сопереживать психологическому «я» даже высших животных таким, например, образом, что он может полностью понять психическое здоровье и болезнь. Искусственно вызванную физическую дезинтеграцию у животных (такую, как преувеличенное беспокойство или преувеличенная агрессивность) можно наблюдать только косвенно — настолько, настолько это выражено биологически. Самосознание, так сказать, погружено в оба измерения — в биологическое измерение, с одной стороны, и в измерение духа - с другой, — и к нему можно приблизиться только посредством анализа и умозаключений, а не путем непосредственного наблюдения.

Осознавая эти ограничения, можно сказать, что структура здоровья или болезни, успешной либо безуспешной самоинтеграции в психологической сфере зависит от действия тех же самых факторов, которые действуют в предшествующих измерениях, - то есть сил, ведущих к самотождественности, и сил, ведущих к самоизменяемости. Психологическое «я» может быть разрушено или своей неспособностью ассимилировать (то есть принимать в центрированное единство) экстенсивно или интенсивно огромное количество впечатлений, или своей неспособностью сопротивляться разрушительному воздействию впечатлений, влекущих «я» в слишком многих или слишком противоречивых направлениях; или своей неспособностью под этим воздействием удержать одни психологические функции в равновесии с другими. В этих случаях самоизменяемость может или воспрепятствовать самоинтеграции, или разрушить ее. Противоположное психическое расстройство возникает по причине психологического страха «я» потерять себя, в результате чего оно становится равнодушным к стимулам и приходит в итоге к тому оцепенению, которое препятствует любому самоизменению и превращает самотождественность в мертвую форму. Амбивалентности физической самоинтеграции и дезинтеграции возникают между двумя этими полюсами.

в) Самоинтеграция жизни в измерении духа: мораль или конституирование личностного «я». - В человеке совершенная центрированность является сущностно данной, но она не является актуально данной до тех пор, пока человек не актуализирует ее в свободе и через судьбу. Акт, в котором человек актуализирует свою сущностную центрированность, — это нравственный акт. Мораль - это такая функция жизни, посредством которой начинает существовать сфера духа. Мораль — это конституирующая функция духа. А если так, то нравственный акт — это не такой акт, посредством которого исполняется некий божественный или человеческий закон, но такой акт, в котором жизнь интегрирует себя в измерении духа, то есть в качестве личности в сообществе. Мораль — это такая функция жизни, в которой центрированное «я» образует себя как личность;

это совокупность тех актов, в которых потенциально личностный жизненный процесс становится актуальной личностью. Такие акты совершаются в личностной жизни человека непрерывно; образование личности как личности никогда не завершается в течение всего ее жизненного процесса.

Мораль предполагает потенциально всецелую центрированность того, в ком актуализируется жизнь в измерении духа. «Всецелая центрированность» — это ситуация обладания миром лицом к лицу с самим собой -обладания тем миром, которому это «я» в то же время принадлежит как его часть. Эта ситуация освобождает «я» от рабства той среде, от которой зависит каждое существо в предшествующих измерениях. Человек живет в своей среде, но он обладает миром. Теории, которые пытаются объяснить поведение человека исключительно через его соотнесение с окружающей средой, низводят человека к органико-психологическому измерению и лишают его соучастия в измерении духа, что приводит к невозможности объяснить то, каким образом он может обладать теорией, претендующей на истинность, примером чего является сама теория среды. Но человек обладает миром, *то есть* структурированным целым бесконечных потенциальностей и актуальностей. Вр встрече со своей средой *(этот* дом, *это* дерево, *эта* личность) человек воспринимает как свое окружение, так и мир, или, точнее сказать, он встречает мир посредством встречи с вещами своего окружения, и в самой этой встрече. Он трансцендирует то их качество, которое принадлежит только среде. Если бы это было не так, то человек не мог бы быть совершенно центрированным. В некоторой части своего бытия он был бы частью своей среды, и эта часть не была бы элементом его центрированного «я». Однако человек может противопоставить свое «я» любой части своего мира, включая самого себя как часть своего мира.

Такова первая предпосылка морали и измерения духа вообще. Вторая из нее вытекает. Поскольку человек обладает тем миром, к которому он обращен как всецело центрированное «я», он может задавать вопросы и получать ответы и указания. Эта возможность, которая характеризует измерение духа, уникальна потому, что она подразумевает свободу как от чисто данного (среды), так и от тех норм, которые детерминируют нравственный акт через свободу. Как было показано выше, эти нормы выражают сущностную структуру реальности, «я» и мира вопреки экзистенциальным условиям только среды. Снова становится явным, что свобода — это открытость нормам безусловной, или сущностной, действительности. Они выражают сущность бытия, и нравственная сторона функции самоинтеграции является целокупностью тех актов, в которых исполняются или не исполняются требования, исходящие из сущности встречаемого мира. Можно также сказать, что человек способен отвечать на эти требования и что именно эта способность и делает его ответственным. Всякий нравственный акт является ответственным актом, ответом на действительное требование, однако человек может и отказаться от ответа. Отказываясь, он открывает путь силам нравственной дезинтеграции;

он действует против духа в силе духа. Ибо он никогда не избавится от себя как от духа. Он образует себя в качестве полностью центрированного «я» даже и в своих антисущностных, антиморальных действиях. Эти действия выражают нравственную центрированность даже и тогда, когда они направлены на разрушение нравственного центра.

Прежде чем продолжить обсуждение образования личностного «я», было бы полезным затронуть семантическую проблему. «Мораль» и ее производные накопили столь много дурных коннотаций, что кажется невозможным использовать их в сколь-нибудь положительном смысле. «Мораль» напоминает о морализме, об аморальности с ее сексуальными коннотациями, об условной морали и т.д. Именно поэтому и предлагалось (а особенно в континентальной теологии) термин «мораль» заменить термином «этика». Но это не стало реальным решением проблемы, так как очень скоро негативные коннотаций «морали» затронули и новое слово. Более разумно сохранить термин «этика» и его производные для обозначения «науки о морали», которая рассматривает моральную функцию духа теоретически. Конечно, это подразумевает, что термин «мораль» может быть освобожден от тех негативных коннотаций, которые начиная с XVIII в. все более искажали его значение. Предыдущее и последующее обсуждения представляют собой попытку работать в этом направлении.

Тот моральный акт, в котором возникает сфера духа, предполагает свободу воспринимать требования, исполнять или не исполнять их. Источником этих требований являются нравственные нормы, то есть сущностные структуры встречаемой реальности в самом человеке и в его мире. Первый вопрос, который здесь возникает, таков: «Как человек узнает о том, что в его встрече с бытием должно поступать именно так, а не иначе? Как это происходит, что он воспринимает нравственные требования как требования безусловной действительности?» В современных этических дискуссиях ответ, становясь все более единодушным, давался на основе протестантских и кантианских воззрений: во встрече личности, которая уже *есть,* но еще не есть *личность,* с другой личностью, находящейся в таких же условиях, обе они формируются как реальные личности. «Долженствование» в своей основе испытывается в отношении «я-ты». Эта ситуация может быть также описана следующим образом:

человек, сталкиваясь со своим миром, обладает всей Вселенной в качестве потенциального содержания своего центрированного «я». Существуют, разумеется, и актуальные границы вследствие конечности каждого существа, но мир бесконечно открыт человеку; все может стать его содержанием. Такова структурная основа бесконечности либидо в состоянии отчуждения; таково условие желания человека «приобрести весь мир».

Но существует один предел попытке человека вместить в себя все содержание — другое «я». Можно подчинить себе и эксплуатировать другого в его органической основе, включая и его психическое «я», но не другое «я» в измерении духа. Можно разрушить его как «я», но нельзя ассимилировать его как содержание своей собственной центрированности. Попытки тоталитарных правителей сделать это никогда не были успешными. Никто не может лишить личность ее права быть личностью и обращаться с ней как с личностью. А если так, то другое «я» является безусловным пределом желанию ассимилировать целый мир того или иного человека, и опытное познание этого предела является опытом долженствования, нравственным императивом. Именно с этого опыта и начинается нравственное конституирование «я» в измерении духа.'Жизнь личности возникает во встрече личности с личностью и никак иначе. Если представить себе живое существо с психосоматической структурой человека, живущее совершенно вне какого бы то ни

было человеческого общества, то подобное существо не смогло бы актуализировать свой потенциальный дух. Оно, ограничиваемое только собственной конечностью, будет стремиться во все направления, но у него не будет опыта долженствования. А если так, то самоинтеграция личности как личности происходит в сообществе, в котором возможны и актуальны постоянные взаимные встречи одного центрированного «я» с другими.

Само по себе общество — это такое явление жизни, которое имеет аналоги во всех сферах. Оно подразумевается полярностью индивидуализации и соучастия. Ни один из полюсов не актуален без другого. Это справедливо как в отношении функции самосозидания, как в отношении функции самоинтеграции, и не бывает самотрансцендирования жизни иначе, как через полярную взаимозависимость индивидуализации и соучастия.

Можно было бы продолжить обсуждение центрированности и самоинтеграции в отношении соучастия и общения, но это значило бы дать те преждевременные описания, которые относятся к историческому измерению, что могло бы представлять опасность для понимания жизненных процессов. К примеру, это могло бы послужить поддержкой того ложного предположения, что моральный принцип относится к обществу точно так же, как он относится к личности. Но структура общества, включая его структуру центрированности, качественно отлична от структуры личности. Обществу не присуща ни полная центрированность, ни та свобода, которая тождественна совершенной центрированности. Сбивающая с толку проблема социальной этики заключается в том, что общество состоит из индивидов, которые являются носителями духа, тогда как само по себе общество, вследствие отсутствия центрированного «я», носителем духа не является. Где эта ситуация осознается, там невозможно понятие о персонифицированном обществе, подпадающем под нравственные требования, — как в некоторых формах пацифизма. Эти соображения приводят к тому выводу, что функции жизни применительно к обществу должны рассматриваться в контексте более объемлющего измерения - исторического. В данный момент предметом обсуждения является вопрос о том способе, посредством которого личность становится личностью. Рассмотрение общественного качества личности не является рассмотрением общества.

г) Амбивалентности личностной самоинтеграции: возможное, реальное и амбивалентность жертвы. — Как и любая другая форма самоинтеграции, личностная самоинтеграция движется между полюсами самотождественности и самоизменяемости. Интеграция — это состояние равновесия между ними, а дезинтеграция - это разрушение этого равновесия. В условиях экзистенциального отчуждения обе эти тенденции в актуальном жизненном процессе всегда эффективны. Личностная жизнь амбивалентно разрывается между силами эссенциальной центрированности и экзистенциального расторжения. В процессе личностной жизни нет ни одного такого момента, когда та или иная сила преобладала бы исключительно.

Как в органической и в психологической сферах, амбивалентность жизни в функции самоинтеграции коренится в необходимости для существа вобрать встречаемое содержание реальности в свое центрированное единство таким образом, чтобы не разрушиться ее количеством или качеством. Личностная жизнь - это всегда *чья-то* жизнь, как и во всех измерениях жизнь - это жизнь некоторого индивидуального

сущего соответственно принципу центрированности. Я говорю о моей жизни, о вашей жизни, о наших жизнях. Все, что принадлежит мне, включено в мою жизнь: мое тело, мое самосознание, мои воспоминания и предощущения, мои восприятия и мысли, моя воля и мои эмоции-.-Все это принадлежит тому центрированному единству, которым являюсь я. Я стремлюсь и преумножить это содержание выходом из того центрированного единства, которым являюсь я, и сохранить это содержание возвращением к нему. В этом процессе я встречаю бесчисленные возможности, каждая из которых, если ее принять, означает самоизменение и, следовательно, опасность разрушения. Ради моей настоящей реальности я должен удерживать многие возможности вне моего центрированного «я», либо я должен отдать что-то из того, чем я являюсь ныне, ради чего-то возможного, что может обогатить и укрепить мое центрированное «я». Таким образом мой жизненный процесс колеблется между возможным и реальным и требует отказа от одного ради другого: таков жертвенный характер всякой жизни.

Каждый индивид обладает теми сущностными потенциальн остями, которые он стремится актуализировать в соответствии с общим движением бытия от потенциального к актуальному. Некоторые из этих потенциальностей никогда не достигают стадии конкретных возможностей; исторические, социальные и индивидуальные условия решительно сокраг щают возможности. С точки зрения человеческих потенциальностей сельский индеец Центральной Америки может иметь те же самые человеческие потенциальности, что и североамериканский студент колледжа, но тех же возможностей для их актуализации он не имеет. Его выбор гораздо более ограничен, хотя и он тоже должен жертвовать возможностями ради реальностей и наоборот.

Примеров, иллюстрирующих эту ситуацию, множество. Мы должны жертвовать возможными интересами ради тех из них, которые являются или могут стать реальными. Мы должны отказываться от возможной работы и от возможных призваний ради той одной, которую мы выбрали. Мы должны жертвовать возможными человеческими отношениями ради отношений реальных или реальными — ради возможных. Мы должны выбирать между последовательным, но самоограничивающим построением нашей жизни и прорывом через максимально возможное число ограничений с потерей последовательности и направленности. Мы должны все время выбирать между изобилием и скудостью, между особыми видами изобилия и особыми видами скудости. Существует такое изобилие жизни, в которое человек вовлекается из страха остаться бедным в том или ином отношении или во многих отношениях; но это изобилие может превзойти нашу силу воздавать должное и ему, и самим себе, и тогда изобилие становится пустым повторением. Но если противоположный страх - страх потерять себя в жизни — приводит к частичному смирению или полному уходу от изобилия, то бедность становится пустой самосоотнесенностью, — центрированное единство личностного «я» включает множество различных тенденций, каждая из которых стремится подчинить себе центр. Мы уже упоминали об этом в связи с психологическим «я» и указывали на структуру принуждения; та же самая амбивалентность самоинтеграции присутствует и в измерении духа. Обычно она описывается как борьба ценностей в личностном центре; в онтологических терминах она может быть названа конфликтом сущностей внутри существующего «я». Одна из многих этических норм, усиленная опытами встречи с миром, захватывает личностный центр и нарушает

равновесие сущностей внутри центрированного единства. Следствием этого может стать крах самоинтеграции в личностях с сильной, но узкой моралью — точно так же, как это может привести к разрушительным конфликтам между доминирующей и подавляемыми этическими нормами; Амбивалентность жертвы очевидна даже и в моральной функции духа.

Самоинтеграция жизни включает жертву возможным ради реального или реальным — ради возможного: это неизбежный процесс во всех измерениях, кроме измерения духа, и это неизбежное решение в измерении духа. Согласно расхожему суждению, жертва — это нечто неамбивалентно благое. В христианстве, где, согласно христианскому символизму, сам Бог приносит себя в жертву, акт жертвы трансцендирует, казалось бы, любую амбивалентность. Но это не так, что хорошо известно теологической мысли и покаянной практике. Им известно, что всякая жертва — это нравственный риск и что скрытые мотивы могут сделать сомнительной даже и героическую жертву. Это не значит, что жертвы не должно быть; нравственная жизнь требует ее постоянно. Но на этот риск следует идти с осознанием того, что спокойная совесть может положиться именно на риск, а не на что-то неамбивалентно благое. Одним из таких рисков является решение о жертве реальным ради возможного или возможным ради реального. «Тревожная совесть» склонна предпочитать реальное возможному, поскольку реальное по крайней мере знакомо, тогда как возможное — неизвестно. Но нравственный риск в жертвовании значимой возможностью может быть равновелик риску жертвования значимой реальностью. Амбивалентность жертвы становится зримой и тогда, когда мы задаемся вопросом: «Чем должно пожертвовать?» Самопожертвование может не иметь цены, если нет той личности, которая стоила бы того, чтобы ее принесли в жертву. Другой человек или дело, ради которого приносится жертва, может ничего и не получить от нее, равно как и приносящий жертву не придет через нее к нравственной самоинтеграции. Он может просто обрести силу, которую слабый получает над тем сильным, ради которого приносится жертва. Если же тот, кого приносят в жертву, оказывается достойным, то возникает вопрос, достойно ли то, ради чего приносится жертва, принять ее. Причиной, ради которой совершается жертва, может быть зло; или же тот человек, которому она приносится, может использовать ее в эгоистических интересах. Таким образом, амбивалентность жертвы является решающим и всепроникающим выражением амбивалентности жизни в функции самоинтеграции. Она показывает человеческую ситуацию в смешении эссенциальных и экзистенциальных элементов и невозможность неамбивалентно разделить их на благое и злое.

д) Амбивалентности нравственного закона: нравственный императив, нравственные нормы, нравственная мотивация. — Обсуждение конфликта норм и необходимости идти на риск жертвы некоторыми из них ради других показало, что амбивалентности личностной самоинтеграции в конечном счете укоренены в характере нравственного закона. Поскольку мораль является образующей функцией духа, анализ ее природы и доказательство ее амбивалентности играют решающую роль в понимании духа и бедственности человека. Очевидно, что подобное исследование соотносит настоящее обсуждение с библейскими и классическими теологическими суждениями о значении закона в отношениях Бога и человека. Три функции духа — мораль, культура и рели-, гия — в этом и последующих разделах будут рассматриваться порознь. Только после того, как это будет сделано, и будут

рассмотрены их сущностное единство, их актуальные конфликты и их возможное воссоединение. Эта последовательность продиктована тем, что они могут быть воссоединены лишь силой, трансцендирующей каждую из них, то есть новой реальностью или божественным Духом. В измерении духа, как оно актуально существует в человеческой жизни, никакое воссоединение невозможно.

Три основные проблемы нравственного закона предстоят этическому исследованию: это безусловный характер нравственного императива, нормы нравственного действия и нравственная мотивация. Амбивалентность жизни в измерении духа проявляется во всех трех.

Как мы видели, нравственный императив действителен потому, что он представляет наше эссенциальное бытие в противоположность нашему состоянию экзистенциального отчуждения. Именно поэтому нравственный императив категоричен, и его действительность не зависит от внешних или внутренних условий; он неамбивалентен. Но его неамбивалентность не относится ни к чему конкретному. Можно сказать лишь то, что если нравственный императив есть, то он безусловен. Тогда вопрос состоит в том, существует ли нравственный императив и где он существует. Нашим первым ответом было: встреча с другой личностью подразумевает безусловное требование признания ее как личности. Действительность нравственного императива в своей основе переживается в таких встречах. Но это еще не говорит о том, какого именно рода встреча обеспечивает подобный опыт, и, чтобы ответить на этот вопрос, необходимо такое описание, которое квалифицировало бы эту встречу. В реальности существуют те бессчетные внеличностные встречи (совместное передвижение в толпе, чтение о людях в газете), которые являются потенциально личностными, но никогда не становятся ими актуально. Переход от потенциальной личностной встречи к актуальной - это область неисчислимых амбивалентностей, многие из которых ставят нас перед необходимостью болезненных решений. Вопрос «Кто мой ближний?» со всеми его проблемами остается действительным вопреки (или, точнее, благодаря) тому *единственному* ответу, который был дан Иисусом в притче о милосердном самарянине[7]'. Этот ответ показывает, что абстрактное понятие «признания другого личностью» становится конкретным только в представлении о соучастии в другом (которое вытекает из онтологической полярности индивидуализации и соучастия). Без соучастия нельзя было бы узнать, что значит «другое «я»; не было бы возможно никакое сопереживание, распознающее разницу между вещью и личностью. Даже слово «ты» в описании встречи «я-ты» не использовалось бы, так как оно подразумевает соучастие, присутствующее везде, где бы ни обращались к кому-либо как к личности. Так что стоит задать вопрос: «Какого же рода то соучастие, в котором конституируется моральное «я» и которое имеет безусловную действительность?» Конечно, им не может быть соучастие в отдельных характеристиках другого «я» своими собственными отдельными характеристиками. Это было бы более или менее успешной конвергенцией двух индивидов, способной привести к симпатии или антипатии, к дружбе или вражде; это — дело случая, который не конституирует нравственного императива. Нравственный императив требует, чтобы одно «я» соучаствовало в центре другого «я» и, следовательно, принимало бы его частные качества даже и в том случае, если бы не было конвергенции между двумя индивидами как индивидами. Это приятие другого «я» посредством соучастия в его личностном центре является средоточием любви в смысле новозаветного слова

агапэ. Предварительный формальный ответ (что безусловный характер нравственного императива переживается во встрече личности с личностью) воплотился теперь в ответе материальном (что именно *агапэ* дает конкретность категорическому императиву, центрированность личности и основание — жизни духа).

Агапэ в качестве предельной нормы нравственного закона находится по ту сторону разграничения формального и материального. Однако вследствие материального элемента в *агапэ* это утверждение обнаруживает амбивалентность нравственного закона — и это имеет место именно в понятии «закон любви». Проблема может быть сформулирована следующим образом: «Как соучастие в центре другого «я» соотносится или с соучастием в его особенных характеристиках, или с отрицанием последних? Поддерживают ли, исключают ли, ограничивают ли они друг друга? Каково, например, эссенциальное и каково экзистенциальное отношение *агапэ* и либидо, и что смешение обоих отношений в нравственном акте значит для действительности *агапэ* как предельной нормы?» Эти вопросы задаются для того, чтобы показать амбивалентность нравственного закона с точки зрения его действительности, и в то же время они подводят к вопросу об амбивалентности нравственного закона с точки зрения его содержания — актуальных заповедей.

Заповеди нравственного закона действительны потому, что они выражают сущностную природу человека и противопоставляют его экзистенциальное бытие ему самому в его состоянии экзистенциального отчуждения. Это поднимает вопрос: «Каким образом возможна нравственная самоинтеграция внутри того амбивалентного смешения эссенциальных и экзистенциальных элементов, которое характеризует жизнь? «Мы ответили: «Любовью в смысле *агапэ\»* Ибо любовь включает предельный, хотя и формальный, принцип справедливости, и любовь применяет его, каждый раз по-разному, к конкретной ситуации.

Этот вывод является решающим для вопроса о содержании нравственного закона. Однако его можно подвергнуть нападкам с двух сторон. Можно защищать чистый формализм этики, как это происходит, например, у Канта, и отвергать *агапэ* как предельный принцип только потому, что он ведет к тем амбивалентным решениям, которые отсутствуют в безусловной действительности. Но актуально даже и Кант был неспособен утвердить, как он намеревался, радикальный формализм, и в своей разработке нравственного императива он предстает либеральным наследником христианства и стоицизма. Радикальный этический формализм кажется логически невозможным потому, что форма всегда сохраняет в себе черты того, от чего она была абстрагирована. При таких обстоятельствах более реалистично называть то содержание, от которого форма была абстрагирована, но формулировать принципы так, чтобы радикализм чистой формы был объединен в них с конкретным содержанием. И, несмотря на амбивалентности в их применении, именно это и делает *агапэ.*

Содержание нравственного закона обусловлено исторически. Именно этим объясняется то, что Кант попытался освободить этическую норму от всех конкретных содержаний, и—по контрасту - именно поэтому большинство типов натурализма отвергает абсолютные принципы нравственного действия. Согласно им, содержание нравственного императива детерминировано биологическими и психологическими потребностями или социальной и культурной реальностями. Это

перекрывает пути абсолютным этическим нормам и допускает лишь расчетливый этический релятивизм.

Правда этического релятивизма заключена в неспособности нравственного закона дать такие заповеди, которые были бы неамбивалентными, — как в их общей форме, так и в их конкретном приложении. Всякий нравственный закон абстрактен в отношении уникальной и всецело конкретной ситуации. Это истинно как в отношении того, что называют естественным законом, так и в отношении того, что называют законом откровенным. Это разграничение между естественным и откровенным законом этически неуместно, поскольку, согласно классической протестантской теологии, десять заповедей, равно как и заповеди Нагорной проповеди, являются новыми формулировками естественного закона, «закона любви» после того, как он был отчасти забыт, а отчасти искажен. Их субстанцией является естественный закон или, в нашей терминологии, — эссенциальная природа человека, противостоящая ему в его экзистенциальном отчуждении. Сформулированному в заповедях, этому закону никогда не достичь «здесь и сейчас» отдельного решения. Что касается последнего, то заповедь может быть правильна в особой ситуации — главным образом в своей запретительной форме, - но она может быть неправильна в другой ситуации именно вследствие своей запретительной формы. Каждое нравственное решение требует частичного освобождения от установленного нравственного закона. Каждое нравственное решение является риском потому, что не существует гарантий того, что оно осуществляет закон любви — безусловное требование, исходящее из встречи с другим. На этот риск идти необходимо, но если на него пойти, то встанет вопрос: «Как в этих условиях можно достичь личностной самоинтеграции?» В сфере нравственной жизни человека и ее амбивален-тностей ответа на этот вопрос не существует.

Амбивалентность нравственного закона в отношении этического содержания проявляется даже и в его абстрактных формулах, а не только в их конкретном приложении, Так, например, амбивалентность десяти заповедей коренится в том факте, что, несмотря на их универсалистскую форму, они исторически обусловлены культурой Израиля и ее возникновением из окружающих культур. Даже этические положения Нового Завета, включая и заповеди Иисуса, отражают условия Римской Империи и радикальный уход индивида от проблем социального и политического существования, и ситуация эта повторялась во все периоды истории церкви. Этические вопросы и ответы менялись, и каждый ответ или формула нравственного закона в каждый период человеческой истории оставались амбивалентными. Сущностная природа человека и та предельная норма *агапэ,* в которой она выражена, одновременно и сокрыты, и явлены в процессах жизни. У нас нет неамбивалентного подхода к сотворенной природе человека и ее динамическим потенциальностям. У нас есть лишь косвенный и амбивалентный подход через опыты откровения, лежащие в основе этической мудрости всех народов, но не являющиеся неамбивалентными даже вопреки тому, что они даны в откровении. Человеческое восприятие всякого откровения делает само откровение амбивалентным для действия человека.

Практическим следствием этих соображений является то, что моральное сознание амбивалентно в том, что оно повелевает нам делать или не делать. Ввиду бесчисленных исторических и психологических случаев невозможно отрицать, что

существует «заблуждающаяся совесть». Конфликты между традицией и революцией, между буквализмом и широтой взглядов, между авторитетом и автономией делают невозможным простое доверие «голосу совести». Следовать своей совести — это риск; еще больший риск - противоречить ей. Но в сомнениях этот больший риск и требуется. Поэтому, хотя следовать своей совести и безопаснее, результат может быть гибельным, раскрывающим амбивалентность совести и ведущим к поискам той нравственной уверенности, которая во временной жизни дана только фрагментарно и предварительно.

Принцип *агапэ* выражает безусловную действительность нравственного императива и наделяет любое этическое содержание предельной нормой. Но он обладает еще и третьей функцией: он является источником нравственной мотивации. Он с необходимостью требует, грозит и обещает, так как исполнение закона является или воссоединением со своим сущностным бытием, или интеграцией центрированного «я». Закон есть «благо», как сказано у Павла. Но именно здесь и проявляется его глубочайшая и опаснейшая амбивалентность — та, которая вела Павла, Августина и Лютера к их революционным опытам. Закон в качестве закона выражает отчуждение человека от самого себя. В состоянии чистой потенциальности или сотворенной невинности (которая не является исторической стадией) закона нет, поскольку человек сущностно соединен с тем, чему он принадлежит, — с божественным основанием своего мира и самого себя. То, что должно быть, и то, что есть, в этом состоянии потенциальности тождественны. В существовании это тождество разрушается, и в каждом жизненном процессе смешаны тождество и нетождество того, что есть, и того, что должно быть. А если так, то смешаны повиновение и неповиновение закону; закон имеет силу мотивировать частичное осуществление, но тем самым он влечет к сопротивлению, поскольку самим своим характером закона он подтверждает наше отделение от состояния осуществленности. Он порождает враждебность по отношению к Богу, человеку и самому себе. Это ведет к различным позициям по отношению к закону. Тот факт, что закон обладает определенной мотивирующей силой, вводит нас в заблуждение, заставляя полагать, будто он может привести к воссоединению с нашим сущностным бытием, то есть к полной самоинтеграции жизни в сфере духа. Этот самообман наиболее заметно представлен теми, кого называют по-разному — и праведниками, и фарисеями, и пуританами, и пиетистами, и моралистами, и людьми доброй воли. Они добродетельны, и они заслуживают того, чтобы ими восхищались. На ограниченной основе они хорошо центрированы, сильны, самоуверенны, властны. Это те люди, которые излучают осуждение даже и тогда, когда они не выражают его словами. И именно в силу их праведности они зачастую ответственны за дезинтеграцию тех, с кем они встречаются и кто чувствует на себе их осуждение.

Другой подход к закону - возможно, что подход большинства людей, - это покорное принятие того факта, что его мотивирующая .сила ограничена и что он не может привести к полному воссоединению с тем, чем мы должны быть. Эти люди не отрицают действительности закона;

они не восстают против его буквы и потому идут на компромисс с его требованиями. Это подход тех, кто старается подчиняться закону и колеблется между исполнением и неисполнением, между ограниченной центрированностью и ограниченным рассеиванием. Эти люди творят благо в смысле договорной законности, и

фрагментарное исполнение ими закона делает жизнь общества возможной. Но их добродетельность, равно как и добродетельность праведников, амбивалентна — только она сопряжена с меньшим самообманом и с меньшей нравственной самонадеянностью.

Существует и третий подход к закону, сочетающий в себе радикальное приятие действительности закона с бесконечным отчаянием в его мотивирующей силе. Этот подход является результатом страстных попыток быть «праведным» и исполнить закон без компромисса, в его безусловной серьезности. Если за этими устремлениями следует опыт поражения, то центрированное «я» теряет свое единство в конфликте между произволением и действием. Нельзя не сознавать того факта (факта, заново открытого и методологически описанного современной аналитической психологией), что подсознательные мотивы личностных решений не преобразуются заповедями. Они разрушают мотивирующую силу закона — иногда путем непосредственного сопротивления, иногда самим процессом рационализации и—в социальной сфере — созданием идеологий. Мотивирующая сила божественного закона разрушается тем, что Павел называет противоборствующим «законом в членах»[8]. Это положение не изменяется и сведением всего закона к закону *агапэ,* ибо если *агапэ* (к Богу, к человеку и самому себе) навязывается нам как закон, то невозможность его исполнения становится еще очевиднее, чем в случае любого частного закона. Опыт этой ситуации ведет к поискам той морали, которая восполнила бы закон его преодолением. А это и есть агапэ, данная человеку в качестве воссоединяющей и интегрирующей реальности, в качестве нового бытия, а не закона.

2. Самосозидательность жизни и ее амбивалентности

а) ***Динамика и рост.*** — Вторая полярность в структуре бытия - это полярность динамики и формы. Она действенна в той функции жизни, которую мы назвали самосозидательностью. Действенна она и в принципе роста. Рост зависит от полярного элемента динамики в той мере, в какой рост является процессом, посредством которого оформленная реальность выходит за собственные пределы и приближается к другой форме, одновременно и сохраняющей, и преобразующей первоначальную реальность. Этот процесс является тем способом, посредством которого жизнь сама себя созидает. Она не созидает себя в терминах первоначального созидания. Она дана себе самой через ту божественную созидательность, которая и трансцендентна всем процессам жизни, и составляет их основу. Но на этой основе жизнь созидает себя посредством динамики роста. Феномен роста фундаментален во всех измерениях жизни. Часто он рассматривается в качестве предельной нормы теми философами, которые открыто отрицают все предельные нормы (например, представителями прагматизма). К нему прибегают и при описании процессов в измерении духа, и при описании дела божественного Духа. Это основная категория как индивидуальной, так и социальной жизни, а в «философиях процесса» она является той сокрытой причиной, по которой «становление» предпочитают «бытию».

Однако динамика находится в полярной взаимозависимости с формой. Самосозидание жизни — это всегда созидание формы. Ничто растущее не лишено формы. Форма делает вещь тем, что она есть, форма делает культурное творение тем, что оно есть: стихотворением, зданием, законом и так далее. Однако же сама по себе

последовательная череда форм еще не является ростом. Чувствуется, что здесь есть еще и другой элемент, порожденный полюсом динамики. Каждая новая форма становится возможной только тогда, когда она вырывается за пределы старой формы. Иными словами, между старой и новой формой существует некий момент «хаоса» - момент «уже-не-формы» и «еще-не-формы». Этот хаос никогда не абсолютен. Да он и не может быть абсолютным, так как, в соответствии со структурой онтологических полярностей, бытие подразумевает форму. Даже относительный хаос имеет относительную форму. Но относительный хаос с относительной формой преходящ, и в этом своем качестве он представляет опасность для самосозидающей функции жизни. С наступлением этого кризиса жизнь может вернуться к своей отправной точке, чтобы или сопротивляться созиданию, или разрушать себя в попытке достичь новой формы. Здесь может прийти мысль о деструктивных импликациях всякого рождения — как индивидуального, так и видового. Может прийти мысль и о психологическом феномене подавления, и о создании новой социальной сущности или нового художественного стиля. Возникающий здесь хаотический элемент был явлен еще в мифах о творении, и даже в ветхозаветных рассказах о творении. Творение и хаос принадлежат друг другу, и даже исключающий монотеизм библейской религии подтверждает эту структуру жизни. Она была отражена в символических описаниях божественной жизни, ее бездонной глубины, ее характера сжигающего огня, ее страданий за творения и вместе с ними, ее разрушительного гнева. Однако в божественной жизни элемент хаоса вечному осуществлению не угрожает, тогда как в тварной жизни, в условиях отчуждения, это приводит к амбивалентности самосо-зидательности и разрушительности. А если так, то разрушение может быть описано как преобладание элементов хаоса над полюсом формы в динамике жизни.

Но ни в одном жизненном процессе чистого разрушения не существует. Чисто отрицательное не имеет бытия. В каждом жизненном процессе структуры созидания перемешаны с силами разрушения таким образом, что они не могут быть неамбивалентно разделены. И в актуальных процессах жизни никогда нельзя с определенностью установить, какой именно процесс оказался во власти той или иной из этих сил.

Кто-то может считать интеграцию элементом созидания, а дезинтеграцию - формой разрушения. Кто-то может спросить, почему интеграцию и дезинтеграцию следует понимать в качестве особых функций жизни. И все-таки их необходимо разделить так же, как и те две полярности, от которых они зависят. Самоинтеграция образует индивидуальное сущее в его центрированности; самосозидание дает тот динамический импульс, который перемещает жизнь из одного центрированного состояния в другое по принципу роста. Центрированность не подразумевает роста, но рост предполагает и выход из состояния центрированности, и возвращение в него. Подобным же образом дезинтеграция является возможным, но не необходимым разрушением. Дезинтеграция происходит внутри центрированного единства; разрушение может произойти лишь в результате встречи одного центрированного единства с другим. Дезинтеграция представлена болезнью, а разрушение — смертью.

б) Самосозидательностъ и разрушение вне измерения духа: жизнь и смерть. - Рост, как и центрированность, является универсальной функцией жизни. Но если понятие центрированности взято из неорганического мира и его геометрических измерений, то понятие роста взято из измерения органического, являясь одной из

базисных его характеристик. В обоих случаях это понятие используется метафорически — для указания на тот универсальный принцип, согласно которому осуществляется одна из трех базисных функций жизни. Но используется оно и буквально—в той сфере, из которой и было взято.

Понятие «рост» используется метафорически всякий раз, когда оно соотносится с какой-либо неорганической сферой — макрокосмической, микрокосмической или со сферой обыденного опыта. Проблема роста и упадка в макрокосмической сфере так же стара, как мифология, и так же нова, как современная астрономия. К примеру, она рассматривалась и тогда, когда речь шла о ритмическом процессе сгорания и возрождения «космоса», и тогда, когда шли дискуссии об «энтропии» и угрозе «гибели» мира от потери теплоты. Эта же проблема просматривается и в ссылках современных астрономов на то, что мы живем в расширяющемся мире. Такого рода идеи показывают, что человечество всегда осознавало амбивалентность самосозидательности и разрушения в жизненном процессе в целом (включая и неорганическое измерение). Религиозное значение этих идей очевидно, однако ими никогда не стоило бы злоупотреблять (как это было с учением об энтропии) для того, чтобы делать их основой аргументов в пользу существования высшего существа над ними.

Амбивалентность созидания и разрушения в равной степени очевидна и в микрокосмической (а особенно в субатомной) сфере. Непрерывное возникновение и исчезновение мельчайших частиц материи, их взаимоуничтожение, выражаемое в понятии «антиматерии», истощение излучающих материалов - во всех этих гипотетических понятиях жизнь при преобладании неорганического измерения предстает как нечто созидающее себя и разрушающееся. Эти микрокосмические процессы составляют основу процессов роста и распада в сфере тех неорганических материалов, с которыми мы встречаемся в обыденной жизни, - даже и тех, которые актуально и символически производят впечатление неизменяемого и долговечного (камни, металлы и т. д.).

Понятия самосозидательности и разрушения, роста и упадка полновластно вторгаются в те сферы, в которых господствует измерение органического, так как именно здесь жизнь и смерть воспринимаются опытно. Нет необходимости подтверждать этот факт как таковой, но важно указать на амбивалентное взаимопереплетение самосозидания и разрушения во всех сферах органического. В каждом процессе роста условия жизни являются в то же время и условиями смерти. Смерть присутствует в каждом жизненном процессе с самого его начала и до его конца, хотя актуальная смерть живого существа зависит не только от амбивалентности его собственной индивидуальной жизни, но еще и от его положения в целостности жизни. Но приходящая извне смерть не имела бы над сущим никакой власти, если бы смерть изнутри не действовала бы в нем постоянно.

А если так, то придется утверждать, что момент нашего зачатия — это тот момент, когда мы начинаем не только жить, но и умирать. То же самое клеточное строение, которое дает силу жизни сущему, развивается в направлении угасания этой силы. Эта амбивалентность самосозидания и разрушения во всех жизненных процессах представляет собой фундаментальный опыт всякой жизни. Живые существа это осознают, и внешний вид каждого живого существа выражает амбивалентность роста и упадка в жизненном процессе.

Амбивалентность самосозидания и разрушения не ограничена как ростом живого существа в себе, так и его ростом в отношении к другой жизни. Индивидуальная жизнь

протекает в контексте всякой жизни; в каждый момент жизненного процесса она наталкивается на чужую жизнь, что вызывает с обеих сторон как созидательные» так и разрушительные оеакции. Жизнь растет через подавление, устранение или поглощение другой жизни. Жизнь живет за счет жизни.

Это ведет к возникновению понятия борьбы как симптома амбивалентности жизни во всех сферах, хотя в собственном смысле этого слова борьба протекает в сфере органического и наиболее значительно - в ее историческом измерении (см. часть V системы). Каждый взгляд на природу подтверждает реальность борьбы как амбивалентного способа самосозидания жизни: этот факт получил классическую формулировку у Гераклита, назвавшего «войну» родоначальницей всех вещей. Можно было бы написать «феноменологию встреч», показав, как рост жизни постоянно включает в себя конфликты с другой жизнью. Можно было бы указать и на существующую для индивида необходимость проходить ради самоактуализации через испытания, поражения и победы, и на неизбежность столкновения с подобными попытками и опытами другой жизни. В действиях и противодействиях жизнь достигает предварительного равновесия во всех измерениях, однако априорной уверенности в исходе этих конфликтов не существует. Равновесие, достигнутое в один из моментов, нарушается в следующий.

Так обстоят дела в отношениях между органическими существами, — даже и существами одного вида. Но с еще большей очевидностью борьба становится средством роста во встречах тех видов, один из которых питается за счет другого. Борьба-жизни-и-смерти происходит во всем, что мы называем «природой», и, вследствие многомерного единства жизни, она происходит также и между людьми, в человеке и в истории человечества. Такова универсальная структура жизни, а игнорирование этого факта является скрытой причиной теоретических ошибок и практических неудач того законнического пацифизма, который пытается упразднить эту особенность самосозидания всякой жизни (по крайней мере, в историческом человечестве).

Жизнь живет за счет жизни, но живет она еще и посредством жизни, когда эта борьба ее и защищает, и укрепляет, и влечет за собственные пределы. Выживание сильнейшего - это именно то средство, с помощью которого жизнь в процессе самосозидания достигает своего предварительного равновесия - того равновесия, которое испытывает постоянную угрозу со стороны динамики бытия и роста жизни. Предварительное равновесие в природе поддерживается лишь через расточение бесчисленных семян порождающей силы и актуальных индивидов. Не будь этого расточения, разрушился бы целый комплекс природной жизни — как это случается тогда, когда происходит вмешательство климатических условий или человеческой деятельности. Условия смерти — это в то же время и условия жизни.

Индивидуальный жизненный процесс трансцендирует себя в двух направлениях - посредством труда и посредством размножения в самосозидании жизни. То проклятие, которое, согласно рассказу о грехопадении, легло на Адама и Еву, красноречиво свидетельствует об амбивалентности труда как формы самосозидания жизни. В английском языке словом «труд» (labour) обозначаются как муки деторождения, так и тяготы землепахоты. Труд как результат изгнания из рая навязан как женщине, так и мужчине. Труд невысоко ценился и в Ветхом Завете, и в Новом Завете, и в средневековой церкви (даже и в монастырской жизни): там, конечно, не было того прославления труда, которое имеет место в протестантизме, в индустриальном

обществе и в социализме. В последних трех случаях о тяготах труда зачастую умалчивалось (а в воспитательных контекстах - особенно), а иногда и вовсе запрещалось говорить (как это имеет место в современных активистских идеологиях и у тех людей, которые в момент прекращения работы начинают ощущать вакуум). Эти крайности в оценке труда показывают его амбивалентность — ту амбивалентность, которая проявляет себя в каждом жизненном процессе в измерении органического. Индивидуализированная и отделенная от встречаемой реальности жизнь выходит за собственные пределы для того, чтобы ассимилировать другую жизнь в неорганическом или органическом измерении. Но для того чтобы выйти за свои пределы, она должна пойти на отказ от хорошо сохраненной самоидентичности. Она должна отказаться от блаженства совершенного покоя в себе; она должна напряженно трудиться. Даже и влекомая либидо или *эросом,* она неизбежно берет на себя труд разрушения потенциального равновесия ради актуального творческого дисбаланса. На конкретно-символическом языке Ветхого Завета это выражено так, что даже Бог был исторгнут из своего равновесия и вынужден трудиться из-за того, что человек совершил грех. Именно в этом контексте и должно быть отвергнуто романтическое презрение к техническому прогрессу. Ввиду тех язв, которые наносят деструктивные импликации труда, технический прогресс является исцеляющей силой постольку, поскольку он освобождает бесчисленное множество людей от того труда, который разрушает их тела и препятствует актуализации их духовных возможностей.

Но существует и другая сторона амбивалентности труда. Труд сохраняет самоидентичность живого индивида, не давая ему утратить его динамику и стать пустым. Именно поэтому то бездеятельное блаженство небесной жизни, каким оно предстает в мифологических символах, вызывает такое неприятие со стороны тех многих людей, которые отождествляют его с адом вечной скуки и предпочитают ему ад вечного мучения. Это свидетельствует о том, что для того существа, жизнь которого обусловлена временем и пространством, бремя труда является выражением его реальной жизни и в таком своем качестве видится благословением, которое выше воображаемого благословения спящей невинности или чистой потенциальности. Изнывание под бременем любого труда амбивалентно соединено с тревогой его потерять, что свидетельствует об амбивалентности самосозидания жизни.

Самой заметной и самой таинственной из амбивалентностей в функции самосозидания жизни является амбивалентность размножения или, более конкретно, амбивалентность разделения и воссоединения полов. Именно здесь самосозидающий процесс жизни в измерении органического достигает и своей высшей силы, и своей глубочайшей антиномич-ности. Индивидуальные организмы влекутся друг к другу ради опыта высочайшего экстаза, однако в этом опыте индивиды исчезают как отдельные индивиды, а иногда даже и гибнут или уничтожаются своими партнерами. Наиболее яркой формой самосозидания жизни является сексуальное единство разделенного: именно здесь жизнь видов, которая актуальна в индивидах, одновременно и осуществляет индивидов, и отрицает их. Это верно не только в отношении индивидов внутри какого-либо вида, но также и в отношении видов как таковых. Производя на свет индивидов, жизнь время от времени производит и тех, в ком представлен переход к новым видам, чем предвосхищается амбивалентность жизни в историческом измерении.

Обсуждение амбивалентности размножения (равно как и обсуждение амбивалентности труда) подвело нас к той сфере, которая представляет собой переход от органического измерения к измерению духа, - к сфере самосознания, сфере психологической. Как было показано выше, ее трудно отделить от тех двух сфер, которые она соединяет друг с другом. И все-таки можно обособить некоторые их элементы и обсудить их независимо.

Амбивалентность самосозидания проявляется в терминах самосознания - как в амбивалентностях удовольствия и страдания, так и в амби-валентностях «инстинкта жизни» и «инстинкта смерти». Что касается первого, то представляется очевидным, что всякий самосозидающий процесс жизни (если только он становится осознанным) является источником удовольствия, а всякий разрушительный процесс жизни — источником страдания. Из этого простого и по видимости неамбивалентного утверждения был выведен такой психологический закон, согласно которому любой жизненный процесс — это погоня за удовольствием и бегство от страдания. Это умозаключение совершенно неверно. Здоровая жизнь следует принципу самосозидания, и в момент творчества нормальное живое существо равнодушно как к удовольствию, так и к страданию. Удовольствие и страдание могут или сопутствовать творческому акту, или быть его следствиями, но в пределах самого творческого акта к ним не стремятся и их избегают. А если так, то нас только запутает вопрос: «Не приносит ли сам по себе творческий акт удовольствие более высокого порядка, даже если с ним и сопряжено страдание, и не подтверждается ли этим принцип удовольствия?» Нет, не подтверждается, поскольку этот принцип утверждает преднамеренную устремленность к счастью, а такой устремленности в самом по себе творческом акте нет. При этом, конечно, осуществляется нечто такое, к чему жизнь устремлена в силу своей внутренней динамики. Классическое название этому - *эрос.* Именно поэтому успешная деятельность приносит радость, хотя никакого творчес- , кого акта и никакой радости осуществления не было бы, если бы этот акт ^ предпринимался в качестве средства доставления радости. Творческий *эрос* подразумевает подчинение объекту *эроса,* разрушаясь раздумьями над его возможными последствиями в терминах радости или страдания. Принцип страдания - удовольствия действен только в болезненной, нецентрированной, и поэтому несвободной и нетворческой жизни.

Амбивалентность страдания и удовольствия наиболее очевидна в том феномене, который часто называют патологическим, но который присутствует универсально как в здоровой, так и в больной жизни. Речь идет об опыте страдания в удовольствии и удовольствия в страдании. Психологический материал, иллюстрирующий эту амбивалентность в самосозидании жизни, обширен, но осмыслен недостаточно. Сам по себе неамбивалентным искажением жизни он не является (как на это мог бы указывать термин «патологический»). Нет, речь скорее идет о постоянно присутствующем симптоме амбивалентности жизни в измерении самосознания. Наиболее впечатляет его проявление в двух формах самовоспроизводства жизни - в борьбе и в отношениях полов.

В амбивалентности страдания и удовольствия заключено предчувствие амбивалентности инстинкта жизни и инстинкта смерти. Эти два выражения являются весьма сомнительными средствами постижения тех феноменов, которые глубоко укоренены в самосозидательной функции жизни. Одним из противоречий

природы является то, что живое существо и утверждает свою жизнь, и ее отрицает. Самоутверждение жизни обычно считается доказанным, а ее отрицание не постулируется почти никогда. Но если все-таки и появляется учение об отрицании жизни (как, например, учение Фрейда о Todestreib, бледно переводимом как «инстинкт смерти»), то оно вызывает протест даже и у правоверных в других отношениях учеников. Но непосредственные данные самосознания свидетельствуют в пользу амбивалентности жизни в том виде, в каком она была описана Фрейдом (и увидена Павлом, говорившем о той печали мира сего, которая ведет к смерти[9']). В каждом наделенном сознанием существе жизнь осознает свою бренность; она смутно чувствует, что должна подойти к концу, а симптомы ее бренности не только заставляют ее осознать этот факт, но и побуждают жаждать этого осознания. И вовсе не состояние непереносимого страдания вызывает желание избавиться от себя для того, чтобы избавиться от страдания (хотя и такое тоже может случиться); нет, это именно экзистенциальное осознание собственной конечности ставит вопрос о том, стоит ли тяжесть конечного существования того, чтобы его продолжать. Но столько, сколько существует жизнь, эта тенденция уравновешивается самоутверждением жизни, желанием утвердить ее тождество даже и тогда, когда оно является тождеством жизни конечного, смертного индивида. Таким образом, самоубийство акту-ализует тот импульс, который латентно присутствует во всякой жизни. Именно поэтому большинство людей не избавлены от суицидальных фантазий, хотя актуальные самоубийства относительно редки. Этот факт делает неамбивалентным то, что, согласно природе жизни, действенно лишь в своей амбивалентности.

Все эти факторы, хотя они и рассматривались без учета измерений духа и истории, составляют основу описания самосозидания жизни в этих измерениях.

в) Самосозидательность жизни в измерении духа: культура

(1). *Основные функции культуры: язык и технический акт.* — Под культурой (cultura) понимается забота о чем-либо, поддержание его жизни и роста. Таким образом, человек может культивировать все, что он обнаруживает, но, поступая так, он не оставляет культивируемый объект неизменным; он творит из него нечто новое - материально (как в технической функции); рецептивно (как в функциях *theoria)* или реактивно (как в функциях *praxis).* В каждом из этих трех случаев культура творит нечто новое сверх исходной реальности.

Новым в культурной деятельности человека прежде всего является двоякое созидание языка и техники, принадлежащих друг другу. В первой книге Библии говорится о том, что человеку в раю Бог повелел давать имена животным (язык) и возделывать сад (технология). Обсуждая значение слов, Сократ ссылается на технические проблемы ремесленников, воинов и политиков. В прагматизме мерой действенности понятий является их техническая применимость. Речь и использование орудий объединены взаимопринадлежностью.

Язык со-общает и обозначает. Его способность сообщать зависит от таких необозначающих средств сообщения, как звуки и жесты, однако сообщение осуществляется лишь тогда, когда есть обозначение. В языке общение является взаимоучастием в универсуме смыслов. Человек обладает способностью к такому общению именно потому, что он обладает миром в корреляции с совершенно развитым «я». Это освобождает его от привязанности к конкретной ситуации, то есть

к частным «здесь» и «сейчас» его среды. Он опытно воспринимает весь мир во всем конкретном и нечто универсальное — во всем частном. У человека есть язык именно потому, что у него есть мир, и мир у него есть именно потому, что у него есть язык. А тем и другим он обладает именно потому, что при встрече одного «я» с другим он опытно воспринимает тот предел, который преграждает ему путь в его неструктурированном бегстве от одного «здесь и сейчас» к следующему, отбрасывает его назад, к себе и дает ему возможность взглянуть на встречаемую реальность как на мир. Именно здесь находится общий корень морали и культуры. Подтверждением этого положения являются результаты некоторых умственных нарушений: когда личность теряет способность воспринимать другие личности как личности, она теряет и способность к осмысленной речи. Человек извергает поток слов, лишенных обозначающей структуры или коммуникативной силы; он никогда не осознает «стены» слушающего «ты». И эта опасность, хотя и в меньшей степени, грозит каждому. Неспособность слушать — это и культурное искажение, и нравственная вина.

Мы не делали язык основой нашего анализа культуры для того, чтобы представить философию языка. Имея в виду то невероятное множество работ, которые были проделаны в этой области как современными философами, так и философами предыдущих эпох, мы считаем, что такого рода попытка оказалась бы излишней и, к тому же, для нашей цели ненужной. Однако наше обсуждение самосозидания жизни в измерении духа мы начинаем с языка именно потому, что для всех культурных функций язык фундаментален. Он присущ каждой из них - технической и политической, когнитивной и эстетической, этической и религиозной. Для того чтобы актуализировать это вездеприсутствие, язык бесконечно разнообразен как в отношении к той частной культурной функции, в которой он себя проявляет, так и в отношении ко встрече с той реальностью, которую он выражает. В обоих отношениях язык обнаруживает базисные характеристики культурной деятельности человека и дает возможность адекватно изучить как природу видов культурной деятельности, так и различие между ними. Семантика, если рассматривать ее именно в этом, более широком, смысле, могла бы стать ключом к постижению жизни в измерении духа. Здесь стоило бы сказать несколько слов о ее значении для систематической теологии.

Язык овладевает встречаемой реальностью в терминах «подручного бытия» — то есть, в буквальном смысле, бытия как объекта «управления» или манипулирования ради достижения целей (которые могут стать средствами для других целей). Это именно то, что Хайдеггер называл *Zuhandensein* (подручное бытие) в противоположность *Vorhandensem* (бытие в существовании); первое указывает на техническую, а второе - на когнитивную связь с реальностью. У каждой из этих форм бытия - свой собственный язык, который не исключает другого, но минует его. Язык «подручного бытия» - это обыденный, зачастую крайне примитивный и ограниченный язык, из которого заимствуют другие языки.

Однако во временном смысле это, пожалуй, не первый язык: мифологический язык кажется таким же древним, сочетая в себе техническое овладение объектами с религиозным опытом восприятия качества встречаемого, что имеет огромное значение даже и для повседневной жизни, но трансцендирует ее настолько, что требует иного языка — языка религиозных символов и их сочетания, то есть мифа.

Религиозный язык является символико-мифологическим даже тогда, когда он интерпретирует те факты и события, которые принадлежат сфере обыденных технических контактов с реальностью. Тот факт, что в современном употреблении оба эти типа языка переплелись, является причиной одного из наиболее серьезных препятствий к пониманию религии. То же самое происходило и в донаучный период, когда подобное переплетение препятствовало пониманию обыденной встречаемой реальности как объекта технического использования.

Язык мифа, равно как и язык обыденного технического контакта с реальностью, можно перевести на два других языка - на язык поэтический и на язык научный. Поэтический язык, как и язык религиозный, живет в символах, однако поэтические символы выражают иное качество встречи человека с реальностью, нежели символы религиозные. В чувственных образах они представляют то измерение бытия, которое не может быть представлено как-то по иному, хотя и здесь, как и в религиозном языке, используются объекты обыденного опыта и их лингвистическое выражение. Но и в этом случае смешение этих типов языка (смешение поэтического языка с религиозным и технического с поэтическим) препятствует пониманию тех функций духа, которым оба этих типа принадлежат.

Это особенно верно в отношении как когнитивной функции, так и созданного ею языка. Этот язык смешивали со всеми другими. Отчасти это происходило потому, что он присутствует в них в донаучной форме, а отчасти потому, что он дает прямой ответ на тот вопрос, который опосредованно задается во всех функциях культурной самосозидательности человека, — на вопрос об истине. Однако и методологический поиск эмпирической истины, и тот искусственный язык, которым для этой цели пользуются, должны быть резко отделены от той истины, которая имплицитно содержится в технических, мифологических и поэтических встречах с реальностью, а также в естественных или символических разновидностях языка.

Другой всеобщей характеристикой культуры, которая является универсальной и прообраз которой содержится в языке, является триада элементов культурной созидательности — материал, форма и субстанция. Из неисчерпаемого множества встречаемых объектов язык выбирает те, которые имеют значение или в универсуме средств и целей, или в религиозном, поэтическом и научном универсуме выразительности. Из них-то и составляется материал видов культурной деятельности, хотя для каждой из них он и различен.

Причиной различий является форма — второй и решающий элемент культурного созидания. Форма делает творение культуры тем, чем оно является, — философским эссе, картиной, законом, молитвой. В этом смысле форма является сущностью творения культуры. Форма - это одно из тех понятий, которые неопределимы потому, что всякое определение уже предполагает это понятие. Такого рода понятия могут быть объяснены лишь в сочетаниях с другими того же рода понятиями.

Третий элемент можно назвать субстанцией творения культуры. И если исходный материал выбирается, а форма задается, то субстанция является, так сказать, той почвой, из которой оно произрастает. Субстанцию не придумаешь. Она неосознанно присутствует в культуре, в группе, в индивиде, наделяя самого творца страстью и желанием действовать, а его творения — значимостью и смысловой силой. Субстанция языка придает ему его своеобразие и его выразительную силу. Именно поэтому перевод с языка на язык в полной мере возможен лишь в тех сферах, где

форма преобладает над субстанцией (как в математике), но становится затруднительным или невозможным там, где преобладает субстанция. В поэзии, например, перевод сущностно невозможен потому, что поэзия есть самое непосредственное выражение субстанции посредством индивида. Та встреча с реальностью, на которой основан один язык, отличается от встречи с реальностью любого другого языка, а сама эта встреча в ее полноте и ее глубине — это субстанция в культурном самосозидании жизни.

Слово «стиль» обычно используется применительно к произведениям искусства, но иногда оно применяется и к особенностям определяемой субстанцией формы во всех иных функциях культурной жизни человека, так что можно говорить и о стиле мышления, исследования, этики, закона, политики. Если человек применяет этот термин именно кого рода попытка оказалась бы излишней и, к тому же, для нашей цели ненужной. Однако наше обсуждение самосозидания жизни в измерении духа мы начинаем с языка именно потому, что для всех культурных функций язык фундаментален. Он присущ каждой из них - технической и политической, когнитивной и эстетической, этической и религиозной. Для того чтобы актуализировать это вездеприсутствие, язык бесконечно разнообразен как в отношении к той частной культурной функции, в которой он себя проявляет, так и в отношении ко встрече с той реальностью, которую он выражает. В обоих отношениях язык обнаруживает базисные характеристики культурной деятельности человека и дает возможность адекватно изучить как природу видов культурной деятельности, так и различие между ними. Семантика, если рассматривать ее именно в этом, более широком, смысле, могла бы стать ключом к постижению жизни в измерении духа. Здесь стоило бы сказать несколько слов о ее значении для систематической теологии.

Язык овладевает встречаемой реальностью в терминах «подручного бытия» , то есть, в буквальном смысле, бытия как объекта «управления» или манипулирования ради достижения целей (которые могут стать средствами для других целей). Это именно то, что Хайдеггер называл *Zuhandensein* (подручное бытие) в противоположность *Vorhandensein* (бытие в существовании); первое указывает на техническую, а второе - на когнитивную связь с реальностью. У каждой из этих форм бытия — свой собственный язык, который не исключает другого, но минует его. Язык «подручного бытия» — это обыденный, зачастую крайне примитивный и ограниченный язык, из которого заимствуют другие языки.

Однако во временном смысле это, пожалуй, не первый язык: мифологический язык кажется таким же древним, сочетая в себе техническое овладение объектами с религиозным опытом восприятия качества встречаемого, что имеет огромное значение даже и для повседневной жизни, но трансцендирует ее настолько, что требует иного языка — языка религиозных символов и их сочетания, то есть мифа. Религиозный язык является символико-мифологическим даже тогда, когда он интерпретирует те факты и события, которые принадлежат сфере обыденных технических контактов с реальностью. Тот факт, что в современном употреблении оба эти типа языка переплелись, является причиной одного из наиболее серьезных препятствий к пониманию религии. То же самое происходило и в донаучный период, когда подобное переплетение препятствовало пониманию обыденной встречаемой реальности как объекта технического использования.

Язык мифа, равно как и язык обыденного технического контакта с

реальностью, можно перевести на два других языка - на язык поэтический и на язык научный. Поэтический язык, как и язык религиозный, живет в символах, однако поэтические символы выражают иное качество встречи человека с реальностью, нежели символы религиозные. В чувственных образах они представляют то измерение бытия, которое не может быть представлено как-то по иному, хотя и здесь, как и в религиозном языке, используются объекты обыденного опыта и их лингвистическое выражение. Но и в этом случае смешение этих типов языка (смешение поэтического языка с религиозным и технического с поэтическим) препятствует пониманию тех функций духа, которым оба этих типа принадлежат.

Это особенно верно в отношении как когнитивной функции, так и созданного ею языка. Этот язык смешивали со всеми другими. Отчасти это происходило потому, что он присутствует в них в донаучной форме, а отчасти потому, что он дает прямой ответ на тот вопрос, который опосредованно задается во всех функциях культурной самосозидательности человека, — на вопрос об истине. Однако и методологический поиск эмпирической истины, и тот искусственный язык, которым для этой цели пользуются, должны быть резко отделены от той истины, которая имплицитно содержится в технических, мифологических и поэтических встречах с реальностью, а также в естественных или символических разновидностях языка.

Другой всеобщей характеристикой культуры, которая является универсальной и прообраз которой содержится в языке, является триада элементов культурной созидательности — материал, форма и субстанция. Из неисчерпаемого множества встречаемых объектов язык выбирает те, которые имеют значение или в универсуме средств и целей, или в религиозном, поэтическом и научном универсуме выразительности. Из них-то и составляется материал видов культурной деятельности, хотя для каждой из них он и различен.

Причиной различий является форма — второй и решающий элемент культурного созидания. Форма делает творение культуры тем, чем оно является, — философским эссе, картиной, законом, молитвой. В этом смысле форма является сущностью творения культуры. Форма - это одно из тех понятий, которые неопределимы потому, что всякое определение уже предполагает это понятие. Такого рода понятия могут быть объяснены лишь в сочетаниях с другими того же рода понятиями.

Третий элемент можно назвать субстанцией творения культуры. И если исходный материал выбирается, а форма задается, то субстанция является, так сказать, той почвой, из которой оно произрастает. Субстанцию не придумаешь. Она неосознанно присутствует в культуре, в группе, в индивиде, наделяя самого творца страстью и желанием действовать, а его творения — значимостью и смысловой силой. Субстанция языка придает ему его своеобразие и его выразительную силу. Именно поэтому перевод с языка на язык в полной мере возможен лишь в тех сферах, где форма преобладает над субстанцией (как в математике), но становится затруднительным или невозможным там, где преобладает субстанция. В поэзии, например, перевод сущностно невозможен потому, что поэзия есть самое непосредственное выражение субстанции посредством индивида. Та встреча с реальностью, на которой основан один язык, отличается от встречи с реальностью любого другого языка, а сама эта встреча в ее полноте и ее глубине — это субстанция в культурном самосозидании жизни.

Слово «стиль» обычно используется применительно к произведениям искусства, но иногда оно применяется и к особенностям определяемой субстанцией формы во всех иных функциях культурной жизни человека, так что можно говорить и о стиле мышления, исследования, этики, закона, политики. Если человек применяет этот термин именно так, то зачастую он обнаруживает, что аналогии стилю можно найти во всех культурных функциях того или иного периода, группы или культурного пространства. Это делает стиль ключом к пониманию того способа, посредством которого та или иная группа, та или иная эпоха устанавливает контакт с реальностью, хотя это является еще и источником конфликтов между требованиями формотворчества и выражением субстанции.

Интерпретация языка предвосхищает те структуры и напряженности культурной созидательное™, с которыми мы будем часто сталкиваться в наших дальнейших рассуждениях. Именно этим образом отражается фундаментальное значение языка для самосозидания жизни в измерении духа. Анализируя различные типы языка, мы начали с того языка, который выражает обыденную техническую встречу с реальностью, хотя, как на это уже указывалось выше, сама по себе техническая функция — это всего лишь одна из тех функций, посредством которых жизнь созидает себя в измерении духа. Как язык посредством универсалий освобождает от привязанности к «здесь и сейчас», так и техническое манипулирование встречаемой реальностью освобождает от привязанности к данным от природы условиям существования посредством производства орудий. Высшие животные тоже в определенных условиях используют подручные предметы в качестве орудий, но они не создают орудия именно как орудия для неограниченного использования. Строя гнезда и кучи, копая пещеры и так далее, они связаны определенным планом и не могут использовать эти орудия помимо этого плана. Человек производит орудия именно в качестве орудий, что предполагает наличие предварительного понятия об универсалиях, то есть наличие силы языка. Сила орудий зависит от силы языка. Логос предшествует всему. Если человек зовется *homofaber,* то он имплицитно зовется и *anthropos logicos,* то есть тем человеком, который детерминирован логосом и способен пользоваться осмысленным словом.

Освобождающая сила производства орудий заключена в возможности актуализации тех целей, которые в самих по себе органических процессах не подразумеваются. Там, где появляются орудия именно как орудия, — там сохранение и рост выходят за пределы органического измерения. Решающее различие заключается в том, что внутренние цели *(tele)* органического процесса детерминированы самим процессом, тогда как внешние цели (намерения) технического производства ничем не детерминированы, но представляют собой бесчисленные возможности. Космический полет является технической задачей и, в некотором смысле, технической возможностью, но он не детерминирован органическими потребностями живого существа. Он свободен; он является предметом выбора. Однако это же ведет к той напряженности, которая породила многие конфликты нашей современной культуры: неограниченность технических возможностей ведет к извращению отношения целей и средств. Средства становятся целями просто потому, что они возможны. Но если возможности становятся целями только потому, что они — возможности, то подлинный смысл цели утрачивается. Каждая возможность может быть актуализирована. Во имя конечной цели она не встретит никакого сопротивления. Производство средств становится самоцелью подобно тому, как

самоцелью заядлого болтуна становится сам по себе разговор. Подобное искажение может затронуть и всю ту культуру, где производство средств становится такой целью, помимо которой никаких целей не существует. Эта внутренне присущая технической культуре проблема не означает отрицания значения техники, но свидетельствует о ее амбивалентности.

(2) *Функции «theoria»: когнитивный и эстетический акты.* — Дуализм двух основных функций культуры — слова и технического акта — указывает на всеобщий дуализм культурного самосозидания жизни. Основой этого дуализма является онтологическая полярность индивидуализации и соучастия, а сам он актуален в жизненных процессах во всех измерениях. Каждое индивидуальное существо обладает качеством открытости по отношению к другим индивидуальным существам. Они «принимают друг друга», тем самым друг друга изменяя. Они воспринимают и реагируют. В органической сфере это называется стимулом и реакцией; в измерении самосознания — восприятием и реакцией; в измерении духа я предложил бы называть их понятиями *theoria* и *praxis.* Оригинальные греческие формы слов «теория» и «практика» используются здесь потому, что современные формы утратили смысл и силу древних слов. *Theoria* — это акт вглядывания во встречаемый мир. Человек всматривается в него для того, чтобы включить какую-то его часть в центрированное «я» в качестве осмысленного, структурированного целого. Всякий эстетический образ или когнитивное понятие представляет собой именно такое структурированное целое. В идеале разум устремляется к такому образу, который объемлет собой все образы, и к тому понятию, которое содержит в себе все понятия, однако в реальности универсум никогда не являет себя в непосредственном видении — он только просвечивает сквозь отдельные образы и понятия. А если так, то всякое отдельное творение *theoria* является зеркалом встречаемой реальности, фрагментом универсума смыслов. Это подразумевается тем фактом, что язык движется в универсалиях. В каждой универсалии мир прорывается через свою среду. Тот, кто сказал: «Это — дерево», в индивидуальном дереве воспринял древесность, а вместе с нею — и фрагмент универсума смыслов.

В этом примере язык предстает в качестве когнитивного выражения *theoria,* однако этот же пример может быть использован и для эстетического смысла термина. Когда Ван Гог пишет дерево, оно становится образом его динамического видения мира. Художник содействует созданию универсума смыслов посредством созидания образа и древесности, и универсума, отраженного в частном зеркале дерева.

Термины «образы» и «понятия», для обозначения тех двух способов, которыми *theoria* воспринимает реальность посредством эстетической и когнитивной функций, требуют своего рода оправдания. Оба слова используются в очень широком смысле: образы —для обозначения всех эстетических творений, а понятия — для обозначения всех творений когнитивных. Большинство, возможно, согласится с тем, что чувственные или воображаемые образы создаются как в визуальных, так и в словесных искусствах, тогда как применение термина «образ» к музыке может быть оспорено. Оправданием для этого расширения значения «образа» является то, что можно говорить о музыкальных «фигурах», тем самым перенося визуальный, по определению, термин в сферу звуков. И движение это не является односторонним: и о колорите, и об орнаменте, и о стихах, и о пьесах говорят в музыкальных терминах. Следовательно, несмотря на его визуальное происхождение, термином «образ» мы

пользуемся для обозначения эстетического творчества в целом (подобно тому, как Платон универсально использовал визуальный термин *eidos* в значении «идеи»).

Вопрос о том, является ли понятие или суждение наиболее значимым средством познания, кажется мне пустым, поскольку в каждом определенном понятии имплицитно содержится множество суждений, и в то же время всякое структурированное суждение устремлено к тем новым понятиям, которые предполагают наличие старых.

Различие между эстетическим и когнитивным уже объяснялось выше в связи с описанием структуры разума, хотя структура разума — это всего лишь один из элементов динамики жизни и функций духа. Это - статический элемент самосозидания жизни в измерении духа. Когда мы говорили об экзистенциальных конфликтах разума в «Разуме и Откровении» (Часть I «Системы»), мы гораздо лучше и не так конспективно могли говорить о тех экзистенциальных конфликтах, которые возникают из-за амбивалентного применения рациональных структур к динамике духа. Ведь разум - это структура как сознания, так и мира, тогда как дух — это их динамическая актуализация в личности и в сообществе. Строго говоря, амбивалентности не могут возникнуть в разуме, являющемся структурой; возникают они только в духе, который есть жизнь.

Большинство связанных с когнитивной функцией человеческой жизни проблем мы обсуждали в «Разуме и Откровении». Здесь же нужно лишь указать на ту базисную напряженность в природе когнитивных процессов, которая ведет к их амбивалентностям. В акте когнитивной созидательно-сти жизни (как, аналогично, и во всех функциях самосозидания жизни в измерении духа, включая мораль и религию) наличествует фундаментальный конфликт между намерением и той ситуацией, которая и порождает намерение, и в то же время препятствует его осуществлению. Этот конфликт основан на отчуждении между субъектом и объектом — на том отчуждении, которое одновременно является и условием культуры как совокупности творческих, воспринимающих или преобразующих актов.

А если так, то можно сказать, что когнитивный акт порожден желанием преодолеть разрыв между субъектом и объектом. Результатом подобного воссоединения является то, что ошибочно именуется «истиной». Это слово востребовано как наукой, так и религией (а иногда — даже и искусством). Если оно будет употребляться исключительно в одной из этих сфер, то должны быть найдены новые слова для других. Однако, как мне представляется, в этом нет необходимости, поскольку во всех случаях речь идет об одном и том же базисном феномене - о фрагментарном воссоединении в акте познания познающего субъекта с познаваемым объектом.

Стремление найти истину — это лишь один из элементов эстетической функции. Основное намерение здесь — выразить те качества бытия, которыми можно овладеть только посредством художественного творчества. Результат такого рода творчества именовался красотой и иногда сочетался с истиной, иногда с добром, иногда и с тем и другим в триаде высших ценностей. «Красота» в качестве термина утратила ту силу, которой она обладала в греческом сочетании прекрасного и благого *(kalon k ‘agathon), а* в современной эстетике была почти единодушно отвергнута из-за ее связи с этапом упадка классического стиля — приукрашивающим натурализмом. По-видимому, можно было бы говорить о

выразительной силе или выразительности. Это не исключало бы эстетического идеализма или натурализма, но могло бы указывать на цель эстетической функции, которая состоит в том, чтобы выражать. Напряженность, возникающая в эстетической функции, — это напряженность между выражением и выражаемым. Можно было бы говорить о выразительной истинности или неистинности. Но вместо этого стали бы говорить о подлинности выразительной формы или о ее неподлинности. Она может быть неподлинной по двум причинам: либо потому, что она копирует поверхностное вместо того, чтобы выражать глубинное, либо потому, что она выражает субъективность творящего художника вместо того, чтобы выражать его художественную встречу с реальностью. Произведение искусства подлинно в том случае, если оно выражает ту встречу сознания и мира, в которой скрытое - в других отношениях - качество фрагмента универсума (а имплицитно — и самого по себе универсума) соединяется со скрытой — в других отношениях — воспринимающей силой сознания (а имплицитно — и личности как целого). Те бесчисленные сочетания, которые детерминируют как художественные стили, так и индивидуальные творения, могут возникать между двумя элементами этой эстетической встречи. Напряженность в эстетической функции по своему характеру отлична от напряженности в функции когнитивной. Она, конечно, тоже коренится в том экзистенциальном отчуждении «я» и мира, которое в когнитивной функции является разделением субъекта и объекта. Однако реальное единство «я» и мира достигается в эстетической встрече. У этого единства существуют свои степени глубины и подлинности, что зависит от созидательной силы того или иного творца, но оно всегда является своего рода единством. Именно поэтому философы кантианской, например, школы (как классической, так и неокантианской) видели в искусстве как высшее самовыражение жизни, так и ответ на тот вопрос, который имплицитно содержится в факте ограниченности всех иных функций. Именно поэтому софистические культуры и тяготеют к замене религиозной функции функцией эстетической. Однако попытка эта неистинна как по отношению к человеческой ситуации, так и по отношению к природе эстетики. Произведение искусства — это единство «я» и мира в пределах тех границ, которые существуют как со стороны «я», так и со стороны мира. Ограничение со стороны мира состоит в том, что хотя посредством эстетической функции как таковой и постигается *одно* (в других отношениях скрытое) качество универсума, но та предельная реальность, которая трансцендирует все качества, не постигается. Ограничение со стороны «я» состоит в том, что посредством эстетической функции «я» овладевает реальностью не во всей полноте своего бытия. Результатом такого двойного ограничения является то, что единству в эстетической функции придается элемент нереальности. Единство это «кажущееся»: оно предвосхищает нечто такое, что пока еще не существует. Амбивалентность эстетической функции — в ее колебаниях между реальностью и нереальностью.

Эстетическая функция не ограничена художественным творчеством также, как и функция когнитивная не ограничена творчеством научным. Человеку присуши как донаучные, так и дохудожественные функции духа. Они пронизывают собой всю его жизнь, и было бы крайне ошибочным прилагать термин «творческий» только к профессиональному, научному и художественному творчеству. К примеру, то знание и та выразительная сила, которые воплощены в мифе (а зачастую это дается в опыте на очень ранней стадии), стали для большинства людей ключом ко всем аспектам

культуры. И как повседневное наблюдение за фактами и событиями, так и непосредственное эстетическое восприятие природы и человека постоянно оказывают свое воздействие на самосозидание жизни в измерении духа.

(3). *Функции «praxis»: личностные и общественные акты.* — *Praxis*— это совокупность культурных актов тех центрированных личностей, которые, будучи членами социальных групп, воздействуют как друг на друга, так и на самих себя. В этом смысле praxis — это самосозидание жизни в ее личностно-общественной сфере. А потому *praxis* включает те акты личностей, которые направлены на них самих, на другие личности и на те группы, к которым они принадлежат, а через них — и на другие группы, и опосредованно — на человечество в целом.

В функциях *praxis* жизнь по-особому созидает себя в измерении духа. Существуют напряженности во всех тех функциях, которые ведут к ам-бивалентностям и поискам неамбивалентного. Для них трудно подобрать традиционные названия, поскольку они во многом накладываются друг на друга, а зачастую отсутствуют различия между самими видами деятельности и их научными интерпретациями. Можно говорить о социальных отношениях, о законе, об управлении, о политике, а можно говорить о личностных отношениях и личностном развитии. И в той мере, в какой существуют нормы, управляющие культурными актами во всех этих своих модификациях, можно было бы всю эту сферу обозначить термином «этика» и разграничить этику индивидуальную и социальную. Однако термином «этика» в первую очередь обозначаются принципы. Им же, как это описывалось выше, обозначаются действенность и мотивация морального акта. Возможно, для нашего понимания функций духа было бы удобней определить этику как науку о моральном акте, а теорию культурных функций *praxis* изучать как нечто целое — как «теорию культуры». Решающей причиной подобного семантического разграничения является то фундаментальное значение, которое моральный акт приобретает тогда, когда его понимают в качестве самоконституирования духа. В то же время эта терминология выявляет то, что особым содержанием морали является формирование *культурной* само-созидательности жизни.

Praxis — это действие, нацеленное на рост в измерении духа. В этом своем качестве оно использует средства для своих целей и, в этом отношении, является продолжением технического акта так же, как *theoria* является продолжением того слова, которое овладевает встречаемой реальностью. В этой связи «продолжение» означает то, что различные функции *praxis* используют адекватные их намерениям орудия и трансцендируют производство физических орудий, которыми, в единстве со словом, человек был сначала освобожден от привязанности к своей среде. Одними из самых важных видов технической деятельности являются экономика, медицина, управление и образование. Они являются сложными функциями духа, сочетающими предельные нормы, научный материал, человеческие отношения и массу накопленного технического опыта. В западном мире их так высоко ценят отчасти потому, что там существует иудео-христианский символ Царство Божие, подчиняющего встречаемую реальность своим целям.

Словом *theoria* обозначаются истина и достоверная выразительность как цели культурного творчества. Теперь нам хотелось бы найти соответствующие термины и для *praxis.* Первый из них — «благо», *agathon, bonum;*

благо следует определять как сущностную природу вещи и осуществление заложенных в ней потенциальностей. Однако это понятие приложи-мо ко всему существующему и соответствует внутренней цели самого творения. Оно не дает особого ответа на вопрос о том благе, к которому устремлен *praxis.* Для того чтобы этот ответ получить, мы должны иметь в своем распоряжении другие понятия, которые хотя и подчинены» благу, но выражают отдельные его качества. Одно из таких понятий — понятие справедливости. Оно соответствует истине в сфере *theoria.* Справедливость - это цель всех тех культурных действий, которые направлены на преобразование общества. Это слово приложимо также и к индивиду в той мере, в какой он поступает по справедливости. Однако в этом значении чаще используется другой термин, то есть «праведный»: тот, кто праведен, поступает по справедливости. Однако это не кладет конец поискам того термина, который обозначал бы личностное благо так же, как справедливость обозначает благо общественное. Можно лишь пожалеть, что греческое слово *arete* (по-латыни *virtus,* по-английски *virtue)* настолько утратило свою первоначальную силу, что сегодня ему присущи нелепые коннотации. Но если бы мы, предваряя будущее обсуждение, воспользовались бы такими религиозными понятиями, как благочестивый, оправданный, священный, духовный и так далее, то это лишь запутало бы нас, так как все они зависят от христианского ответа на те вопросы, которые подразумеваются амбивалентностями *praxis.*

Такой термин как *arete* (англ. — *virtue)* указывает на актуализацию сущностных человеческих возможностей. Если иметь это в виду, то было бы правомерным прямо говорить об осуществлении человеческих возможностей, а внутреннюю *цель praxis,* направленную на индивидов как таковых, назвать «человечностью». Однако и использование понятия «чело-; вечности» («гуманности») тоже проблематично потому, что в обыденном д языке оно имеет различные значения, а также потому, что имеется и философская коннотация «гуманизма» как специфической интерпрета-диии возможностей человека. Если иметь в виду именно эту коннотацию, то человечность как цель человеческого может быть противолостав-лена божественности как цели (в смысле «уподобления Богу»). Несмотря на эти опасности, я хотел бы использовать слово «человечность» в умысле осуществления внутренней цели человека относительно самого ДЬебя и своих личностных отношений, причем осуществление это сопря-двено со «справедливостью» как осуществлением внутренней цели социальных групп и их взаимных отношений. Здесь-то и возникает вопрос о том, что именно вызывает те напряженности в природе человечности и справедливости, результатом которых являются амбивалентности их актуализации. Общий ответ здесь будет таким же, какой давался при описании самосозидания жизни в измерении духа: бесконечная пропасть между субъектом и объектом в условиях экзистенциального отчуждения. В функциях *theoria* пропасть пролегает между познающим субъектом и познаваемым объектом, а также между выражающим субъектом и выражаемым объектом. В функциях *praxis* пропасть пролегает между существующим человеческим субъектом и тем объектом, к которому он стремится, то есть состоянием сущностной человечности. Пропасть пролегает там и между существующим общественным порядком и тем объектом, к которому он стремится, то есть состоянием универсальной справедливости. Практическая пропасть между субъектом и

объектом имеет те же следствия, что и пропасть теоретическая; субъект-объектная схема — это не только эпистемологическая, но еще и этическая проблема.

Каждый культурный акт - это акт центрированного «я», основанный на моральной самоинтеграции личности в сообществе. В той мере, в какой личность является носительницей культурного самосозидания жизни, она подчинена и всем тем напряженностям культуры, которые мы уже обсуждали, и всем тем амбивалентностям культуры, которые мы еще будем обсуждать в последующих разделах. Личность, соучаствующая в культурном движении, росте и возможном разрушении, - это личность куль-туротворческая. В этом смысле каждый человек творит культуру, - хотя бы просто в силу того, что он обладает речью и использует орудия. Эту универсальную характеристику следовало бы отделить от того оригинального творчества, которое — в полном смысле слова «оригинальный» — может быть отнесено лишь к немногим. Хотя такое разграничение и необходимо, его бы не следовало превращать в простое механическое разделение. Здесь существуют почти незаметные переходы.

Таким образом, каждый подчинен амбивалентностям культуры как в субъективном, так и в объективном смыслах. Они неотделимы от исторической судьбы.

г) Амбивалентности культурного акта: созидание и разрушение смысла.

(1) Амбивалентности языкового, когнитивного и эстетического самосозидания жизни. — Слово — это носитель смысла. А если так, то язык - это первый из результатов самосозидания жизни в измерении духа. Он пронизывает собой не только всякий культурный акт, но и, опосредованно, все функции духа. Однако особое отношение он имеет к функциям *theoria* — познанию и выражению - подобно тому, как технический акт, хотя он и присутствует в каждой функции культурного самосозидания, имеет особое отношение к функциям *praxis.* Потому-то я и хотел бы обсудить амбивалентности слова одновременно с амбивалентностями истины и выразительности, а амбивалентности технического акта — одновременно с амбивалентностями человечности и справедливости.

Будучи носителем смысла, слово освобождает от привязанности к среде - от той самой привязанности, которой подчинена жизнь во всех предшествующих измерениях. Смысл предполагает такое самосознание жизни, которое обладает транспсихологической действительностью. Нечто универсально действительное является целью каждого осмысленного предложения даже тогда, когда то, о чем говорится, является частным и преходящим. Подобными смыслами и живут культуры. Смыслы столь же схожи и столь же различны, как и языки отдельных социальных групп. Смыслотворческая сила слова зависит от тех различных способов, которыми сознание встречается с реальностью, что выражается как в языках (от мифического до повседневного), так и, в том числе, в научной и художественной функциях. Все это представляет собой непрерывную деятельность самосозидания жизни в творении универсума смыслов. Логика и семантика научно изучают те структуры и те нормы, посредством которых сотворен этот мир.

Амбивалентность, которая включена в этот процесс, является результатом того факта, что слово, создавая универсум смыслов, в то же время отделяет смысл от реальности, к которой он относится. Составляющий основу языка акт постижения

объектов сознанием открывает пропасть между постигаемым объектом и тем смыслом, который создан словом. Внутренне присущая языку амбивалентность состоит в том, что, преобразуя реальность в смысл, он разделяет сознание и реальность. Можно привести бесчисленные примеры этого, но стоит различать следующие основные типы амбивалентности слова: скудость посреди богатства, которая фальсифицирует постигаемое пренебрежением к множеству иных возможностей; ограничение универсальности, происходящее из-за того, что определенная встреча с реальностью поневоле выражается в частной языковой структуре, которая чужда иным языковым структурам; неопределенность в пределах определенного смысла, приводящая к тому, что слова предают сознание; предельно некоммуникативный характер этого основного средства коммуникации, сформировавшийся в результате как ненамеренных, так и преднамеренных коннотаций «я» в центрированной личности; неограниченный характер свободы языка, выражающийся в отрицании личностных или объективных ограничений; пустословие и реакция на него — уход в молчание; манипулирование языком во имя тех намерений, которые не имеют основания в реальности (таких, как лесть, полемика, одурманивание или пропаганда); и, наконец, извращение языка, когда ему навязывается та функция, которая прямо противоположна функции самосозидательной силы жизни, что совершается посредством сокрытия, искажения и противоречия тому, что предполагалось представить.

Таковы примеры процессов, так или иначе происходящих в любой речи вопреки той непрекращающейся, но лишь фрагментарно успешной борьбе против устранимых амбивалентностей, которую ведет семантический анализ. А если так, то понятно, почему в библейском мышлении слово соединено с силой Творца, становится исторической личностью во Христе и является экстатическим самопроявлением в Духе. В этих символах слово не только овладевает встречаемой реальностью, но и само является реальностью превыше раскола между субъектом и объектом.

Амбивалентности когнитивного акта самосозидания жизни коренятся в расколе между субъектом и объектом. Этот раскол является предпосылкой всякого познания и, одновременно, негативной силой всякого познания. Вся история эпистемологии представляет собой когнитивную попытку преодолеть этот раскол или посредством демонстрации предельного единства субъекта и объекта, или посредством устранения одной из находящихся в расколе сторон ради другой, или, наконец, посредством установления того объединяющего принципа, который содержит в себе и то, и другое. Все это делалось и делается для того, чтобы обосновать возможность познания. Реальности раскола, конечно, не избежать; ею детерминирован каждый акт когнитивного существования. А когнитивное существование как акт культурного самосозидания и является предметом нашего исследования.

Но и на этот раз можно упомянуть лишь ограниченное число примеров. Можно начать с «амбивалентности наблюдения» — того наблюдения, которое обычно считается прочной основой всякого познания, хотя его прочность не предотвращает амбивалентности. И в истории, и в физике, и в этике, и в медицине наблюдатель хочет исследовать феномен в том виде, в котором он существует «реально». «Реально» - то есть независимо от наблюдателя. Однако никакой независимости от наблюдателя на самом деле не существует. Наблюдаемое меняется в процессе наблюдения. Это всегда было очевидно в философии, гуманитарных науках и

истории, но теперь это стало очевидным еще и в биологии, психологии и физике. Результатом является не «реальная», но встречаемая реальность, а с точки зрения смысла абсолютной истины встречаемая реальность — это искаженная реальность.

Следующим примером амбивалентности самосозидания жизни в когнитивной функции культуры является «амбивалентность абстракции». Познание стремится постичь сущность объекта или процесса путем абстрагирования от множества тех частностей, в которых заключена эта сущность. Так обстоит дело даже и в истории, где такие всеобъемлющие понятия, как «Ренессанс» или «китайское искусство», включают в себя, интерпретируют и таят в себе бесконечное множество конкретных фактов. Каждое понятие демонстрирует эту амбивалентность абстракции, в результате чего слово «абстрактный» зачастую употребляется в уничижительном смысле. Но ведь каждое понятие является абстракцией и, согласно неврологу Курту Гольдштейну, именно сила абстракции и делает человека человеком.

Множество споров было вызвано «амбивалентностью истины как целого». Вполне очевидно, что любое утверждение об объекте составляется из тех понятий, которые сами по себе нуждаются в определении. То же самое справедливо и в отношении тех понятий, из которых составляются эти определения, и так до бесконечности. Всякое частное утверждение предварительно, поскольку конечное существо не может постичь целого, а если оно и претендует (как это делают некоторые метафизики) на целостное восприятие, то мы имеем дело с самообманом. Таким образом, та единственная истина, которая дана человеку в его конечности, будет фрагментарной, раздробленной и неистинной, если измерять ее той истиной, которая воплощена в целом. Но и само по себе это измерение тоже неистинно, поскольку оно привело бы к исключению человека из любой истины — даже из истины этого утверждения. Амбивалентность понятийного образца заводит в дебри метафизической дискуссии. Сегодня это является преимущественной проблемой физики, поскольку некоторые ученые считают определяющие физические понятия (такие, как атом, силовое поле и т. д.) всего лишь продуктами человеческого сознания без какого-либо *fundamentum in re* (основания в реальности), тогда как другие ученые подобное основание им приписывают. Та же самая проблема возникает и в социологии с понятием общественных классов, и в психологии - с понятием комплексов, и в истории - с названиями исторических периодов. Амбивалентность заключена в том факте, что, создавая обширные понятийные образцы, когнитивный акт изменяет встречаемую реальность так, что она становится неузнаваемой.

И, наконец, можно указать и на ту «амбивалентность аргументации», в которой цепь аргументов создается для того, чтобы концептуализиро-вать структуру вещей, хотя определяющую роль здесь играют те необсуждаемые допущения, которые остаются незамеченными познающим субъектом. Это истинно и в отношении того исторического контекста, в котором возникает аргумент, и в отношении того незаметного влияния, которое оказывает на аргумент общественная позиция познающего субъекта (влияние это именуется идеологией), и, наконец, в отношении неосознанного воздействия психологической ситуации познающего субъекта (воздействие это называется рационализацией). От этих сил всякий аргумент зависит даже и тогда, когда соблюдается строгая научная дисциплина. С помощью метода не преодолеть фундаментальный разрыв между субъектом и объектом.

Из этих примеров ясно, почему те, кто осознает амбивалентности когнитивного акта, часто пытаются избежать их посредством трансцендиро-вания разрыва в направлении мистического единства; истина для них -это мистическое преодоление субъект-объектной схемы.

Другая попытка обрести неамбивалентное предпринимается через создаваемые искусством образы. Верится, что именно в художественной интуиции и в ее образах можно обрести то воссоединение *theoria* и реальности, которого по-иному достичь невозможно. Однако эстетический образ не менее амбивалентен, чем когнитивное понятие и овладевающее слово. В эстетической функции разрыв между выражением и выражаемым представляет собой разрыв между актами *theoria* и встречаемой реальностью. Амбивалентности, возникающие вследствие этого раскола, могут быть проиллюстрированы теми конфликтами стилистических элементов, которые характерны для всякого произведения искусства и, опосредованно, для всякой эстетической встречи с реальностью. Это элементы натурализма, идеализма и экспрессионизма. Каждый из этих терминов несет на себе печать тех или иных вышеупомянутых амбивалентностей языка, но нам без них все-таки не обойтись. В этом контексте натурализм соотносится с художническим побуждением представить объект или в его обычном виде, или в строго научном освещении, или в сильном преувеличении. Если следовать этому побуждению радикально, то материал пересиливает самовыражение и оборачивается сомнительным подражанием природе — «амбивалентностью стилистического натурализма». В этом же контексте идеализм соотносится с противоположным художническим побуждением - побуждением выйти за пределы обычно встречаемой реальности в направлении к тому, чем вещи являются по сути и чем, следовательно, они Должны быть. Это — провозвестие той осуществленное™, которой нет места в актуальной встрече с миром и которая, говоря теологически, эсхато-логична. Почти все то, что мы называем классическим искусством, решительно, хотя и не исключительно, детерминировано именно этим побуждением, поскольку никакой стиль в полной мере не управляется ни одним из этих трех стилистических элементов. Но и здесь тоже присутствуют амбивалентности: природный объект, выражение которого является целью эстетического самосозидания жизни, утрачивается в заблаговременном представлении о нем. В этом и заключена «амбивалентность стилистического идеализма». Лишенный реалистического основания идеал противопоставляется той встречаемой реальности, которая ради соответствия идеалу приукрашивается и исправляется в той манере, которая сочетает в себе сентиментальность и бесчестность. Именно этим и было испорчено религиозное искусство последнего столетия. Такого рода искусство все еще что-то выражает — хотя и не встречаемую реальность, а дурной вкус культурно пустой эпохи.

(2). *Амбивалентности технического и личностного преобразования.* — Все амбивалентности самосозидания жизни в функциях *theoria* в конечном счете зависят от расхождения между объектом и субъектом в условиях существования; субъект пытается преодолеть этот разрыв через восприятие объекта в словах, понятиях и образах, но цели своей никогда не достигает. Существуют и восприятие, и постижение, и выражение, но остаются и разрыв, и замкнутый в себе субъект. Противоположное происходит с самосозиданием жизни в функциях *praxis,* включая и их технический элемент. В них именно объект должен быть преобразован в

соответствии с понятиями и образами, и именно объект становится причиной амбивалентности культурного самосозидания.

Мы связали воедино освобождающую силу слова и технического акта в производстве орудий как таковых. Язык и техника наделяют сознание возможностью ставить перед собой и преследовать те цели, которые трансцендируют ситуацию окружения. Однако чтобы производить орудия, необходимо знать внутреннюю структуру используемых материалов и учитывать то, что может произойти с ними в заранее заданных условиях. Орудия, освобождающие человека, в то же время и подчиняют его правилам их изготовления.

Эти соображения подводят нас к трем амбивалентностям любого технического производства, которые имеют место всегда, - и тогда, когда речь идет о молотке, с помощью которого можно построить лачугу, и тогда, когда речь идет о целом комплексе машин, с помощью которых можно построить искусственный спутник. В первом случае мы имеем дело с «амбивалентностью свободы и ограничения» в техническом производстве, во втором — с «амбивалентностью целей и средств»; в третьем — с «амбивалентностью «я» и вещи». С мифических времен и до наших дней этими противоречиями в значительной степени определялась судьба человечества, но, пожалуй, никогда это не осознавалось так остро, как теперь.

Амбивалентность свободы и ограничения в техническом производстве ярко выражена в мифах и легендах. Именно она лежит в основе как библейского рассказа о древе познания, от которого вкусил Адам вопреки воле Бога, так и греческого мифа о Прометее, который принес огонь людям — и тоже вопреки воле богов. Но, судя по всему, более близка нашей ситуации история о Вавилонской башне, выражающая желание человека достичь объединения под тем символом, в котором преодолевается его конечность и достигается сфера божественного. Во всех этих случаях результат оказывается и созидательным, и разрушительным одновременно; такой же остается и судьба технического производства во все времена. Оно открывает ту дорогу, которой, кажется, нет предела, хотя идти по ней предстоит ограниченному, конечному существу. Осознание этого конфликта отчетливо выражено в тех мифах, на которые мы ссылались. Об этом же говорят сегодня и наши ученые, осознающие те разрушительные возможности, которые для всего человечества таятся в их собственных научных открытиях и технических изобретениях.

Вторая амбивалентность, амбивалентность «целей и средств», соотносится именно с этой базисной амбивалентностью технического производства. Она делает конкретной беспредельность технической свободы, задавая вопрос: для чего? До тех пор, пока, отвечая на этот вопрос, ссылаются на основные потребности физического существования человека, проблема остается сокрытой, хотя она и не отсутствует, поскольку на вопрос о том, каковы именно эти основные потребности, уверенный ответ дать нельзя. Однако проблема выявляется в том случае, если после удовлетворения основных потребностей бесконечно возникают и удовлетворяются новые потребности, которые в условиях динамичной экономики порождают, в свою очередь, новые потребности, которые тоже должны быть удовлетворены. В этой ситуации технические возможности становятся социальными и индивидуальными соблазнами. Производство орудий-приспособлений как средств становится самоцелью тогда, когда не видится никакой высшей цели. Именно эта

амбивалентность в значительной степени повинна в пустоте современной жизни. Но этого нельзя изменить, просто сказав: «Прекратите производство!» Это так же невозможно, как, имея в виду амбивалентность свободы и ограничения, сказать ученому: «Прекратите исследования!» Амбивалентностей не преодолеть отсечением того элемента, который сущностно принадлежит процессу самосозидания жизни.

То же самое истинно и в отношении «амбивалентности «я» и вещи». Технический продукт в противоположность природному объекту — это «вещь». В природе нет «вещей» — то есть таких объектов, которые не являются ничем, кроме объектов, и не имеют никаких элементов субъект-ности. Но те объекты, которые производятся техническим актом, вещами являются. Свобода человека в техническом акте дает ему возможность преобразовывать природные объекты в вещи: деревья — в древесину, лошадей - в лошадиную силу, людей - в рабочую силу. Преобразуя объекты в вещи, человек разрушает их природные структуры и отношения. Но когда он это делает, с человеком происходит примерно то же самое, что и с теми объектами, которые он преобразует. Он сам становится вещью среди вещей. Его собственное «я» теряется в тех объектах, с которыми он не может общаться. Его «я» становится вещью в силу того, что он производит просто вещи и манипулирует просто вещами. Чем большая часть реальности преобразована в техническом акте в совокупность вещей, тем в большей мере преобразующий субъект преобразуется и сам. Он становится частью технического продукта и утрачивает свой характер независимого «я». То освобождение, которое несут человеку технические возможности, оборачивается его порабощением технической актуальности. Это - подлинная амбивалентность в самосозидании жизни, и ее не преодолеть романтическим, то есть дотехническим, возвратом к так называемому естественному состоянию. Для человека техническое - это нечто естественное, и порабощение естественному примитивизму было бы неестественным. Третья амбивалентность технического производства не может быть преодолена упразднением технического производства. Вместе с другими амбивалентностями она ведет к поиску неамбивалентных отношений целей и средств, то есть к поиску Царства Божия.

Технический акт пронизывает собой все функции *praxis* и отчасти способствует их амбивалентностям. Однако у них есть и свои собственные источники созидания и разрушения, обсуждение которых затронет в первую очередь личностные, а потом и общественные амбивалентности *praxis.*

В сфере личностного самосозидания жизни следует различать личностное в себе и личностное в соотношении, хотя в реальности они неразделимы. В обоих случаях целью культурного акта является актуализация возможностей человека как такового. Это и есть «человечность» в смысле этого определения. Человечность достигается в результате самоопределения и определения другими в их взаимозависимости. Человек стремится к своей собственной человечности и пытается помочь достичь человечности другим, в чем он и выражает свою собственную человечность. Однако и то, и другое (как определение себя собою, так и определение себя другими) выявляет всеобщую амбивалентность личностного самосозидания жизни. Это отношение того, кто определяет, и того, кого определяют. Семантически говоря, даже и сам термин «самоопределение» указывает на амбивалентность *тождества* и *нетождества.* Определяющий субъект может

определять лишь силою того, чем он является сущностно. Однако в условиях экзистенциального отчуждения он отделен от того, чем он является сущностно. А если так, то самоопределение ради достижения совершенной человечности невозможно. И все-таки оно необходимо потому, что только полностью определяемое извне «я» перестало бы быть собой, — оно стало бы вещью. Это и есть «амбивалентность самоопределения» — достоинство и отчаяние каждой ответственной личности («ответственной» в том смысле, что она отвечает «молчаливому голосу» своего сущностного бытия). Можно говорить и об «амбивалентности доброй воли». Чтобы стремиться ко благу, благим должно быть само стремление. Благим должно его сделать самоопределение, то есть добрая воля должна творить добрую волю и так далее до бесконечности в бесконечной регрессии. В свете этих соображений такие термины, как «самообразование», «самодисциплина», «самоисцеление», выявляют их глубинную амбивалентность. Они предполагают или то, что их объекты уже были достигнуты, или то, что все они должны быть отвергнуты вместе, а абсурдное понятие самоспасения исключено совершенно.

В противоположность самоопределению можно говорить об «определении другим», обозначающим личностное самосозидание лишь в той мере, в какой оно зависит от воздействия одной личности на другую. Это происходит ненамеренно в каждом акте личностного соучастия и преднамеренно — там, где совершается неорганизованное или организованное воспитание или существует направляющий импульс. Амбивалентность выявляет себя в тех отношениях, которые могут быть сформулированы следующим образом: труд, целью которого является рост личности, в то же время является и трудом по ее обезличиванию. Пытаться возвеличить субъект в качестве субъекта значит превратить его в объект. Прежде всего обнаруживаются те практические проблемы, которые имплицитно заключены в этой амбивалентности воспитательной деятельности независимо от того, является ли она непреднамеренной или намеренной. Когда речь идет о передаче содержания культуры посредством образования, крайности тоталитарной идеологизации и либерального безразличия достигаются редко, но в качестве элементов они присутствуют всегда. Ими же объясняется и то, что попытка воспитать личность как личность является одной из наиболее амбивалентных задач культуры. То же самое верно и в отношении попытки воспитать личность посредством введения ее в актуальную жизнь учебной группы. Здесь крайности авторитарной дисциплины и либеральной вседозволенности — хотя они и редко когда осуществляются во всей их полноте — предстают в качестве элементов учебного процесса и нацелены либо на то, чтобы подавить личность как личность, либо на то, чтобы помешать ей принять какую-либо определенную форму. В этом отношении основной проблемой воспитания является то, что любой метод, каким бы он ни был утонченным, усиливает ту же «объективирующую» тенденцию, которой он стремится избежать.

Другим примером «амбивалентности личностного роста» является руководящая деятельность. Термин «руководящий» используется здесь в значении «помогающий» росту личности. Эта помощь может быть психотерапевтической или помощью советом; это может быть и та поддержка, которая является основой отношений в семье; это может быть и та помощь, которая сама собой возникает в дружбе и во всех видах воспитания (настолько, что само воспитание становится следствием помощи). Наиболее ярким ее примером в наши дни является психоаналитическая практика со

всеми ее амбивалентностями. Одним из величайших достижений психоаналитической теории является осмысление ею как тех обезличивающих последствий феномена «переноса», которые сказываются не только на пациенте, но и на аналитике, так и попыток преодолеть эту ситуацию методами, в конечном счете сдвигающими «перенос» в лечебный процесс. Во всяком случае, он может оказаться успешным лишь тогда, когда преодолена амбивалентность труда для личностного роста. А это возможно только в том случае, если разрушена субъект-объектная схема. Там, где субъект-объектная схема остается невредимой, неамбивалентная жизнь невозможна.

Если же теперь вновь обратиться к сфере человеческих отношений, то амбивалентности самосозидания жизни мы обнаружим и в «амбивалентности личностного соучастия». Прежде всего это относится к отношениям личности с личностью, хотя это включает в себя и отношение личности к внеличностному. Амбивалентность соучастия присутствует в бесчисленном множестве промежуточных форм между крайностями самозамыкания и самоотдачи. В каждом акте соучастия присутствует и элемент самоустранения, и элемент самоотдачи. Когда человек, самоуединяясь, пытается познать другого, то самозамыкание выражается в создании таких образов других людей, которые, маскируя их собственное реальное бытие, представляют собой лишь совокупность проекций того, кто пытается познавать. Экран, на который проецируются возникающие между личностями образы, делает всякое познавательное межличностное общение глубоко амбивалентным (о чем, например, красноречиво свидетельствует анализ возникающих у детей образов родителей). Но здесь таится и другая возможность: отбросив те образы одного человека, которые сложились у другого, воспринимать или образы, которые складываются у человека о себе самом, или образы, которые он желает навязать тем, кто пытается принять в нем когнитивное участие.

Эмоциональное соучастие также подвержено амбивалентностям самозамыкания и самоотдачи. В реальности эмоциональное соучастие в другом является эмоциональным колебанием в себе самом, порожденном мнимым соучастием в другом. Так называемая романтическая любовь во многом носит именно такой характер. Она выявляет амбивалентность того непонимания другой личности, которое возникает именно через попытку эмоционально проникнуть в ее тайную суть. Но и здесь тоже существует движение в обратном направлении - та хаотическая самоотдача, которая в акте безоглядного отбрасывания своего «я» отдает все другому, однако тот, кто это получает, не может им воспользоваться потому, что оно утратило свою таинственность и свою уникальность. И опять нам приходится признать, что глубинные амбивалентности действительны в каждом акте эмоционального соучастия, и они, наряду с когнитивными амбивалентностями, порождают неисчерпаемые созидательно-разрушительные ситуации в межличностных отношениях.

Активное соучастие неизбежно выявляет аналогичные структуры. Самопорождаемые образы другого и эмоциональное самозамыкание под видом соучастия вызывают появление многообразных форм взаимного разрушения во встрече личности с личностью. Если подвергается нападению другой, то подвергается нападению именно его образ, а не его естество. В подчинении другому в большей степени удовлетворяется собственное желание подчиняться, чем

интересы другого. Искомое соучастие оборачивается тем самозамыканием, которое следует после того, как человека отвергли — реально или только в воображении. Неисчислимые сочетания враждебности и самопожертвования являются наиболее яркими примерами амбивалентности жизни.

(3). *Амбивалентности общественного преобразования.* - Той сферой, в которой осуществляется культурное самосозидание, является социальная группа, живущая и развивающаяся в измерении духа. Рассмотрение этой сферы мы до сих пор откладывали потому, что существуют структурные различия между личностным «я» и сообществом.

Но если центрированное «я» в каждом личностном акте является познающим, обдумывающим, решающим и действующим субъектом, то социальная группа подобного центра не имеет. Средоточие авторитета и власти можно назвать «центром» группы лишь по аналогии, поскольку во многих случаях авторитет и власть разделены, хотя при этом и сохраняется сплоченность группы, поскольку она коренится в тех жизненных процессах, которые или уходят глубоко в прошлое, или детерминированы теми бессознательными силами, которые сильнее любого политического или общественного авторитета. Свободный акт личности делает ее ответственной за последствия этого акта. Акт человека, являющегося авторитетом группы, может быть в высшей степени ответственным или совершенно безответственным, но его последствия приходится нести всей группе. Однако группа не является личностным единством, несущим ответственность за те поступки, которые, например, были навязаны ей вопреки воле большинства или по причине изначального превосходства части этой группы в той ситуации, где власть разделена. Существование социальной группы протекает в историческом измерении, объединяющем другие измерения и наделяющем их устремленностью в будущее. Хотя мы и предполагали изучать историческое измерение в V части настоящей системы, пока что мы вынуждены изучать только те амбивалентности, которые следуют из принципа справедливости как таковой; в обсуждение справедливости в ее историческом измерении входить мы не будем.

В измерении духа и в функции культуры жизнь творит себя в тех человеческих группах, природа и развитие которых изучаются в социологии и историографии. Здесь мы задаемся нормативным вопросом: «Какими должны быть социальные группы соответственно их сущностной природе и какие амбивалентности возникают в актуальных процессах их самосозидания?» Если раньше мы описывали амбивалентности роста личности в направлении человечности, то теперь нам предстоит рассмотреть амбивалентности роста социальной группы в направлении справедливости.

Стоит провести разграничение между социальными организмами и теми организационными формами, которые особые виды человеческой деятельности принимают для того, чтобы дать этим организмам возможность развиваться в направлении справедливости. Семьи, группы друзей, местные и профессиональные союзы, племенные и национальные группы естественно росли в процессе культурного самосозидания жизни. Однако в качестве составляющих культурного созидания они одновременно являются и объектами организующей деятельности; фактически они никогда друг без друга не существуют. Это и отличает их от тех групп, которые существуют в органико-психологическом измерении.

Справедливость в стае птиц или роще деревьев является естественной способностью сильнейших напрягать свои возможности ради их актуализации, преодолевая при этом естественное сопротивление других. В человеческой же группе отношения между ее членами регулируются традиционными правилами, зафиксированными в договорах или в законах. Естественные различия в силе бытия в организационной структуре не исключаются, но регулируются в соответствии с теми принципами, которые имплицитно заключены в идее справедливости. Интерпретация этих принципов бесконечно разнообразна, но сама по себе справедливость является пунктом тождества всех этих интерпретаций. Отношения мужа и жены, родителей и детей, родных и чужих, членов одной местной общины, граждан одной нации и т. д. регулируются теми правилами, которые сознательно или бессознательно пытаются выражать ту или иную форму справедливости. Это истинно даже и в отношении группы победителей к группе побежденных в пределах одного социального контекста. Справедливость в отношении раба — это тоже справедливость независимо от того, сколь бы несправедливым ни было рабство с более высокой точки зрения. В соответствии с полярностью динамики и формы социальная группа не может обладать бытием без формы. И форма социальной группы детерминирована тем пониманием справедливости, которое действенно в данной группе.

Амбивалентности справедливости возникают везде, где бы ни требовалась и ни осуществлялась справедливость. Жизненный рост в социальных группах полон амбивалентностей, которые — если их не понять -ведут либо к отчаянному отказу от всякой веры в возможность справедливости, либо к тому утопическому ожиданию совершенной справедливости, которое позже оказывается обманутым.

Первая амбивалентность актуализации справедливости — это амбивалентность «включенности и исключенное™». Социальная группа является группой постольку, поскольку она включает в себя особую разновидность людей и исключает все остальные. Социальная сплоченность без подобной исключенное™ невозможна. Именно здесь амбивалентности самоинтеграции и самосозидания должны обсуждаться вместе — до того, как будет дано предварительное описание исторического измерения жизненных процессов. Особенный характер социальных групп (в том виде, в каком он был описан выше) делает невозможным их безраздельное помещение в измерение духа. Их жизни не присуща нравственная центрированность личностного «я», именно поэтому зачастую отделяют социально-политическое от культурного самосозидания жизни. Но и это тоже невозможно, поскольку, с одной стороны, присущий всем группам элемент справедливости созидается актами духа, и, с другой стороны, все подчиненные измерению духа сферы в их культурных формах частично зависят от социально-политических сил. Сущностной справедливости группы свойственно сохранять ее центрированность, и группа пытается установить центр во всех тех актах, в которых она себя актуализирует. Центр не предшествует росту в жизни социальных групп, однако самоинтеграция и самосозидание в каждый момент тождественны. В этом отношении отличие очевидно - отличие как от измерений, предшествующих измерению духа, так и от самого по себе измерения духа. В историческом измерении самоинтеграция и самосозидание являются одним и тем же актом жизни. Процессы жизни сходятся во всеобъемлющем измерении исторического.

Следствием слияния жизненных процессов в историческом измерении является то, что «амбивалентность социального сплочения и социального исключения» приложима и к процессу самоинтеграции, и к процессам самосозидания. Это является предметом бесчисленных социологических исследований, а практические следствия каждого из предлагаемых решений очень значительны. Амбивалентность сплочения подразумевает, что в каждом акте, укрепляющем социальное сплочение, исторгаются или отвергаются те индивиды или группы, которые находятся в пограничном состоянии. И наоборот: каждый акт, в котором подобные индивиды или группы удерживаются или принимаются, ослабляет сплоченность группы. У границы группы сосредоточены индивиды из иного социального класса — те индивиды, которые входят в состав замкнутых семей и групп друзей, в число национальных или расовых инородцев, групп меньшинств, диссидентов или новоприбывших просто потому, что они новоприбывшие. Во всех этих случаях справедливость не требует неамбивалентного принятия тех, кто мог бы расстроить или разрушить сплоченность группы, хотя она, разумеется, не допускает и неамбивалентного отторжения этих людей.

Вторая амбивалентность справедливости — это амбивалентность «соревнования и равенства». То неравенство в силе бытия, которое существует между индивидами и группами, требует не установления статических различий, но принятия непрерывных динамических решений. Оно возникает при каждой встрече одного существа с другим, при каждом мимолетном взгляде друг на друга, в каждом разговоре, в каждом требовании, вопросе или обращении. Оно возникает в том соперничестве, которое существует в семье, в школе, в работе, в бизнесе, в интеллектуальном творчестве, в общественных отношениях и борьбе за политическую власть. Во всех этих встречах проявляет себя это мучительное, собирающее в единство, выталкивающее из него, объединяющее, разобщающее, непрерывное чередование побед и поражений. Эти динамические неравенства актуальны во всех измерениях от начала каждого жизненного процесса и до его конца. В измерении духа они судимы принципом справедливости и заключенным в нем элементом равенства. Вопрос ставится так: «В каком именно аспекте справедливость включает в себя равенство?».

Существует *один-единственный* неамбивалентный ответ: всякая личность равна всякой другой в той мере, в какой она - личность. В этом отношении не существует различий между актуально развитой личностью и тем душевнобольным, который является личностью лишь потенциально. Исходя из воплощенного в них принципа справедливости, необходимо признать личностями их обоих. До сих пор равенство тут неамбивалентно; логически неамбивалентны и его импликации - это равенство перед законом во всех тех аспектах, в которых закон детерминирует распределение прав и обязанностей, шансов и их ограничений, благ и забот. Равенство же требует по справедливости отвечать за исполнение закона или за неповиновение ему, за заслуги и за проступки, за компетентность и за некомпетентность.

И все-таки, хотя логические импликации принципа равенства и неамбивалентны, каждое конкретное применение этого принципа амбивалентно. История прошлого и настоящего неопровержимо подтверждает этот факт. Если душевнобольных в прошлом не признавали даже и потенциальными личностями человеческого рода, то и сейчас их признают личностями все еще с ограничениями. В дополнение к этому и

в нашем веке случались ужасающие рецидивы демонического разрушения справедливости. Но даже если бы эта ситуация и изменилась в будущем, то она все-таки не смогла бы отменить амбивалентностей той конкуренции, которая постоянно укрепляет неравенство в повседневном общении людей, в расслоении общества и в политическом самосозидании жизни. Сама попытка применить принцип равенства (в том виде, в каком он неамбивалентно содержится в признании личности личностью) может иметь разрушительные последствия для осуществления справедливости. Это может привести к отмене того права, которое воплощено в особой силе бытия существа и к передаче его тем индивидам или группам, сила бытия которых этого права не подтверждает. Или это может привести к тому, что индивиды или группы будут содержаться в таких условиях, которые сделают рост их потенциальностей технически невозможным. Или же это может воспрепятствовать одному виду конкуренции и подстегнуть другой; тем самым будет упразднен один источник несправедливого неравенства, но вместо него будет создан другой. Или же это может привести к применению несправедливой силы для того, чтобы разрушить другую несправедливую силу. Из этих примеров явствует, что состояние неамбивалентной справедливости — это фикция утопического воображения.

Третья амбивалентность самоактуализации социальной группы - это «амбивалентность лидерства». Она пронизывает собой все человеческие отношения начиная с отношений родителей и детей и кончая отношениями правителя и подчиненного. Во множестве своих форм она демонстрирует характеризующую все жизненные процессы амбивалентность созидания и разрушения. «Лидерство» — это такая структура, которая довольно рано возникает в органической сфере и остается действенной в измерениях внутреннего сознания, духа и истории. Интерпретация этого понятия будет очень скудной, если выводить ее из существования различных уровней силы и из стремления более сильных порабощать более слабых. Таково искаженное и постоянно искажаемое понимание принципа лидерства, а не его сущность. Лидерство является социальной аналогией центрированности. Как мы уже видели, это всего лишь аналогия, хотя она и действительна. Ибо без той центрированности, которая создается лидерством, не были бы возможны ни самоинтеграция, ни самосозидание группы. Эту функцию лидерства можно вывести из того самого факта, который мог бы показаться ее отрицанием, — из личностной центрированности индивидуального члена группы. В отсутствие лидера или лидирующей группы группа может быть объединена лишь посредством психологической силы, которая руководила бы всеми индивидами примерно так, как это имеет место при массовых шоковых реакциях, в результате которых спонтанность и свобода утрачены в том движении массы, в котором «частицы» не принимают независимых решений. Именно к этому и стремятся пропагандисты всех типов. Они хотят быть не лидерами, но менеджерами причинно-детерминированного массового движения. Но именно эта возможность использовать силу лидерства ради преобразования лидерства в манипулирование массами показывает, что внутренняя природа лидерства не такова, поскольку оно не только предполагает наличие центрированной личности у лидирующего, но и защищает эту личность. Уже упомянутая возможность показывает всю амбивалентность лидерства. Лидер представляет собой не только власть и справедливость группы, но еще и самого себя, свою силу бытия и имплицитно присущую ей справедливость. Это приложимо не только к нему как к индивиду, но и к тому особому социальному слою,

к которому он принадлежит и который он вольно или невольно собой представляет. Эта ситуация является неиссякаемым источником амбивалентности любой правящей силы, будь то диктатор, аристократия или парламент. Это истинно и в отношении тех добровольных групп, избранные лидеры которых выказывают те же амбивалентные мотивы, что и политические правители. Любой структуре лидерства присуща амбивалентность рационализации или создания идеологий. Однако попытка такого рода структуру устранить (например, в состоянии анархии) ведет к саморазрушению потому, что хаос порождает диктатуру, а амбивалентности жизни не могут быть преодолены созданием вакуума.

В особых своих функциях лидеры именуются «авторитетами», однако здесь ошибочно употребляется тот термин, который по своему значению более фундаментален, чем «лидерство», а потому и амбивалентности в нем куда очевидней. «Авторитет» прежде всего означает способность дать чему-то начало и что-то приумножить *(augere, auctor).* В этом смысле авторитеты существуют во всех сферах культурной жизни. Они возникают вследствие «разделения опыта» и необходимы потому, что знания и способности каждого индивида ограничены. В этой ситуации нет ничего амбивалентного, однако амбивалентность лидерства в смысле авторитетности возникает в тот момент, когда актуальный авторитет, основанный на разделении опыта, как бы застывает в авторитете, привязанном к частной социальной позиции (например, к ученым как к ученым, к царям как к царям, к священникам как к священникам или к родителям как к родителям). В этих случаях менее знающие и менее способные люди становятся авторитетами для более знающих и более способных, что искажает подлинный смысл авторитета. Однако это не только прискорбный факт, который может и должен быть предотвращен, но еще и неизбежная амбивалентность, возникающая вследствие неотвратимого превращения авторитета актуального в авторитет установленный. С наибольшей очевидностью это проявляется в случае родительского авторитета, хотя это справедливо и для отношений между возрастными группами вообще, и для отношений между профессионалами и теми, кому они служат, и для отношений между представителями власти и теми, кем они руководят или правят. Основой всякой казенной иерархии является именно это преобразование актуального авторитета в авторитет установленный. Однако авторитет — это авторитет у людей, и потому он открыт для отторжения во имя справедливости. Учрежденный авторитет пытается предотвратить отторжение, в результате чего и возникает амбивалентность: успешное отторжение авторитета может обескровить социальную структуру жизни, тогда как подчинение авторитету может разрушить саму основу авторитета — личностное «я» и его притязания на справедливость.

Четвертая амбивалентность справедливости - это «амбивалентность правовой формы». Мы уже обсуждали амбивалентность нравственного закона, его право и его неспособность создать то, что он призван создавать — воссоединение эссенциального бытия человека с его экзистенциальным бытием. Подобны этому и амбивалентности правовой формы в том виде, в каком она выражена в законах государств (например, в гражданском и уголовном праве). Предполагается, что эти законы призваны устанавливать справедливость, хотя вместо этого они порождают как справедливость, так и несправедливость. Амбивалентность правовой формы вызвана двумя причинами - внешней и внутренней. Внешняя причина заключается в отношении между правовой формой и законодательной, интерпретирующей и

исполнительной властями. Именно здесь амбивалентности лидерства оказывают свое влияние на характер правовой формы. Она претендует на то, чтобы быть формой справедливости, хотя на самом деле она является правовым выражением частной — индивидуальной или социальной - силы бытия. Само по себе это не только неизбежно, но еще и истинно для сущностной природы бытия, то есть для многомерного единства жизни.

Любое творение в измерении духа соединяет в себе выражение с действительностью. Оно выражает ту индивидуальную или социальную ситуацию, которая выявляет себя посредством особого стиля. Правовой стиль законоустанавливающей группы того или иного периода свидетельствует не только о логических решениях правовых проблем, но еще и о природе экономического и социального расслоения, существующего в это время, а также о характере правящих классов или групп. И тем не менее логика закона не замещается ни волей к власти, ни давлением тех идеологий, которые служат или сохранению существующих властных структур или нападкам на них. Правовая форма не используется просто для других целей; она сохраняет свои собственные структурные необходимости и может служить тем другим целям лишь потому, что это сохраняет ее собственную структуру, ибо власть без действительной правовой формы сама себя разрушает.

Внутренняя амбивалентность правовой формы не зависит от законодательной, интерпретирующей и исполнительной властей. Как и нравственный закон, она абстрактна и, следовательно, неадекватна любой уникальной ситуации, ибо, в соответствии с принципом индивидуализации, любая ситуация уникальна даже и в том случае, если в некоторых отношениях она очень похожа на другие. Во многих правовых системах этот факт осознается; потому-то они и включают в себя меры безопасности против абстрактного равенства всякого перед законом, хотя это лишь частично может устранить ту несправедливость, которая основана на абстрактном характере права и на уникальности всякой конкретной ситуации.

д) Амбивалентность гуманизма. — Культура, создавая универсум смыслов, создает этот универсум не в вакууме чистой ценности. Она создает смысл как актуализацию того, что потенциально в носителе духа — в человеке. Это положение уже защищалось в полемике с антионтологическими философами ценности. Теперь его следует обсудить в одном из его решающих следствий, то есть в том ответе, который оно имплицитно дает на вопрос о предельной цели культурного самосозидания жизни. А вопрос этот таков: «В чем смысл созидания универсума смысла?».

Ответ, коль скоро он следует из онтологического выведения ценностей, имеет две стороны: макрокосмическую и микрокосмическую. Макрокос-мическая может быть выражена так: универсум смысла — это осуществление возможностей универсума бытия. Следовательно, в человеческом мире неосуществленные возможности материи (такими, какими они, например, являются в атоме) уже актуализированы. И все-таки в самих по себе атомах, молекулах, кристаллах, растениях или животных они не актуализированы, но они присутствуют в человеке лишь в той мере, в какой они присутствуют в качестве частей и сил, актуализированных в этих измерениях. Это оставляет открытым вопрос об осуществлении универсума как целого: для того предстоит рассмотреть самотрансцендирование жизни, ее амбивалентности и символ неамбивалентной или вечной жизни.

С точки зрения макрокосмического ответа человек представляется и той точкой, в которой актуализируется универсум смысла, и тем орудием, с помощью которого это происходит. Дух и человек связаны друг с другом, но лишь в человеке универсум достигает своего предварительного и фрагментарного осуществления. Такова основа гуманистической идеи как микрокосмического ответа на вопрос о цели культуры, таково и оправдание гуманизма, который является не принципом какой-либо отдельной философской школы, но присущ всем им. И все-таки мы должны выдвинуть ограничивающее положение о том, что гуманистическая идея может сохраняться лишь в том случае, если акцентируются ее амбивалентности вместе с амбивалентностями всякого культурного самосозидания и если гуманизм следует до того пункта, в котором ему задают вопрос о неамбивалентной жизни.

Гуманизм — понятие более широкое, чем человечность. Мы определяли человечность как осуществление личностной жизни именно как личностной жизни и соотнесли ее и со справедливостью, и (в той более широкой перспективе, которая включает все функции духа) с истиной и выразительностью. Гуманизм и объемлет принципы, и соотносит их с актуализацией культурных возможностей человека. Человечность, как и справедливость, — это подчиненное гуманизму понятие. А гуманизм — это обозначение внутренней цели всякой культурной деятельности.

Гуманизм не может критиковаться в качестве рационализма. Он вообще не может критиковаться в той мере, в какой он утверждает, что целью культуры является актуализация возможностей человека как носителя духа. Однако должна быть отвергнута та гуманистическая философия, которая пытается скрыть амбивалентности в идее гуманизма. Амбивалентности гуманизма основаны на том факте, что, в качестве гуманизма, он игнорирует самотрансцендирующую функцию жизни и абсолютизирует ее самосозидающую функцию. Это не означает того, что гуманизм игнорирует «религию». Обычно, хотя не всегда, он подчиняет религию человеческим возможностям и рассматривает ее соответственно — как творение культуры. Но тем самым актуально гуманизм отрицает самотрансцендирование жизни, а вместе с тем — и глубинность религии.

Поскольку гуманизм (и как термин, и как позиция) тесно связан с воспитанием, наиболее явно его амбивалентности высвечиваются при рассмотрении амбивалентности того воспитания, которое применимо как к личностной, так и к общественной сферам. «Воспитывать» [английское educate] - значит выводить [лат. e-ducere] из чего-либо - то есть из состояния «невежества» (rudeness), как на это указывает слово «э-рудиция» (e-rudition). Но ни эти слова, ни современная практика воспитания не отвечают на вопрос: «Куда же оно, воспитание, вводит?». Безапелляционный гуманизм ответил бы: «Оно вводит в актуализацию всех человеческих возможностей». Однако коль скоро неизмеримая дистанция между индивидом и родом делает это невозможным, ответ, с гуманистической точки зрения, должен бы быть таким: «Воспитание вводит в актуализацию тех человеческих возможностей, которые осуществимы в терминах исторической судьбы отдельного индивида». Однако такой ответ фатален для гуманистического идеала в той мере, в какой он претендует быть окончательным ответом как на вопрос о воспитании, так и на вопрос о культуре вообще. Вследствие конечности человека осуществить гуманистический идеал не может никто, поскольку решающие человеческие возможности всегда будут оставаться нереализованными. И даже хуже:

человеческие условия никогда не дают - ни в аристократической, ни в демократической системе - подавляющему большинству людей приобщиться к высшим формам культуры и получить глубокое образование. Внутренне присущая гуманистическому идеалу исключительность не дает ему стать конечной целью человеческой культуры. Именно амбивалентность гуманистического воспитания и обособляет индивидов и группы от масс, и чем более оно их обособляет, тем успешней оно становится. Однако тем самым его успешность и умаляется, поскольку частью воспитания самого по себе является общение человека с человеком в качестве всегда открытой возможности. Если гуманистическое воспитание сводит такого рода открытость до минимума, то тем самым оно само себя разрушает. Следовательно, на вопрос: «Куда же вводит образование?» следует отвечать так, чтобы ответ включал в себя каждого, кто является личностью. Однако сама по себе культура сделать этого не может — именно в силу амбивалентностей гуманизма. Только самотрансцендирующий гуманизм может ответить на вопрос о смысле культуры и о цели воспитания.

В добавление следует вспомнить (часть Ш, раздел I Д-2) о той неудаче, на которую обречен гуманистический идеал, когда речь идет об осмыслении человеческой бедственности и экзистенциального отчуждения. Без самотрансцендирования требование гуманистического осуществления становится законом и подпадает под амбивалентности закона. Сам гуманизм ведет к вопросу о той культуре, которая сама себя трансцендирует.

3. Самотрансцендирование жизни и его амбивалентности

а) Свобода и конечность. — Полярность свободы и судьбы (а также ее аналоги в тех сферах бытия, которые предшествуют измерению духа) создает возможность и реальность трансцендирующей себя жизни. Жизнь в той или иной степени свободна от самой себя, от всеобъемлющей привязанности к ее собственной конечности. Жизнь — это устремленность в вертикальном направлении — к предельному и бесконечному бытию. Вертикаль этой устремленности трансцендирует как круговую линию центрированности, так и горизонтальную линию роста. В словах Павла (Рим.8: 19-22) присущая всем творениям жажда освобождения от «покорности суете» и «рабства тлению» описана с глубоко поэтической силой. Эти слова являются классическим выражением самотрансцендирования жизни во всех измерениях. Можно вспомнить и учение Аристотеля о том, что причиной движения всех вещей является их *эрос* к «неподвижному Перводвигателю».

На вопрос о том, как именно проявляет себя Самотрансцендирование жизни, невозможно ответить в эмпирических терминах так, как это было возможно в случае самоинтеграции и самосозидания. Об этом можно говорить только в таких терминах, которые описывают отражение внутреннего самотрансцендирования вещей в человеческом сознании. Человек — это зеркало, в котором становится осознанным отношение всего конечного к бесконечному. Никакое эмпирическое наблюдение за этим отношением невозможно, поскольку всякое эмпирическое знание отсылает к конечным взаимозависимостям, а не к отношению конечного к бесконечному.

Самотрансцендированию жизни противодействует профанизация жизни — та самая тенденция, которая, как и Самотрансцендирование, может быть описана не эмпирически, а лишь посредством зеркала человеческого сознания. Но профанизация, как и Самотрансцендирование, возникает в человеческом сознании в виде того опыта,

который выражался и бывал чрезвычайно действенным во все эпохи человеческой истории. Человек, где бы он ни достигал полноты человечности, являлся свидетелем конфликта между утверждением и отрицанием святости жизни_.И даже в таких идеологиях, как коммунизм, попытка достичь тотальной профанизации жизни влекла за собой то неожиданное следствие, что само по себе профанное воспринимало славу святости. Термин «профан» в своем исконном значении выражает именно то, что мы называем «сопротивляющимся Самотрансцендированию», то есть стояние пред дверьми храма, вне святилища, хотя в обиходном языке «профаном» называют того, кто грубо или кощунственно хулит святое. Отсюда «профанным» стали называть грубый язык вообще. В религиозной терминологии (хотя и не в немецком, и не в романских языках) слово «профанный» было заменено словом «секулярный», производным от *saeculum* в смысле «мир». Однако оно не выражает противоположность святому столь же четко, как понятие «профанный», и поэтому я хотел бы сохранить это слово ради важной функции выражать сопротивление Самотрансцендированию во всех измерениях жизни.

В общих чертах можно утверждать, что в каждом акте самотрансцендирования жизни присутствует профанизация или, иначе говоря, что жизнь трансцендирует себя амбивалентно. Хотя эта амбивалентность наиболее заметна именно в религиозной сфере, проявляется она во всех измерениях.

б) Самотрансцендирование и профанизация вообще: величие жизни и ее амбивалентности. - Жизнь, трансцендируя себя, в зеркале человеческого сознания являет себя наделенной величием и достоинством. «Величие» может употребляться как количественный термин и в этом смысле может быть измерено. Однако величие жизни в смысле самотрансцендирования качественно. Великое в качественном смысле выявляет ту силу бытия и тот смысл, которые делают его представителем предельного бытия и смысла и придают ему достоинство подобного представительства. Классический пример тому - греческий герой, который представляет собой высшую силу и ценность в той группе, к которой он принадлежит. Благодаря своему величию он приближается к той сфере божественного, в которой осуществление бытия и смысла видится в божественных образах. Но если он преодолевает пределы своей конечности, то он отбрасывается от нее «гневом богов». Величие подразумевает риск и готовность великого принять трагедию на себя. Если, взяв на себя эти трагические последствия, великие гибнут, то это не умаляет ни их величия, ни их достоинства. Только ничтожность, страх подняться над своею конечностью, готовность принять конечное только потому, что оно дано, стремление удержаться в пределах обычного, посредственность существования и его безопасность — только эта ничтожность и находится в радикальном конфликте с величием и достоинством жизни.

Человеческая литература изобилует восхвалениями величия физической Вселенной, но «величие» в этом аспекте обычно не определяется. В этом случае «величие» очевидно включает в себя количественную обширность Вселенной во времени и пространстве. Но куда более выразительно оно указывает как на качественную тайну структур каждой частицы физической Вселенной, так и на структуру целого. .«Тайна» означает здесь ту бесконечность вопросов, которая одолевает человеческое сознание с каждым ответом. Реальность, каждая частица реальности, неисчерпаема и указывает на ту предельную тайну само-бытия, которая трансцендент-на бесконечной череде научных вопросов и ответов. Величие Вселенной состоит в ее

силе сопротивляться постоянно грозящему хаосу, ясное осознание которого заключено в мифах (включая и библейские повествования). Подобное осознание выражено и в онтологии, и в космологических интерпретациях истории: там оно представлено в рационализированной форме. Оно лежит в основании чувства реальности — и во всех чувственных формах поэзии, и в визуальных искусствах.

Но там, где есть священное, есть также и профанное. Жизнь в неорганической сфере не только величественна; она еще и ничтожна в своем величии, скрывая свою потенциальную святость и выявляя лишь свою конечность. Жизнь, выражаясь религиозным языком, — это «прах и пепел»; жизнь (согласно тому, как это утверждает циклическая интерпретация истории) — это «топливо» для окончательного уничтожения космоса в огне; жизнь, как это подразумевается ее техническим использованием,,-является материалом для анализа и вычислений, для производства орудий... Жизнь далека от того, чтобы быть великой, и в неорганическом измерении представляет собой не более чем тот материал, из которого делаются вещи.А некоторым философам совокупный физический универсум представляется в виде одной большой вещи - в виде сотворенной Богом (или предвечно данной) космической машины. Универсум полностью профанизирован - сначала в неорганической сфере, а потом, путем сведения к ней всего существующего, — и во всей своей целостности. Свойством амбивалентности жизни является то, что оба эти качества, священное и профанное, присутствуют в ее структурах.

Чтобы найти яркий пример этой амбивалентности в неорганической сфере, мы должны посмотреть на технические структуры, которые, в качестве чистых вещей, могут быть искажены, расчленены и обезображены грязью и запустением. Однако и технические вещи тоже могут выявлять возвышенную адекватность своим целям, а также отличаться той эстетической выразительностью, которой они обязаны отнюдь не внешней украшенности, поскольку выразительность эта внутренне присуща их форме. Именно таким образом те вещи, которые являются лишь вещами, могут трансцендировать самих себя в направлении величия.

Самотрансцендирование в смысле величия подразумевает и самотрансцендирование в смысле достоинства. Может показаться, что этот термин принадлежит исключительно личностно-общественной сфере, поскольку он предполагает полную центрированность и свободу. Однако одним из элементов достоинства является неприкосновенность, которая является действительным элементом всякой реальности и наделяет достоинством как неорганическое, так и личностное. Неприкосновенность жизни в личностной сфере заключена в безусловном требовании личности получить признание в качестве личности. И хотя в техническом смысле насилие можно применить к любому, в нравственном смысле это невозможно потому, что таким образом жертвой насилия становится сам насильник: оно разрушает его морально. Но вопрос заключается в том, может ли достоинство в смысле неприкосновенности быть приписано всякой жизни, включая и неорганическую сферу? Миф и поэзия выражают подобную оценку всей полноты встречаемой реальности, включая и неорганическое (а особенно — четыре элемента и их проявление в природе). Предпринималась попытка объяснить происхождение политеизма подавляющим величием природных сил. Но боги никогда не представляют собой одно лишь величие; они представляют собой еще и

достоинство. Они не только действуют, но еще и требуют, а основным требованием всех религий является требование признать высшее достоинство бога. Если божество представляет собой один из базисных элементов бытия, то этому элементу воздается честь, а за его осквернение следует месть - гнев божества. Именно так человечество и признало достоинство реальности при преобладании ее неорганических элементов. Элементы были представлены богами, что стало возможным лишь потому, что они соучаствуют в самотрансцендирующей функции всякой жизни. Самотрансцендирование жизни во всех ее измерениях делает политеизм возможным. Гипотеза о том, что сначала человек обнаружил реальность как совокупность вещей и лишь потом возвел эти вещи к божественному достоинству, более нелепа, чем те нелепости, которые она приписывает первобытному человеку. Актуально же человечество обнаружило возвышенность жизни, ее величие и достоинство, хотя все эти качества оно обнаружило в их амбивалентном единстве с профанизацией, ничтожеством и осквернением. Амбивалентности политеистических богов представляют собой амбивалентности самотрансцендирования жизни. Такова непреходящая и неустранимая действительность политеистического символизма. Он выражает Самотрансцендирование жизни во всех измерениях вопреки тому абстрактному монотеизму, который ради того, чтобы наделить всей силой и честью только одного бога, превращает все существующее в «просто объекты», тем самым лишая реальность ее силы и ее достоинства.

Настоящее обсуждение предваряет анализ религии и ее амбивалент-ностей, и оно оправдано как многомерным единством жизни, так и необходимостью возвратиться от аналогичных понятий к тому, чему они аналогичны. Только таким образом мы и сможем хотя бы что-то сказать о таких терминах, как «величие» и «достоинство» в их применении к неорганической сфере. Однако остается в силе и тот вопрос, который возник в ходе обсуждения величия жизни, — вопрос о том, каким образом техническое использование неорганического (и органического) подрывает и ее величие, и ее достоинство. Проблема технического использования органического или неорганического материала обычно обсуждалась с точки зрения его воздействия на человека, однако некоторые философы-романтики обсуждали ее и с точки зрения самого материала. Было бы легко отмахнуться от этих философов как от романтиков, однако далеко не так легко отмахнуться от этого вопроса в свете символа творения. Если часть сотворенной реальности спрессована и превращена в орудие, то не умаляется ли этим ее достоинство? Возможно, ответ на этот неисследованный вопрос может быть таким, что всеобщее движение неорганического универсума содержит в себе бесконечные столкновения частиц и масс, в процессе которых некоторые из них подвергаются утрате своей идентичности. Они сгорают, замораживаются, или включаются в состав других существ. Технический акт человека является продолжением этих процессов. Однако помимо этого человек вводит еще и другой конфликт — конфликт между интенсификацией потенциальностей (в электрическом свете, в аэропланах, в химических компонентах) и несбалансированностью структуры меньших или больших частей универсума (когда, например, возникают пустыни или отравляется атмосфера). Здесь техническое облагораживание материи включает в себя и ее профанизацию. Такого рода амбивалентности и лежат в основе тревоги творящего мифы человечества, озабоченного тем, что человек преступил свои пределы. Эти же амбивалентности

выражаются и в тревоге современных ученых по поводу той же самой проблемы нарушенного табу.

Многое из того, что было сказано о величии и достоинстве в мире неорганическом, впрямую соотносится как с органической сферой, так и с некоторыми ее измерениями. Величие живого существа и бесконечная возвышенность его структуры выражались и поэтами, и художниками, и философами всех времен. Неприкосновенность живых существ выражается и в том покровительстве, которое оказывается им во многих религиях, и в их значении для политеистической мифологии; и в актуальном соучастии человека в жизни растений и животных — как в практическом, так и в поэтическом. Все это в такой большой степени является частью универсального человеческого опыта, что не требует пространных комментариев, хотя таящиеся тут амбивалентности требуют полного обсуждения, и в силу их собственной значимости, и потому, что они предвозвещают амбивалентности в измерении духа и истории.

Священный характер живого существа, его величие и достоинство амбивалентно соединены с его профанизацией, его ничтожеством и его уязвимостью. То общее правило, согласно которому организмы живут тем, что ассимилируют другие организмы, подразумевает, что друг для друга они становятся «вещами», и, так сказать, «вещами в пищу» («food-things»), которые должны быть переварены, усвоены и извергнуты как экскременты. Это является радикальной профанизацией в терминах их независимой жизни. Этому закону жизни-живущей-за-счет-жизни (life-living-from-life) люди следовали даже и тогда, когда они истребляли людей (каннибализм). Но здесь возникало и противодействие, основой которого была встреча личности с личностью. Человека перестали превращать в «вещь в пищу», хотя он все еще оставался «вещью для труда». Однако перемена в отношении человека ко всем иным живым существам происходит лишь там, где отношение человека к некоторым животным (или, как в Индии, к животным вообще) становится аналогичным отношению человека к человеку. Это весьма ясно демонстрирует амбивалентность между достоинством или неприкосновенностью жизни и актуальным насилием жизни над жизнью. Библейское видение мира в природе имеет в виду то неамбивалентное самотрансцендирование в сфере органического, которое изменило бы актуальные условия органической жизни (Исайя 11:6-9).

В измерении самосознания самотрансцендирование имеет характер интенциональности: осознать себя — это способ выйти за свои пределы. Элемент-субъект всякой жизни становится субъектом, а элемент-объект всякой жизни становится объектом, то есть чем-то таким, что брошено против субъекта *(objectum).* Значение этого события в истории природы огромно. Огромно и значение того нового достоинства, которое стало его следствием. Нахождение вне своих пределов в терминах самосознания (даже самое рудиментарное) является признаком такого величия, которое превыше величия во всех предшествующих измерениях. Выражением этой ситуации является та полярность удовольствия и страдания, которая теперь оценивается по-новому. Удовольствием можно считать осознание себя как субъекта в том смысле, в котором он трактовался выше, — в качестве носителя творческого *эроса.* Страданием же, следовательно, нужно считать осознание себя как объекта, лишенного самоде-терминирования. Когда животное становится «вещью в пищу», оно страдает и стремится этого избежать. Некоторые

высшие животные и все люди страдают в том случае, если оскорблено их достоинство как субъектов. Они будут страдать от чувства стыда, если их превратят в вещи, выставленные на обозрение (телесно или психологически), если с ними будут обращаться как с объектами оценивающих суждений (даже и в том случае, если суждение благоприятно) или если их будут наказывать вследствие суждений обвинительных — в этом случае стыд переживается куда болезненнее, чем физическое страдание. Во всех этих случаях возвышенный центр самосознания лишается своего величия и своего достоинства. Здесь идет речь не об измерении духа, но об измерении самосознания, которое, тем не менее, пронизывает собой оба измерения - как органическое, так и духовное.

Такая оценка субъект-объектной схемы как решающего момента в самотрансцендировании жизни кажется противоречащей мистической тенденции отождествлять самотрансцендирование с трансцендированием субъект-объектного разделения. Но в этом нет никакого противоречия, поскольку даже в наиболее выраженной форме мистицизма мистическое самотрансцендирование не имеет ничего общего с растительным состоянием в органическом измерении. Сама его природа состоит в том, чтобы преодолеть субъект-объектное разделение после того, как оно достигло своего развития в личностной сфере - не уничтожить его, но найти нечто такое, что выше этого разделения и в чем это разделение преодолевается и сохраняется.

в) Великое и трагическое. — То самотрансцендирование жизни, которое открывает себя человеку в качестве величия жизни, в условиях существования приводит к трагичности жизни, к амбивалентности великого и трагического. Только великое может быть трагичным. В Греции персонажами трагедии в мифах и драматургии были и герои, носители высшей ценности и силы, и великие семьи. Ничтожные, безобразные или злые находятся ниже того уровня, на котором начинается трагедия. Но и этому аристократическому чувству был свой предел: участвовать в представлении трагедий правители призывали каждого афинского гражданина. Тем самым подразумевалось, что всякий человек наделен тем или иным величием — величием принадлежности божественной природе. То, что участвовать в трагедии призывался всякий гражданин, было проявлением демократической оценки человека как человека, как потенциального субъекта трагедии, и, следовательно, как носителя величия.

Мы вправе спросить, может ли нечто аналогичное быть сказано о величии во всех измерениях жизни, и ответ на этот вопрос будет утвердительным. Все существа утверждают себя в конечной силе бытия; они, сами того не осознавая, утверждают свое величие (и достоинство). Они делают это в их отношении к другим существам, тем самым вызывая против себя реакцию тех детерминированных логосом законов, которые отбрасывают назад все, что преступает данные ему пределы. Таково трагическое объяснение существующего в природе страдания. Объяснение это не механистично и не романтично, но реалистично в терминах спонтанного характера жизненных процессов.

Но, несмотря на все эти природные аналоги человеческой ситуации, сознание трагического (и, следовательно, трагедия в чистом виде) возможно лишь в измерении духа. Трагическое, хотя оно и было сформулировано впервые в контексте дионисийской религии, является, как и апол-лонический логос, универсально

действительным понятием. Оно описывает универсальность человеческого отчуждения и его неотвратимость, что, тем не менее, не снимает с человека ответственности. Мы использовали термин *hubris* для описания одного элемента отчуждения человека; другой элемент — это «вожделение»[10]». В описании существования (в части III «Систематической теологии») *hubris* и вожделение возникают как чисто негативные элементы. В настоящей же части, где речь идет о жизненных процессах, они предстают в их амбивалентности: *hubris* амбивалентно соединена с величием, а вожделение — с *эросом.* В этом смысле *hubris* — это не гордость (принудительное сверхвосполнение актуального ничтожества), но самовозвышение величия над пределами своей конечности. Результатом является и уничтожение других, и самоуничтожение.

Если величие неизбежно сопряжено с трагедией, то вполне естественно, что люди будут пытаться избежать трагедии, избегая величия. Этот процесс, конечно, бессознателен, но зато из всех жизненных процессов в измерении духа он распространен наиболее широко. Во многих отношениях можно избежать трагедии, избегая величия. Однако это не предельно, поскольку каждый человек обладает величием частичной ответственности за свою судьбу. И если он избегает того величия, которое для него возможно, то он становится фигурой трагической. Тревога, порожденная стремлением избежать трагедии, приводит его к трагической потере самого себя и величия быть собою.

Свойством амбивалентности величия и трагедии является то, что субъекты трагедии свою ситуацию не осознают. Некоторые великие трагедии - это трагедии обнаружения человеческой бедственности (как это было в случае с Эдипом, ослепившим себя после того, как он увидел свои глаза в зеркале, которое держали перед ним вестники); существуют и целые цивилизации (такие, как позднеантичная и современная западная), трагическая *hubris* которых была обнаружена вестниками-пророками в момент приближения катастрофы этих цивилизаций (таковы, например, языческие и христианские провидцы конца империи позднеантичного Рима, а также экзистенциалистские пророки наступления западного нигилизма в XIX и начале XX столетий). Если спросить, в чем состоит вина трагического героя, то следует ответить, что он искажает функцию самотрансцендирования посредством отождествления себя с тем, к чему самотрасцендирование направлено, — то есть с самим великим. Он не противится самотрансцендированию, но зато противится требованию трансцендировать свое собственное величие. Он попался в ловушку своей же собственной силы представлять само-трансцендирование жизни.

Невозможно осмысленно говорить о трагедии без осознания всей амбивалентности величия. Горестные события — это еще не трагические события. Понять трагическое можно лишь на основе понимания величия. Оно выражает амбивалентность жизни в функции самотрансцендирования, включая в себя все измерения жизни, но становясь сознательным лишь при преобладании измерения духа.

Однако в измерении духа происходит и еще что-то. Величие обнаруживает свою зависимость от своего отношения к предельному, благодаря чему осознание великого становится священным. Священное существует помимо трагедии, хотя те, кто представляет собой священное, подчиняются, как и все прочие, и закону величия, и его следствию - трагедии (ср. раздел о трагической вовлеченности Христа, т. II, с. 404-405).

г) Религия в отношении к морали и культуре. — Поскольку понятие священного уже обсуждалось во второй части теологической системы и поскольку имплицитные определения религии присутствуют в каждой ее части, в данном случае мы можем ограничиться лишь обсуждением религии в ее фундаментальном отношении к морали и культуре. Именно таким образом и выявится высокодиалектическая структура человеческого духа и его функций. Если судить логически, то именно здесь стоило бы представить в полной мере развитую философию религии (включая и интерпретацию истории религии). Однако практически в пределах данной системы (а она не есть *summd)* это невозможно.

В соответствии с их сущностной природой мораль, культура и религия пронизывают собой друг друга. Они образуют единство духа, элементы которого можно различить, но не разделить. Мораль (или формирование личности как личности в ее встрече с другими личностями) сущностно соотнесена с культурой и религией. Культура дает морали ее содержание — конкретные идеалы личности общества и переменчивые законы этической мудрости. Религия придает морали безусловный характер нравственного императива, предельную нравственную цель, воссоединение разделенного в *агапэ* и мотивирующую силу благодати. Культура, или создание универсума смысла в *theoria* и *praxis,* сущностно соотнесена с моралью и религией. Действительность культурного созидания во всех его функциях основана на той встрече личности с личностью, в которой установлены пределы произволу. Не будь силы нравственного императива, не воспринималось бы никакое требование, продиктованное логическими, эстетическими, личностными и общественными нормами. Религиозный элемент в культуре - это неисчерпаемая глубина подлинного творчества. Можно назвать его субстанцией или той почвой, на которой живет культура. Это тот элемент предельности, которого культура в самой себе лишена, но на который она указывает. Религия, или само-трансцендирование жизни в измерении духа, сущностно соотнесена с моралью и культурой. Самотрансцендирования в измерении духа не происходит, если моральное «я» не сформировано безусловным императивом, и это самотрансцендирование не может принимать форму нигде, кроме как в том универсуме смысла, который создан культурным актом.

Этот образ сущностного соотношения трех функций духа является одновременно и «сверхисторическим воспоминанием», и «утопическим предвосхищением». В этом своем качестве он судит их актуальные отношения в условиях существования. Однако это нечто большее, чем внешнее суждение. Оно актуально постольку, поскольку в жизни эссенциаль-ные и экзистенциальные элементы смешаны, а также постольку, поскольку единство трех функций действенно так же, как и их разделение. Именно в этом и коренятся все амбивалентности в измерении духа. И лишь потому, что сущностный элемент в жизни действен (хотя действен и амбивалентно), его образ и может служить критерием жизни.

Три функции жизни в измерении духа отделяются друг от друга для того, чтобы стать актуальными. В их сущностном единстве не происходит ни одного такого нравственного акта, который в то же время не был бы актом как культурного самосозидания, так и религиозного самотран-сцендирования. Независимой нравственности в «спящей невинности» не существует. В сущностном единстве трех функций не происходит и того культурного акта, который в то же время не был бы

актом нравственной самоинтеграции и религиозного Самотрансцендирования. Независимой культуры в «спящей невинности» не существует. В сущностном единстве трех функций не происходит и того религиозного акта, который в то же время не был бы актом нравственной самоинтеграции и культурного самосозидания. Независимой религии в «спящей невинности» не существует.

Однако жизнь основана на утрате спящей невинности, на самоотчуждении сущностного бытия и на амбивалентном смешении эссенциальных и экзистенциальных элементов. В актуальности жизни существует обособленная мораль с имплицитно присущими ей амбивалентностями; существует обособленная культура со своими амбивалентностями; существует и обособленная религия со своими наиболее глубокими амбивалентностями. К ним мы и должны сейчас обратиться.

Религия была определена как самотрансцендирование жизни в измерении духа. Это определение делает возможным образ сущностного единства религии с моралью и культурой, а также объясняет амбивалентности этих трех функций в их разделении. Самотрансцендирование жизни действенно как при безусловном характере нравственного акта, так и в неисчерпаемой глубине смысла во всех сотворенных культурой смыслах. Жизнь возвышенна в каждой из тех сфер, над которыми господствует измерение духа. Самоинтеграция жизни в нравственном акте и самосозидательность жизни в акте культурном возвышенны. В них жизнь транс-цендирует себя в вертикальном направлении, в направлении предельного. Однако в силу амбивалентности жизни они еще и профанны: они сопротивляются самотрансцендированию. И этого не избежать, коль скоро они отделены от своего сущностного единства с религией и актуализируются независимо друг от друга.

Определение религии как Самотрансцендирования жизни в измерении духа имеет ту решающую импликацию, что религия должна рассматриваться прежде всего как качество двух других функций духа, а не как независимая функция. Такое рассмотрение логически необходимо, поскольку самотрансцендирование жизни не может стать функцией наряду с другими, ибо, если бы это было так, то жизнь должна была бы себя трансцендировать — и так далее, в бесконечность. Жизнь не может подлинно трансцендировать себя в одной из своих собственных функций. Таков аргумент против понимания религии как функции духа, и нельзя отрицать того, что те теологи, которые этот аргумент выдвигают, имеют в нем сильную опору. Следовательно, если религию определять как функцию человеческого разума, то эти теологи могут вполне логично отрицать понятие религии еще и в той теологии, которая, как предполагается, основана на откровении.

Однако эти утверждения делают непонятным тот факт, что религия в жизни, в измерении духа, является не только качеством в морали и в культуре, но еще и независимой реальностью помимо них. Именно этот факт существования религии в обыденном смысле слова является одним из самых главных камней преткновения в жизни в измерении духа. В соответствии с определением религии как Самотрансцендирования жизни не должно быть религии — индивидуальной или организованной - как отдельной функции духа. Каждый акт жизни должен был бы указывать на что-то вне себя, и не было бы необходимости в какой-либо сфере отдельных актов. Но, как и во всех сферах жизни, самотрансцендированию в сфере духа сопротивляется профанизация. Мораль и культура в их экзистенциальной

отделенности от религии становятся тем, что обычно называют «секулярным». Их величию противостоит их профанность. Под давлением профанизации нравственный императив становится условным, зависимым от страхов и надежд, результатом психологического и социального принуждения; предельная нравственная цель заменяется утилитарными расчетами, а исполнение закона является предметом тщетных попыток самоопределения. Самотрансцендирование нравственного акта отрицается, а мораль становится видом деятельности среди конечных возможностей. В смысле нашего фундаментального определения она профанизируется даже и в том случае, если, находясь в конфликте со смыслом благодати, она столь же ограничительна, как и некоторые формы религиозной морали. Такая мораль неизбежно подпадет под амбивалентности закона. Под аналогичным давлением профанизации и культурное созидание универсума смыслов также утрачивает ту субстанцию, которую оно получило в самотрансцендировании, — то есть предельный и неисчерпаемый смысл. Этот феномен хорошо известен: он широко обсуждался аналитиками нашей современной цивилизации — обычно под названием секуляризации культуры. Зачастую эти аналитики по праву ссылались на аналогичный феномен в античной цивилизации и, основываясь на этих двух примерах интеллектуальной истории Запада, выводили общее правило об отношении религии и культуры. С потерей своей религиозной субстанции культура осталась с одной лишь формой, которая становится все более и более пустой. Смысл не может существовать без того неисчерпаемого источника смысла, на который указывает религия.

В этой ситуации и возникает религия как особая функция духа. Самотрансцендирование жизни в измерении духа не может осуществиться без тех конечных реальностей, которые трансцендируются. А отсюда возникает диалектическая проблема в самотрансцендировании, когда нечто трансцендируется и в то же время не трансцендируется. Оно должно обладать конкретным существованием, потому что в противном случае трансцендировать будет нечего; оно больше уже не должно «быть тут», но должно отрицаться в акте трансцендирования. Именно такова ситуация всех религий в истории. Религия как самотрансцендирование жизни нуждается и в религиях, и в том, чтобы их отрицать.

д) Амбивалентности религии

(1) ***Священное и секулярное (профанное).*** - В противоположность всем тем остальным сферам, в которых проявляются амбивалентности жизни, самотрансцендирование жизни в религии обнаруживает двойную амбивалентность. Первая ее составляющая уже упоминалась в качестве того, что является одной из универсальных характеристик жизни: это амбивалентность великого и профанного. Мы уже видели, как в процессе про-фанизации жизнь (как во всех культурных актах самосозидания, так и в нравственном акте самоинтеграции) утрачивает и свое величие, и свое достоинство. А еще мы видели, почему, дабы утвердить себя в качестве самотрансцендирующей, жизнь в измерении духа выражает себя в той функции, которая определена самотрансцендированием, то есть в религии.

Однако эта особенность религии приводит к удвоению амбивалентно-стей. Религия в качестве самотрансцендирующей функции жизни претендует на то, чтобы быть ответом на амбивалентности жизни и во всех других измерениях; она трансцендирует их конечные напряженности и конфликты. Однако тем самым она

начинает испытывать еще более глубокие напряженности, конфликты и амбивалентности. Религия — это высшее выражение величия и достоинства жизни; в ней величие жизни становится святостью. Однако религия представляет собой еще и самое радикальное опровержение величия и достоинства жизни; в ней великое становится наиболее профанизированным, а священное — наиболее оскверненным. Эти амбивалентности составляют средоточие всякого честного понимания религии. Они же являются тем основанием, с которым должны работать церковь и теология. Они-то и являются решающим мотивом ожидания той реальности, которая трансцендирует религиозную функцию.

Первая амбивалентность религии — это амбивалентность самотранс-цендирования и профанизации в самой по себе религиозной функции. Вторая амбивалентность религии — это демоническое возведение чего-либо условного в безусловную ценность. Можно сказать, что религия всегда существует между опасностями профанизации и демонизации и что во всяком подлинном акте религиозной жизни присутствует и то, и другое — явно или скрыто.

Профанизации религии присущ характер преобразования ее в конечный объект среди конечных объектов. В религии как в частной функции духа это именно тот процесс профанизации священного, на который мы ссылаемся. Если в религии великое называется священным, то это указывает на то, что религия основана на проявлении самого по себе священного — божественного основания бытия. Каждая религия — это воспринимающий ответ на опыты откровения. В этом ее величие и достоинство;

именно это делает религию и ее выражения священными как в *theoria,* так и в *praxis.* В этом смысле можно говорить о священных текстах, о священных сообществах, о священных актах, о священных служениях, о святых людях. Определение «священный» во всех этих случаях означает то, что все эти реальности являются чем-то большим, чем они кажутся в их непосредственном и конечном проявлении. Они самотрансцендентны или, если посмотреть на них с точки зрения того, что они трансцендируют, то есть с точки зрения священного, они для него прозрачны. Это священное является не их нравственным, когнитивным или даже религиозным качеством, но их силой указывать за собственные пределы. Если предикат «святость» прилагается к личностям, то актуальное соучастие в нем личности возможно в разных степенях — от низшей до высшей. И вовсе не личностное качество определяет степень этого соучастия, но сила са-мотрансцендирования. Августину в его полемике с донатистами принадлежит великая мысль о том, что вовсе не качество священника делает таинство действенным, но прозрачность его служения и той функции, которую он исполняет. В противном случае религиозная функция была бы невозможна, и предикат «священного» был бы совсем неприменимым.

Отсюда следует, что амбивалентность религии не тождественна тому «парадоксу священного», на который мы уже ссылались и который мы еще рассмотрим подробнее в связи с образом христианина и церковью. Первой амбивалентностью религии является наличие в каждом религиозном акте профанизированных элементов. Существуют два противоположных способа осуществить это: институциональный и редуктивный. Институциональный способ не ограничивается так называемой институ-циализированной религией, поскольку, как это было

показано психологией, «институты» существуют и во внутренней жизни индивида: эти «ритуальные виды деятельности», как называл их Фрейд, вызывают к жизни и сохраняют методы действия и противодействия. Непрекращающиеся нападки на «организованную религию» по большей части основаны на глубоко укоренившемся предрассудке, ибо жизнь организована во всех ее самоактуализациях; без формы у нее не могло бы быть динамики, и это справедливо в отношении как личностной, так и общественной жизни. Однако реальным объектом честных нападок на организованную религию является амбивалентность религии в контексте ее институциональной формы. Вместо того чтобы трансцендировать конечное в направлении бесконечного, институциализированная религия актуально сама становится конечной реальностью — совокупностью тех предписанных видов деятельности, которые должны быть осуществлены; совокупностью тех установленных учений, которые должны быть приняты; социально подавляющей группой наряду с другими; политической силой со всеми импликациями политики силы. Критики не способны усмотреть самотрансцендентный, величественный и священный характер религии в этой структуре, подчиненной тем общественным законам, которым подчинены все секулярные группы. Однако даже если все это и будет переведено во внутренний план и осуществлено индивидами в их личностной религиозной жизни, институциональный характер религии все-таки не упразднится. Содержание личностной религиозной жизни всегда берется из религиозной жизни социальной группы. Даже безмолвный язык молитвы сформирован традицией. Критики такого рода профанизированной религии оправданы в своем критицизме: зачастую они приносят религии больше пользы, чем те; на кого они нападают. Однако утопической ложью оказалась бы попытка использовать эти критические аргументы для того, чтобы устранить из религиозной жизни профанизирующие тенденции и сохранить чистое самотрансцендирование священного. Постижение неизбежной амбивалентности жизни предотвращает от подобной ошибки. Профанизирующие элементы действенны во всех формах общественной и личной религии, и, наоборот, наиболее профанизированные формы религии продлевают свое существование тем, что черпают свою силу из тех элементов величия и святости, которые в них содержатся. Незначительность обычной «повседневной» религии не является аргументом против ее величия, а тот факт, что ее опустили до уровня недостойной механистичности, не является аргументом против ее достоинства. Жизнь, трансцендируя себя, в то же самое время и остается в себе, и из этой напряженности возникает первая из амбивалентностей религии.

Выше был описан всего лишь один из способов, которыми религия выявляет свою амбивалентность, — способ «институциональный». Но существует и другой, «редуктивный», способ, основой которого является тот факт, что культура — это форма религии, а мораль - это выражение ее серьезности. Этот факт может привести к тому, что религия будет сведена (редуцирована) к культуре и морали, а ее символы будут интерпретироваться в качестве результатов чисто культурной созидательности — или как завуалированные понятия, или как образы. Если снять покров самотрансцендирования, то под ним обнаружатся когнитивное проникновение и эстетическое выражение. С этой точки зрения мифы являются сочетаниями примитивной науки и примитивной поэзии; они являются созданиями *theoria* и в этом своем качестве имеют непреходящее значение, хотя их претензия выражать трансцендентное должна быть отвергнута. Подобным же образом

интерпретируются и проявления религии в *praxis:* святая личность и святое сообщество — это такие этапы развития личности и сообщества, которые должны оцениваться принципами гуманности и справедливости, хотя их претензия на трансцендирование этих принципов должна быть отвергнута.

Как явствует из подобных идей, редукция религии не радикальна. Религии отведено свое место в совокупности культурной созидательности человека, и ее польза для нравственной самоактуализации не отрицается. Однако это лишь предварительная стадия в процессе редукционист-ской профанизации религии. Скоро становится очевидным либо то, что религия должна быть принята, либо то, что она не претендует на место среди функций культурной созидательности, а мораль в ней не нуждается. Религия, которой в принципе отведено место в каждой из функций духа, актуально ни в одной из них места не имеет. А тот благожелательный прием, который она встретила со стороны отвергающих ее претензию на самотрансцендирование, ей не помог, и ее благожелательные критики вскоре стали еще радикальней. В когнитивной сфере религия объяснялась в качестве производной от психологических или социальных источников и рассматривалась как иллюзия или идеология, тогда как в эстетической сфере религиозные символы были заменены конечными объектами в различных натуралистических стилях (а особенно — в критическом натурализме и в некоторых видах беспредметного искусства). Образование отнюдь не посвящает в ту тайну бытия, на которую указывает религия, но всего лишь открывает для людей потребности того общества, нужды и цели которого остаются конечными несмотря на их бесконечность. Все сообщества трудятся ради актуализации подобного социума, отбрасывая при этом всякого рода самотрансцендирующие символы и предпринимая попытки растворить церкви в организациях секулярной жизни. Если говорить о значительной части современного человечества, то этот редуктивный способ профанизации религии, это упразднение посредством редукции, имеет огромный успех не только на коммунистическом Востоке, но также и на демократическом Западе. С всемирно-исторической точки зрения нельзя не признать, что в наше время этот способ оказался успешней, чем институциональный способ профанизации религии.

Тем не менее и здесь амбивалентность жизни противится неамбивалентному решению. Прежде всего мы должны вспомнить о том факте, что силы профанизации не просто стремятся к отрицанию религии как функции духа, но и присущи самой ее природе: актуальная религия существует в когнитивных формах — от языка до онтологии, - являющихся результатами культурной созидательности. Пользуясь языком, историческими исследованиями, психологическими описаниями человеческой природы, экзистенциалистским анализом бедственности человека, дофилософски-ми и философскими понятиями, она пользуется тем секулярным материалом, который в процессах редуктивной профанизации становится независимым. Религия может быть секуляризована и в конечном счете растворена в секулярных формах лишь потому, что ей присуща амбивалентность самотрансцендирования.

Однако когда такого рода попытки предпринимаются, амбивалентность религии демонстрирует свое воздействие на эти процессы редуктивной профанизации точно так же, как она демонстрирует свое воздействие на центр религиозного самотрансцендирования. Способ, которым это происходит, предполагает наличие

более широкого понятия религии как опыта безусловного — как в нравственном императиве, так ив глубине культуры. Амбивалентность радикального секуляризма заключается в том, что он не может обойтись без того элемента самотрансцендирования, который выявляется в этих двух формах опыта. Часто эти опыты бывают достаточно потаенными, а любых выражений этих опытов тщательно избегают, но если от радикально-секулярного философа тираническая власть — диктаторская или конформистская — потребует отказаться от его секуляризма, то он этому требованию воспротивится и будет подчиняться безусловному императиву честности вплоть до полного самопожертвования. Подобным же образом если радикально-секулярный писатель, который вложил в свой роман всего себя, увидит, что его произведение воспринимают как нечто чисто развлекательное, он расценит это как оскорбление и профанизацию. Редуктивная профанизация может преуспеть в упразднении религии как особой функции, но она не способна отменить религию как такое качество, которое присуще всем функциям духа, - качество предельной заботы.

(2). *Божественное и демоническое.* В религии амбивалентность самотрансцендирования проявляется в виде амбивалентности божественного и демонического. Символ демонического уже не нуждается в оправдании, как это было тридцать лет назад, когда он снова был введен в теологический язык. Он стал таким термином, который широко употребляют и которым широко злоупотребляют, используя его для обозначения антибожественных сил в индивидуальной и социальной жизни. В этом употреблении он зачастую утрачивает тот амбивалентный характер, который имплицитно заключен в самом этом слове. Демоны в мифологическом видении — это божественно-антибожественные существа. Они не только представляют собой простое отрицание божественного, но и сами (хотя и искаженным образом) соучаствуют в силе и святости божественного. Данный термин следует понимать вопреки этой мифологической основе. Демоническое не сопротивляется самотрансцендированию так, как сопротивляется ему профанное, но зато оно искажает самотрансцен-дирование тем, что отождествляет отдельного носителя святости со священным как таковым. В этом смысле все политеистические божества демоничны, поскольку то основание бытия и смысла, на котором они держатся, является конечным независимо от того, каким бы величественным, возвышенным и достойным оно ни было. А претензия чего-либо конечного на бесконечное или на божественное величие — это характерная особенность демонического. Демонизация священного происходит во всех религиях ежедневно - даже и в той религии, которая основана на самоотрицании конечного на Кресте Христовом. А если так, то в религиозной сфере искание неамбивалентной жизни наиболее радикально противостоит амбивалентности священного и демонического.

Трагическое — это внутренняя амбивалентность человеческого величия. Однако субъект трагедии *не посягает* на божественное величие, не стремится «быть как Бог». Он, так сказать, касается божественной сферы, и она, отвергая его, обрекает на саморазрушение. И все-таки он не претендует на божественность для самого себя. Там, где он на *это* претендует, там и появляется демоническое. Главная характеристика трагического — это состояние ослепленности; главная характеристика демонического — это состояние расколотости.

Это легко понять, если иметь в виду существующее на конечном основании притязание демонического на божественность: возвышение одного элемента конечного до уровня бесконечной силы и смысла неизбежно влечет за собой противодействие со стороны тех других элементов конечного, которые или отрицают подобное притязание, или заявляют его сами. Демоническое самовозвышение одной нации над всеми другими во имя ее Бога или системы ценностей влечет за собой противодействие со стороны других наций во имя *их* Бога. Демоническое самовозвышение отдельных сил в центрированной личности и их притязание на абсолютное превосходство приводит к противодействию со стороны других сил и к расколу сознания. Притязание *одной* ценности, представленной *одним* Богом, на то, чтобы быть критерием всех других, ведет к расколам в политеистической религии.

Следствием этих расколов, связанным с природой демонического, является состояние «одержимости» той самой силой, которая и вызывает раскол. Демонические личности — это одержимые личности. Свобода центрированности упраздняется демоническим расколом. Демонические структуры личностной и общественной жизни не могут быть разрушены актами свободы и доброй воли. Они только укрепляются такими актами -

за исключением тех случаев, когда изменяющая сила является божественной структурой, то есть структурой благодати.

Где бы ни возникало демоническое, оно выказывает религиозные черты всегда — даже и тогда, когда возникает оно в морали или культуре. Таково логическое следствие взаимной имманентности трех функций жизни в измерении духа и двоякого понимания религии как безусловной заботы и как сферы тех конкретных символов, которые выражают конкретные заботы. И здесь тоже существует множество примеров: безусловные требования, выдвигаемые и теми государствами, которые сами себя облекают религиозным достоинством, и теми культурными функциями, которые контролируют все другие функции (как это имеет место в научном абсолютизме), и теми индивидами, которые жаждут стать собственными кумирами, и теми отдельными устремлениями личности, которые захватывают личностный центр, - все эти безусловные требования свидетельствуют о том, что здесь имеет место искаженное самотрансценди-рование.

Ярким примером амбивалентности демонического в культурной сфере является Римская Империя, величие, достоинство и возвышенность которой были признаны повсеместно, но которая стала жертвой демонической одержимости, когда она облекла себя ореолом божественной святости и вызвала тот раскол, который привел к антидемонической борьбе христианства и к демоническим гонениям на христиан.

Это историческое воспоминание позволяет нам перейти к обсуждению как религии в более узком смысле слова, так и ее демонизации. Фундаментальная амбивалентность религии коренится гораздо глубже, чем любая из других амбивалентностей жизни, поскольку религия — это именно то место, где мы получаем ответ на наши искания неамбивалентного. Религия в этом отношении (то есть в отношении возможности человека получить этот ответ) неамбивалентна, но актуальное восприятие этого ответа глубоко амбивалентно потому, что оно происходит в меняющихся формах морального и культурного существования человека. Эти формы соучаствуют в том священном, на которое они указывают, но

сами по себе они не священны. Притязание на то, чтобы стать священными самим по себе, делает их демоническими.

Именно поэтому теологи протестовали против того, что термин «религия» прилагался к христианству. Они противопоставляли религию откровению и описывали религию в качестве попытки человека прославить самого себя. На деле же таким является правильное описание демонизи-рованной религии, хотя при этом упускается из виду тот факт, что любая религия основана на откровении и любое откровение выражает себя в религии. В той мере, в которой религия основана на откровении, она ι неамбивалентна, но в той мере, в какой она воспринимает откровение, ‘і она амбивалентна. Это истинно в отношении всех религий — даже и в отношении тех, которые их последователи называют религиями откровения. Но никакая религия не является откровением; религия — это и *f* создание откровения, и его искажение. Никакая теология не может обойтись без понятия религии, хотя критика религии — это элемент истории всех религий. То воздействие откровения, которое ощущается во всех религиях и вопреки им, всюду побуждает людей осознавать контраст между той неамбивалентной жизнью, к которой устремлено самотрансцендирование жизни, и зачастую устрашающими амбивалентностями актуальных религий. История религии (а особенно история великих религий) может восприниматься как непрекращающаяся внутренняя религиозная борьба против религии во имя самого по себе священного. Христианство притязает на то, что окончательная победа в этой борьбе была одержана на Кресте Христовом, хотя даже и в этом притязании, в самой его форме, просматриваются демонические черты, ибо то, что правильно говорится о Кресте Христовом, ложно переносится на жизнь церкви, амбивалентности которой отрицаются несмотря на то, что они все более мощно заявляют о себе на протяжении ее истории.
И вот именно здесь-то мы и хотели бы привести несколько примеров демонизации религии вообще. Религия как историческая реальность использует творения культуры как в *theoria,* так и в *praxis.* Одни из этих творений она использует, другие отвергает, создавая тем самым такую сферу религиозной культуры, которая расположена в одном ряду с другими творениями культуры. Но религия в качестве самотрансцендирования жизни во всех сферах претендует на превосходство над ними, которое оправдано в той мере, в какой религия указывает на то, что трансценден-тно всем им. Однако претензия на превосходство становится демонической тогда, когда религия как социальная и личностная реальность претендует на это для себя и для тех конечных форм, посредством которых она указывает на бесконечное.

Мы можем показать это на примере тех четырех функций культурной созидательности человека, которые мы обсуждали прежде (но в обратном порядке), — то есть общественной, личностной, эстетической и когнитивной функций. Религия актуальна в тех социальных группах, которые или соединены с политическими группами, или отделены от них. В обоих случаях они составляют ту социальную, правовую и политическую реальность, которая освящена тем священным, которое в них воплощено. Силой этого освящения они освящают другие общественные структуры и таким образом пытаются их контролировать. А в случае сопротивления пытаются их разрушить. Сила носителей священного - в безусловном характере священного, во имя которого они преодолевают сопротивление всех тех, кто не приемлет символов того самотрансцендирования, под знаком которого живет

религиозное сообщество. Таков источник силы тех, кто представляет собой религиозное сообщество. Таков же и источник прочности священных институтов, освященных обычаев, установленных свыше систем законов, иерархических порядков, мифов, символов и т. д. Однако сама эта прочность выдает свою божественно-демоническую амбивалентность; она способна отвергнуть любую критику, которая предпринимается во имя справедливости. Она отвергает эту критику во имя того священного, которое заключает принцип справедливости в самом себе, духовно и телесно разрушая тех, кто пытается сопротивляться. Нет необходимости приводить примеры амбивалентности религии, поскольку такого рода примерами полны страницы всемирной истории. Достаточно показать, почему поиск неамбивалентной жизни должен трансценди-ровать религию даже и тогда, когда ответ дается именно в религии.

В сфере личностной жизни божественно-демоническая амбивалентность религии проявляет себя в идее личной святости. Здесь отражен конфликт между человечностью и святостью, между божественной помощью личностному становлению человечности и его демоническим подавлением. Эти конфликты с их интегрирующими, дезинтегрирующими, созидательными и разрушительными последствиями происходят прежде всего в индивидуальной личности. Один из способов, к которому религия прибегает для того, чтобы при помощи своей собственной священной идеи личности подавить идею человечности в индивиде, состоит в том, чтобы пробудить тревожную совесть в том, кто не приемлет абсолютного притязания религии. Психологи знают, сколь опустошительное воздействие оказывает этот конфликт на развитие личности. Очень часто в истории религии получает религиозное освящение тот негативный, аскетический принцип, которым судятся и осуждаются позитивные импликации идеи человечности. Однако та сила, которая содержится в религиозном образе личной святости, не могла бы существовать в том случае, если бы здесь не было другой стороны, — если бы не существовало такого воздействия на развитие личности, которое исходит от божественного, антидемонического (и антипрофанного) характера того священного, на которое указывает религия. Но тут снова стоит сказать, что ответ на искание неамбивалентной жизни заключен не в идее святости, хотя ответ может быть воспринят лишь в глубине самотрансцендирующей личности, то есть, религиозно говоря, в акте веры.

Обсуждение божественно-демонической амбивалентности в отношении религии к *theoria* естественно фокусируется на проблеме религиозного учения — а особенно тогда, когда оно проявляется в форме установленного догмата. Возникающий здесь конфликт — это конфликт между освященной истиной догмата и той истиной, которая соединяет в себе динамическое изменение и созидательную форму. Но божественно-демоническая амбивалентность проявляет себя не в теоретическом конфликте как таковом, но в том значении, которое он имеет для священного сообщества и святой личности. Здесь делается ставка на демоническое подавление честного повиновения структурам истины. То, что происходит здесь с когнитивной функцией, в равной степени происходит и с функцией эстетической; подавление аутентичной выразительности в искусстве и литературе равноценно подавлению честного познания. Это делается во имя религиозно освященной истины и религиозно освященного стиля. Нет сомнения, что самотрансцендирование открывает глаза как на когнитивную истину, так и на эстетическую аутентичность.

Божественная сила питает собой как религиозные учения, так и религиозное искусство. Однако демоническое искажение начинается тогда, когда новый взгляд пробивает себе путь к поверхности, но подавляется во имя догмата, во имя освященной истины, или когда новые стили пытаются выразить устремления своего времени, но им препятствуют в этом во имя религиозно одобренных форм выражения. Во всех этих случаях сопротивляющееся сообщество и сопротивляющиеся личности становятся жертвами демонического разрушения истины и выразительности во имя священного. Как и в отношении к справедливости и человечности непосредственно, так и в отношении к истине и выразительности опосредованно, религия не является ответом на поиск неамбивалентной жизни, хотя ответ может быть воспринят лишь через религию.

B. Поиск неамбивалентной жизни и символы ее предвосхищения

Во всяком жизненном процессе эссенциальный и экзистенциальный элементы, сотворенная благость и отчуждение переплетены между собой так, что ни то, ни другое не оказывают исключительного воздействия. Жизнь всегда включает в себя эссенциальный и экзистенциальный элементы; в этом — корень ее амбивалентности.

Амбивалентности жизни проявляются во всех измерениях, во всех процессах и во всех сферах жизни. Вопрос о неамбивалентной жизни латентно присутствует везде. Все творения жаждут неамбивалентного осуществления своих сущностных возможностей, но только в человеке как в носителе духа и амбивалентности жизни, и поиск неамбивалентной жизни становятся осознанными. Человек опытно воспринимает амбивалентность жизни во всех измерениях потому, что он во всех них соучаствует, опытно воспринимая их непосредственно в себе в качестве амбивалентности функций духа - морали, культуры и религии. Из такого опытного восприятия и возникает поиск неамбивалентной жизни; это — поиск такой жизни, которая уже достигла того, в направлении чего она себя трансцендирует.

Поскольку религия является самотрансцендированием жизни в сфере духа, именно в религии человек начинает искать неамбивалентную жизнь и именно в религии он получает ответ. Однако ответ не тождествен религии, поскольку религия сама по себе амбивалентна. Осуществление поиска неамбивалентной жизни трансцендирует всякую религиозную форму или символ, в котором оно выражено. Самотрансцендирование жизни никогда неамбивалентно не достигает того, к чему оно направлено, — даже и в том случае, если жизнь может воспринять свое самопроявление в амбивалентной форме религии.

Религиозный символизм породил три основных символа неамбивалентной жизни: Дух Божий, Царство Божие и Вечная Жизнь. Каждый из этих символов и его отношение к другим требует краткого предварительного рассмотрения. Дух Божий — это присутствие Божественной Жизни в тварной жизни. Божественный Дух - это «присутствие Божие». Дух Божий — это не обособленное сущее. А если так, то можно говорить о «Духовном Присутствии» для того, чтобы придать этому символу всю полноту его смысла.

Слово «присутствие» имеет архаическую коннотацию, указывающую на то место, где пребывает монарх и группа высших сановников. Когда мы пишем это слово с заглавной буквы, тем самым мы указываем на то, что им предполагается выразить божественное присутствие в тварной жизни. Таким образом, «Духовное

Присутствие» - это первый из символов, которыми выражается неамбивалентная жизнь. Он впрямую соотнесен с амбивалентностями жизни в измерении духа, хотя в силу многомерного единства жизни он косвенно соотносится со всеми сферами. Оба слова этого сочетания (и «Духовное», и «Присутствие») пишутся с большой буквы, и слово «Духовное» было использовано впервые в этой части «Систематической теологии». Для обозначения измерения жизни оно *не* употреблялось в качестве прилагательного, образованного от «духа» с маленькой буквы. Этот символ и будет определять наше обсуждение в четвертой части системы.

. Вторым символом неамбивалентной жизни является «Царство Бо-жие».,-Его символический материал взят из исторического измерения жизни и из динамики исторического самотрансцендирования. 'Царство Божие — это ответ на амбивалентности исторического существования человека,, хотя по причине многомерного единства жизни этот символ включает'в себя и ответ на амбивалентность во всех сферах жизни в историческом измерении. Измерение истории актуализировано, с одной стороны, в тех исторических событиях, которые, возникнув в прошлом, детерминируют собой настоящее, и, с другой стороны, в той исторической напряженности, которая опытно переживается в настоящем, но необратимо устремлена в будущее. Таким образом, символ Царство Божие охватывает и борьбу неамбивалентной жизни с теми силами, которые вызывают амбивалентность, и то предельное осуществление, к которому устремлена история.

Это приводит нас к третьему символу: неамбивалентная жизнь - это Вечная Жизнь. Здесь символическим материалом служит временная и пространственная конечность всякой жизни-Неамбивалентная жизнь преодолевает порабощенность категориальным пределам существования.,Это не означает бесконечной длительности категориального существования, но является преодолением его амбивалентностей. Этот символ, вместе с символом Царство Божие, будет одним из ведущих понятий пятой части теологической системы — части под названием «История и Царство Божие».

Отношение трех символов - «Духовное Присутствие», «Царство Бо-жие» и «Вечная Жизнь» - может быть описано следующим образом: все они являются символическими выражениями того ответа, который на поиск неамбивалентной жизни дает откровение. Неамбивалентная жизнь может быть определена как жизнь в Духовном Присутствии, как жизнь в Царстве Божием или как Вечная Жизнь. Но, как это было показано прежде, эти три символа строятся на различном символическом материале и тем самым выражают разные направления смысла в одной и той же идее неамбивалентной жизни. Символ «Духовное Присутствие» использует измерение духа, носителем которого является человек, но использует для того, чтобы показать,что присутствуя в человеческом духе, Божественный Дух должен присутствовать во всех тех измерениях, которые актуальны в человеке, то есть в универсуме.

Символ Царство Божие — это социальный символ, взятый из исторического измерения в той мере, в какой оно актуализировано в исторической жизни человека. Однако историческое измерение присутствует во всякой жизни. Следовательно, символ «Царство Божие» объемлет собой судьбу жизни универсума точно так же, как и символ «Духовное Присутствие». Однако свойство истории необратимо двигаться к цели вводит в ее символический смысл еще и другой элемент. Элемент этот —

«эсхатологическое» ожидание, ожидание того осуществления, к которому устремлено самотрансцендирование и к которому движется история. Как и Духовное Присутствие, Царство Божие действует и борется в истории, но, в качестве вечного осуществления жизни, Царство Божие существует над историей.

Символический материал третьего символа неамбивалентной жизни, Вечной Жизни, взят из категориальной структуры конечности. Неамбивалентная жизнь - это Вечная Жизнь. Подобно Духовному Присутствию и Царству Божию, Вечная Жизнь также является тем универсальным символом, который относится ко всем измерениям жизни и включает в себя два других символа. Духовное Присутствие творит Вечную Жизнь в тех, кто им охвачен. А Царство Божие - это осуществление временной жизни в Жизни Вечной.

Три этих символа неамбивалентной жизни взаимно друг друга включают, но, вследствие различия того символического материала, который они используют, было бы предпочтительнее применять их в различных направлениях смысла: Духовное Присутствие будет означать преодоление амбивалентностей жизни в измерении духа, Царство Божие - преодоление амбивалентностей жизни в измерении истории, а Вечная Жизнь — преодоление амбивалентностей жизни сверх истории. Все три символа взаимно имманентны. Там, где есть Духовное Присутствие, есть и Царство Божие, и Вечная Жизнь; там, где есть Царство Божие, есть и Вечная Жизнь, и Духовное Присутствие, а там, где есть Вечная Жизнь, есть и Духовное Присутствие, и Царство Божие. Акцент делается различный, но суть остается той же — неамбивалентная жизнь.

JTIoHCK такой неамбивалентной жизни возможен потому, что жизни присущ характер самотраиецендирования. Во всех измерениях жизнь стремится выйти за собственные пределы в вертикальном направлении. Но ни в одном из измерений она не достигает того, к чему стремится, — то есть безусловного. Она его не достигает, но поиск остается. В измерении духа это поиск неамбивалентной морали и неамбивалентной культуры, воссоединенной с неамбивалентной религией. Ответом на этот поиск является опыт откровения и спасения; они-то и составляют религию над религией, хотя становятся они религией только тогда, когда они восприняты. В религиозном символизме они представляют собой дело или Духовного Присутствия, или Царства Божия, или Вечной Жизни. Этот поиск действен во всех религиях, а полученный ответ лежит в основе всех религий, придавая им их величие и достоинство. Но и поиск, и ответ становятся амбивалентными, если их выражают в терминах конкретной религии. Многовековой опыт всех религий свидетельствует о том, что ответом на поиск того, что бы их трансцендировало, являются потрясающие и преображающие опыты откровения и спасения, но в условиях существования даже и абсолютно великое - божественное самопроявление — становится не только великим, но и ничтожным; не только божественным, но и демоническим.

II. Духовное Присутствие

А. Проявление Духовного Присутствия в духе человека

1. Характер проявления божественного Духа в человеческом духе

***а) Человеческий дух и божественный Дух в принципе.* — Мы решились употребить почти запрещенное слово «дух» (с маленькой буквы) в двух целях:**

во-первых, чтобы дать адекватное имя той функции жизни, которая характеризует человека как человека и которая актуализирована в морали, в культуре и в религии; и, во-вторых, чтобы предоставить тот символический материал, который используется в символах «божественный Дух» или «Духовное Присутствие». Этот материал и дает нам измерение духа. Как мы уже видели;, дух как измерение жизни объединяет силу бытия со смыслом бытия. ДуТможно определить как актуализацию силы и смысла в их единстве. В пределах нашего опыта это совершается только в человеке — в человеке как целом и во всех тех измерениях жизни, которые в нем представлены. Человек, опытно познавая себя человеком, осознает детерминированность своей природы духом как измерением своей жизни. Этот непосредственный опыт и дает нам возможность символически говорить о Боге как о Духе и как о божественном Духе. Эти термины, как и все иные положения о Боге, суть символы. В них эмпирический материал и усвоен, и трансцендирован. Без этого опытного восприятия духа как единства силы и смысла в себе самом, человек был бы неспособен выразить данный в откровении опыт «присутствия Бога» в терминах «Дух» или «Духовное Присутствие». Это опять показывает нам, что без понимания духа как измерения жизни никакое учение о божественном Духе не будет возможным.

На вопрос об отношении между Духом и духом обычно отвечают тем метафорическим положением, что божественный Дух пребывает и действует в человеческом духе. В этом контексте предлог «в» подразумевает все проблемы отношений божественного к человеческому, безусловного к обусловленному и творящего основания - к сотворенному существованию. .Если божественный Дух врывается в дух человеческий, то это не значит, что он там пребывает. Это значит, что он подвигает человеческий дух выйти за свои пределы, выйти из себя. '«В» божественного Духа — это «из» для человеческого духа. Дух как измерение конечной жизни вовлекается в успешное самотрансцендирование; он охвачен чем-то предельным и безусловнымГЭто по-прежнему человеческий дух; он остается тем, чем он был, но в то же время под воздействием божественного Духа он и выходит из себя. «Экстаз» — классический термин для обозначения этого состояния схваченности Духовным Присутствием. Он в точности описывает ситуацию человека в Духовном Присутствии.

В разделе «Разум и Откровение» (часть I системы) мы уже описывали природу опыта откровения, его экстатический характер и его отношение к когнитивной стороне человеческого духа. В том разделе было дано также и сходное описание природы того спасающего опыта, который является элементом опыта откровения точно так

же, как и опыт откровения является элементом спасающего опыта. Духовное Присутствие вызывает экстаз в них обоих. В этом экстазе дух человека устремляется за свои пределы, не разрушая при этом своей сущностной, то есть рациональной, структуры. Экстаз не разрушает центрированности интегрированного «я». Если бы это случилось, то созидательное присутствие Духа заменилось бы демонической одержимостью.

Хотя экстатический характер опыта Духовного Присутствия и не разрушает рациональной структуры человеческого духа, но он делает нечто такое, чего человеческий дух не мог бы сделать сам по себе. Когда экстаз овладевает человеком, он созидает неамбивалентную жизнь. Человек в его самотрансцендировании может достичь неамбивалентной жизни, хотя и не может ею овладеть, не будучи сам прежде ею охвачен. Человек остается в самом себе. Сама природа самотрансцендирования побуждает человека задаваться вопросом о неамбивалентной жизни, но ответ должен прийти к нему через созидательную силу Духовного Присутствия. «Естественная теология» описывает и самотрансцендирование человека, и те вопросы, которые имплицитно заключены в осознании им амбивалентности этого самотрансцендирования. Однако «естественная теология» на вопрос не отвечает.

Это иллюстрирует ту истину, что человеческий дух неспособен принудить божественный Дух войти в себя. Такого рода попытки непосредственно относятся к амбивалентностям религии и опосредованно — к амбивалентностям культуры и морали. Если религиозное благочестие, нравственное послушание или научная честность смогли бы заставить божественный Дух «снизойти» к ним, то этот «снизошедший» Дух был бы человеческим духом в религиозном обличье. Он был бы (а зачастую так оно и бывает) лишь восходящим духом человека, естественной формой самотрансцендирования человека. Конечное не может принудить бесконечное; человек не может принудить Бога. Человеческий дух в качестве измерения жизни так же амбивалентен, как и всякая жизнь, тогда как божественный Дух создает жизнь неамбивалентную.

Это приводит нас к вопросу о том, до какой степени тезис о многомерном единстве жизни соотносится с Духовным Присутствием. Многомерное единство жизни самим свои существованием опровергает дуалистические и супранатуралистические учения о человеке в себе и в его отношении к Богу. Теперь же неизбежно должен возникнуть вопрос, не приводит ли контраст между человеческим духом и божественным Духом к тому, что снова вводится дуалистически-супранатуралистический элемент. Базовый ответ на этот вопрос состоит в том, что отношение конечного к тому, что бесконечно (и что, следовательно, выше всякого сравнения с конечным), не может быть ни измерено, ни адекватно выражено той же самой метафорой, которая выражает отношения между конечными сферами. С другой стороны, нет иного способа выразить какое бы то ни было отношение к божественному основанию бытия, кроме как воспользоваться конечным материалом и языком символов. Эту трудность нельзя преодолеть полностью, поскольку она отражает саму по себе человеческую ситуацию. Но на теологическом языке можно выявить осознание человеческой ситуации, которое включает в себя и неизбежную ограниченность любых попыток выразить отношение к предельному. Один из способов выразить его — это использовать метафору «измерение», хотя и

использовать ее с тем радикальным уточнением, которое подразумевается всякий раз, когда говорят об «измерении глубины», об «измерении предельного» или об «измерении вечного» (именно так в некоторых случаях я и делал сам). Очевидно, что метафора «измерение» (в том виде, в каком она используется в этих словосочетаниях) означает нечто отличное от того, что она означает-в перечне тех измерений жизни, которые уже мы описывали. Это не одно из тех измерений этого перечня, которые в своей актуализации зависят от актуализации предшествующего измерения. Нет, это и основание бытия всех этих измерений, и та цель, в направлении которой они самотрансцендентны. Следовательно, если термин «измерение» употребляется в таких словосочетаниях, как «измерение глубины» (а оно стало очень популярным), то означает он то измерение, в котором все измерения коренятся, отрицаются и утверждаются. Однако тем самым эта метафора превращается в символ, и весьма сомнительно, стоит ли рекомендовать двоякое - как в этом случае — использование одного и того же слова.

Другой способ преодолеть ту трудность, которая возникает в связи с выражением отношения человеческого духа к божественному Духу, — это заменить метафору «измерение» тем положением, что коль скоро конечное является — потенциально или сущностно - элементом божественной жизни, то все конечное определимо через это сущностное отношение. И коль скоро та экзистенциальная ситуация, в которой конечное актуально, подразумевает как отделение от сущностного единства конечного и бесконечного, так и сопротивление этому единству, то конечное актуально уже не определяется своим сущностным единством с бесконечным. Только в самотрансцендировании жизни и сохраняется эта «память» о сущностном единстве с бесконечным. Тот дуалистический элемент, который имплицитно содержится в подобного рода терминологии, является, так сказать, предварительным и преходящим; он служит всего лишь для отличения актуального от потенциального и экзистенциального от эссенциального. А если так, то это и не дуализм уровней, и не супранатурализм.

Меня спрашивали, не будет ли замена метафоры «измерение» метафорой «уровень» противоречить методу корреляции экзистенциальных вопросов и теологических ответов. Это противоречие и впрямь возникдо бы в том случае, если бы божественный Дух представлял новое измерение в перечне измерений жизни. Но это не входило в наши намерения. Кроме того, приведенные выше соображения этому скорее воспрепятствовали бы. «Измерение», подобно категориям и полярностям, используется символически в том случае, когда оно прилагается к Богу. Следовательно, в словосочетании «измерение предельного» оно тоже используется символически, меж тем как, соотносясь с различными измерениями жизни, оно используется метафорически. Экзистенциальная ситуация человека требует метода корреляции и препятствует дуализму уровней. В сущностном отношении человеческого духа к божественному Духу имеет место не корреляция, но, скорее, взаимная имманентность.

6) Структура и экстаз. -Духовное Присутствие не разрушает структуру того центрированного «я», которое является носителем измерения духа. Экстаз не отрицает структуры. Таково одно из следствий того учения о «преходящем дуализме», которое мы обсуждали в нескольких последних параграфах!. Дуализм уровней логически приводит к разрушению конечного (например, к разрушению

человеческого духа ради божественного Духа). Но, религиозно говоря, Богу не нужно разрушать тот сотворенный им мир, который по своей сущностной природе благ, - разрушать для того, чтобы раскрыть в нем себя1, Мы уже говорили об этом в связи со смыслом «чуда». Мы отвергли чудеса в супранатуралистическом смысле этого слова, но мы отвергали и чудо творимого Духовным Присутствием экстаза тогда, когда его воспринимают в качестве призыва к разрушению структуры духа в человеке («Систематическая теология», т. I, с. 121).

Однако если бы мы давали «феноменологию» Духовного Присутствия, то в истории религии мы обнаружили бы большое количество таких сообщений и описаний, которые указывают на то, что экстаз как дело Духа разрушает сотворенную структуру. Проявления Духовного Присутствия с древнейших времен - включая и те, которые отражены в библейской литературе, — имеют характер чуда. Дух воздействует и на тело. Это и перенесение человека из одного места в другое, это и изменения в теле (такие, как зарождение в нем новой жизни), это и прохождение сквозь твердые тела и т. д. Дух оказывает также и чрезвычайное по характеру психологическое воздействие, которое сообщает уму или воле те силы, которые выходят за рамки естественных человеческих способностей: это и знание чужих языков, и проникновение в сокровеннейшие мысли другого человека, и способность исцелять даже на расстоянии. Как бы ни была сомнительна историческая достоверность этих сообщений, они указывают на два важных качества Духовного Присутствия: на его универсальность и его экстраординарность. Универсальное влияние Духовного Присутствия на все сферы жизни выражено в этих сообщениях о чудесах во всех измерениях; если говорить на супранатуралистическом языке, то они указывают на истину единства жизни. Духовное Присутствие содержит в себе ответ на вопросы, имплицитно заключенные в амбивалентно-стях всех измерений жизни: преодолеваются как пространственная и временная разделенность, так и телесные и психологические расстройства и ограничения. Об этом мы впоследствии будем говорить подробнее в «демифологизированных» терминах.

Два термина — «вдохновение» и «проникновение» — выражают тот способ, посредством которого человеческий дух воспринимает воздействие Духовного Присутствия. Оба этих термина являются пространственными метафорами и подразумевают, соответственно, «вдыхание» и «вливание» в человеческий дух. При обсуждении откровения мы категорически отвергли то искажение, которое возникает тогда, когда опыт вдохновения оборачивается информативным уроком о Боге и божественных предметах. Духовное Присутствие — это присутствие не учителя, но той смыслонос-ной силы, которая овладевает человеческим духом в экстатическом опыте. После того как опыт воспринят, учитель может проанализировать и сформулировать тот элемент смысла, который имеется в экстазе вдохновения (именно так и поступает систематический теолог), однако тогда, когда учитель приступает к анализу, сам опыт вдохновения уже пережит.

Другой термин, с помощью которого воздействие Духовного Присутствия описывается в пространственной метафоре, - это «проникновение» (букв. «вливание»). Это понятие было центральным как в древней церкви, так и — позднее - в католической церкви, где с его помощью описывается отношение божественного Духа к человеческому духу. Такие понятия, как *infusiofidei* или *infusio amoris* подразумевают, что вера и любовь производ-ны от *infusio Spiritus Sancfi* («вливание

Святого Духа»). Протестантизм относился и относится к этой терминологии с подозрением по причине того магически-материалистического извращения, которому эта идея подверглась в поздней Римской церкви. Дух стал субстанцией, реальность которой не обязательно воспринимается центрированным самосознанием личности. Он стал разновидностью «материи», которая передавалась священником во время совершения таинств, притом что воспринимающий субъект не оказывал этому сопротивления. Подобное деперсоналистичес-кое понимание Духовного Присутствия привело к той объективации религиозной жизни, которая увенчалась продажей индульгенций. Для протестантского мышления Дух всегда личностей. Вера и любовь суть воздействия Духовного Присутствия на центрированное «я», а проводником этого воздействия является «слово» - даже и при совершении таинств. Именно поэтому протестантизм избегает использовать термин «вливание» для выражения воздействия Духовного Присутствия.

Однако недоверие к этому термину оправдано лишь отчасти, и протестантизм отвергает его не вполне последовательно. Читая и интерпретируя рассказ о Пятидесятнице и подобные ему новозаветные повествования (особенно из Деяний и из Посланий — в частности, Павла), протестант также использует метафору «излияния» Святого Духа. И поступает он правильно, поскольку даже если мы и предпочитаем «в-дох-новение», то нам все равно не избежать субстанциальной метафоры, поскольку «дыхание» — это тоже субстанция, проникающая в того, кто принимает Дух. Но есть и другая причина для использования термина «вливание» наряду с «вдохновением». Причина эта заключается в том, что в современной психологии было заново открыто значение бессознательного и, как следствие, была произведена переоценка тех символов и таинств, которые имели место в противоположность традиционному протестантскому акценту на вероучительном и моральном слове как проводнике Духа.

Но если экстатическое восприятие Духовного Присутствия описывается как «вдохновение» или «вливание» (или как и то, и другое), то мы должны соблюдать то основное правило, согласно которому восприятие Духовного Присутствия может быть описано только так, чтобы экстаз не разрушил структуру. Единство экстаза и структуры классически выражено в учении Павла о Духе. Павел - это прежде всего богослов Духа. Его христология и его эсхатология зависят именно от этого центрального пункта в его мышлении. Его учение об оправдании благодатью посредством веры является подкреплением и защитой его главного утверждения о том, что с явлением Христа возникло новое состояние вещей, сотворенное Духом. Павел настойчиво подчеркивает экстатический элемент в опыте Духовного Приисутствия, и делает он это в соответствии со всеми теми новозаветными рассказами, в которых оно описывалось. Опыт этих переживаний, который он знает в других, он хотел бы признать и в самом себе. Он знает, что любая действенная молитва — то есть всякая молитва, которая воссоединяет с Богом, - имеет экстатический характер. Такая молитва для человеческого духа невозможна, потому что человек не знает, как молиться, но Божественному Духу возможно молиться через человека даже и тогда, когда человек молится без слов («воздыханиями не-изглаголанными», как говорит Павел). Понятие «быть во Христе», столь часто используемое Павлом, подразумевает не психологическое сопереживание Иисусу Христу, но скорее предполагает экстатическое соучастие во Христе, который «есть Дух», благодаря чему человек и живет в сфере этой Духовной силы.

Но одновременно Павел и противится той тенденции, которая позволила бы экстазу нарушить единство структуры. Классическое выражение этого можно обнаружить в Первом Послании к Коринфянам, где Павел и говорит о дарах Духа, и отвергает экстатическое «говорение языками» в том случае, если оно приводит к хаосу и нарушает единство общины;

отвергает он и акцент на личных экстатических опытах в том случае, если они вызывают *hubris;* отвергает он и иные харизмы (дары Духа), если они не подчинены *агапэ.* Далее он говорит о величайшем творении Духовного Присутствия — о самой *агапэ.* В воспетом им гимне *агапэ* (I Послание Коринфянам, глава 13) структура нравственного императива и экстаз Духовного Присутствия всецело едины. Подобным образом в первых трех главах того же Послания указан и путь соединения структуры познания с экстазом Духовного Присутствия. Отношение к божественному основанию бытия посредством божественного Духа не агностично (равно как и не аморально): скорее оно включает в себя познание «глубины» божественного. И все-таки, как показывает Павел в этих главах, это познание не является плодом *theoria,* воспринимающей функции человеческого духа, но ему присущ экстатический характер, свидетельством чему является язык, используемый Павлом и в этих главах, и в главе об *агапэ.* Пользуясь экстатическим языком, Павел указывает на *агапэ* и на *гносис* — формы морали и знания, в которых экстаз и структура едины.

Актуализация идей Павла была и остается для церкви проблемой - из-за конкретных экстатических движений. Церковь должна препятствовать смешению экстаза с хаосом, она должна бороться за структуру. Но, с другой стороны, она должна избегать и той институциональной профанизации Духа, которая имела место в ранней католической церкви вследствие замены *харизмы* требоисполнением. Но, самое главное, должна она избегать и той секулярной профанизации современного протестантизма, которая происходит тогда, когда он подменяет экстаз вероучительной или моральной структурой. Данный Павлом критерий единства структуры и экстаза противостоит обоим видам профанизации. Использование этого критерия означает для церквей и всегдашний долг, и всегдашний риск. Долгом это является потому, что та церковь, которая живет в своих институциональных формах и игнорирует экстатическую сторону Духовного Присутствия, стимулирует появление хаотических или разрушительных форм экстаза и даже несет ответственность за рост секуляризованного противодействия Духовному Присутствию. Но, с другой стороны, та церковь, которая принимает экстатические движения всерьез, рискует за воздействие Духовного Присутствия принять то воздействие, которое психологически детерминировано перевозбуждением.

Эту опасность можно уменьшить, если исследовать отношение экстаза к различным измерениям жизни. Тот экстаз, который был вызван божественным Духом, совершается в измерении духа, как об этом уже говорилось в предыдущей главе, посвященной отношениям божественного Духа и человеческого духа. Тем не менее вследствие многомерного единства жизни все измерения (в той мере, в какой они действенны в человеке) соучаствуют в вызванном Духом экстазе. Это непосредственно относится к измерению самосознания, а опосредованно — к органическому и неорганическому измерениям. Попытка вывести религию (а в особенности — в ее экстатическом качестве) из психологической динамики — это редукционистская профанизация самотрансцендирования. По преимуществу это

относится к тем аспектам, которые расцениваются негативно и, как предполагается, должны быть устранены посредством психотерапии. Религиозные движения эмоционального характера как в нашем, так и в прежних обществах придают такого рода редукционистским попыткам большое значение, и церковный авторитаризм всегда готов поддержать эти нападки с противоположной стороны. Духовные движения испытывают трудности, пытаясь защитить себя от этого альянса церковных и психологических критиков. Вся данная часть настоящей системы представляет собой защиту экстатических проявлений Духовного Присутствия от их церковной критики, и самым мощным оружием этой защиты является весь Новый Завет в целом. Однако законно это оружие может быть использовано только в том случае, если другой участник этого альянса — психологическая критика — также отторгнут или, по крайней мере, помещен в соответствующую перспективу.

Учение о многомерном единстве жизни дает этой защите основание. Психологические и биологические основы всякого экстаза в контексте этого учения принимаются как нечто само собой разумеющееся. Но, поскольку измерение духа потенциально присуще измерению самосознания, динамика психологического «я» может быть носительницей смысла в личностном «я». Это происходит всегда, когда решается математическая задача, пишется стихотворение или исполняется юридическое решение. Это совершается в любом пророчестве, в любом акте мистического созерцания, в любой действенной молитве: измерение духа актуализирует себя в рамках динамики самосознания и в его биологических условиях.

Приводя последние примеры, мы указывали на опыты экстаза, вызванного Духом. Однако здесь необходимо рассмотреть и особый феномен. Экстаз, трансцендируя субъект-объектную структуру, является великой освободительной силой в измерении самосознания. Но эта освободительная сила создает возможность смешивать то, что «меньше» субъект-объектной структуры разума, и то, что «больше» этой структуры. Опьянение, происходит ли оно в биологической или эмоциональной форме, актуальности самосознания не достигает. Оно всегда меньше, чем структура объективации. Опьянение - это попытка вырваться из измерения духа с его бременем личностной центрированности, ответственности и культурной рациональности. И хотя в конечном счете попытка эта никогда не оказывается успешной в силу того, что человек несет в себе измерение духа, она все-таки дает временное освобождение от бремени личностного и социального существования. Однако, входя в привычку, состояние опьянения приводит к разрушительным последствиям, потому что только усиливает ту напряженность, от которой оно, казалось, должно избавлять. Основная отличительная черта опьянения состоит в том, что здесь отсутствуют как духовная созидательность, так и Духовное творчество. Оно возвращает к пустой субъектности, стирающей всю ту содержательность, которая идет от объективного мира. Оно превращает «я» в вакуум.

Экстаз, подобно созидательному энтузиазму культурной динамики как в *theoria,* так и в *praxis,* заключает в себе многообразное богатство объективного мира, трансцендированное внутренней бесконечностью Духовного Присутствия. Тот, кто произносит божественное Слово, осознает социальную ситуацию своего времени столь же тонко, как самый проницательный аналитик общества. Однако ситуацию

эту он видит экстатически — под влиянием Духовного Присутствия, в свете вечности. Тот, кто созерцает, осознает онтологическую структуру универсума, но видит он ее экстатически — под влиянием Духовного Присутствия, в свете основания и цели всего бытия. Тот, кто искренне молится, осознает и свою собственную ситуацию, и ситуацию своего «ближнего», но видит он ее под влиянием Духовного Присутствия и в свете божественного руководства процессами жизни. В этих опытах ни одно из проявлений объективного мира не растворяется в чистой субъектности. Скорее тут все сохраняется и даже приумножается. Но сохраняется оно не в измерении самосознания и не в субъект-объектной схеме. Достигается такое единство субъекта и объекта, в котором независимое существование каждого преодолевается; создается новое единство. Лучшим и самым универсальным примером экстатического опыта является образ молитвы. Любая серьезная и действенная молитва -< а в ней с Богом говорят не как с близким знакомым, как это в обычае у многих молящихся, - это такая беседа с Богом, которая означает, что Бог становится объектом для того, кто молится. Однако Бог никогда не может стать объектом, кроме как при условии, что одновременно он является и субъектом. Мы можем молиться лишь тому Богу, который молится себе через нас. Молитва возможна лишь в той мере, в какой преодолена субъект-объектная структура; следовательно, молитва — это экстатическая возможность. В этом корень как величия молитвы, так и опасности ее постоянной профанизации. Термин «экстатический», который в обыденном своем употреблении имеет множество негативных коннотаций, может, пожалуй, получить для себя и позитивный смысл при условии, что он будет восприниматься как сущностный характер молитвы.

Критерием, по которому можно определить, является ли необыкновенное состояние ума экстазом, порожденным Духовным Присутствием, или же субъективным воодушевлением, считается присутствие творческого начала, которое в первом случае наличествует, а во втором - нет. Пользоваться этим термином, конечно, рискованно, но все-таки только он является тем единственным действительным критерием, к которому может прибегнуть церковь, чтобы «судить о Духе».

в) Проводники Духовного Присутствия.

(1) ***Сакраментальные встречи и таинства.*** -«Согласно теологической традиции, Духовное Присутствие действует через Слово и через таинства. Именно они являются основанием церкви, и именно их совершение делает церковь церковькГ)Перед нами стоит двоякая задача — во-первых, истолковать эту традйЦию в терминах нашего понимания отношения Духа к духу и, во-вторых, вопрос о проводниках Духовного Присутствия расширить настолько, чтобы в него вошли все те личностные и исторические события, в которых действенно Духовное Присутствие. Дуализм Слова и таинства не имел бы такого, как сейчас, значения, если бы он не представлял собой того первостепенного феномена, согласно которому реальность сообщает о себе либо посредством безмолвного присутствия объекта как объекта, либо посредством озвученного самовыражения субъекта субъекту. В обоих случаях это сообщение может быть воспринято существами в измерениях самосознания и духа. Встречаемая реальность может сама воздействовать на субъект опосредованно - то есть да-' вая знать о себе как о центрированной субъектности. Это осуществляется посредством тех звуков, которые в измерении духа становятся словами. Вследствие того, что измерения располагаются в определенной

последовательности, объектные знаки предшествуют субъектным, что в данном контексте означает то, что таинство «старше» Слова.

Термины «слово» и «таинство» обозначают два способа общения в отношении к Духовному Присутствию. Те слова, которыми передается Духовное Присутствие, становятся Словом (с большой буквы) или, в традиционных терминах, Словом Божиим. А те объекты, которые являются проводниками божественного Духа, становятся сакраментальными веществами и элементами акта священнодействия.

Как мы уже говорили, таинство старше слова, хотя слово имплицитно присутствует в совершенно безмолвном сакраментальном материале. Это объясняется тем, что опыт сакраментальной реальности принадлежит измерению духа и, конкретно, его религиозной функции. Следовательно, он не может оставаться без слова даже и тогда, когда он бессловесен. Термин «сакраментальный», в этом широком смысле, должен быть освобожден от других, более узких его коннотаций. Христианские церкви в пылу их полемики о значении и количестве отдельных таинств упустили из виду тот факт, что понятие «сакраментального» включает в себя гораздо большее таинств, чем те семь, пять или два таинства, которые в этом своем качестве могут быть приняты христианской церковью. В более широком смысле «сакраментальным» является все, в чем может быть воспринят опыт Духовного Присутствия, в более узком смысле «сакраментальными» называются те отдельные предметы и акты, в которых Духовное Сообщество воспринимает опыт Духовного Присутствия; а в самом узком смысле «сакраментальное» всего лишь указывает на некоторые «великие» таинства, в совершении которых актуализирует себя Духовное Сообщество. Если игнорировать широкий смысл понятия «сакраментальный», то сакраментальные действия в более узком смысле *(sacramentalia)* лишаются своего религиозного значения (как это произошло в Реформации) и великие таинства становятся несущественными, как это имело место в некоторых протестантских деноминациях. Основой этого процесса является то учение о человеке, которому присущи дуалистические тенденции, могущие быть преодоленными лишь пониманием многомерного единства человека. Если понимать природу человека просто в терминах самосознания, интеллекта и воли, то тогда носителями Духовного Присутствия могут быть только слова - слова вероучительные и моральные. В этом случае неприемлемы как никакие духоносные объекты или акты, так и ничто чувственное, воздействующее на подсознание. Таинства, если их сохранять, становятся устаревшими рудиментами прошлого. Однако сакраментальное мышление исчезает не только потому, что делается акцент на сознательной стороне психологического «я»; причиной тому является еще и магическое искажение сакраментального опыта даже и в христианстве. Реформация представляла собой целенаправленную атаку на римско-католический сакраментализм. Аргументом Реформации было то, что учение об *«opus operatum»*"^ Римской церкви исказило таинства, превратив их в безличные акты магической техники. Если таинство действенно уже в силу своего совершения, то центрированный акт веры для спасающей силы этого таинства не существен. (Лишь сознательное сопротивление смыслу таинства может свести его действие на нет.) В соответствии с суждением Реформации это искажает религию и превращает ее в магию, целью которой является получение объективной благодати от божественной силы. А если так, то важно провести границу между воздействием таинства на сознательное «я» через «я» бессознательное и, с другой стороны, той магической техникой, которая

воздействует на бессознательное без согласия воли. Различие состоит в том, что в первом случае центрированное «я» сознательно соучаствует в опыте сакраментального акта, тогда как во втором случае происходит непосредственное воздействие на бессознательное без соучастия центрированного «я». И хотя магия как технический метод со времени позднего Ренессанса была заменена техническими науками, однако магический элемент в отношении между людьми все еще остается реальностью независимо от того, сколь бы научно это ни объяснялось. Это — элемент большинства человеческих встреч, в том числе и таких, как встреча слушателей речи с проповедником или политическим оратором, подследственных — с адвокатом, зрителя - с актером, друга -с другом, любящего — с любимым. В качестве элемента более крупного целого, детерминированного центрированным «я», он выражает многомерное единство жизни. Но если он осуществляется в качестве отельного, преднамеренного акта помимо личностного центра, то это демоническое искажение. Каждое таинство таит в себе опасность стать демоническим.

Страх перед такого рода демонизацией заставил реформированный протестантизм и представителей многих так называемых сектантских групп решительно, в противоположность лютеранству, ослабить или даже полностью упразднить сакраментальное посредничество Духа. Результатом были или интеллектуализация и морализация Духовного Присутствия, или, как в случае с квакерами, мистический уход в себя. Ныне (после того как в XX в. было заново открыто бессознательное) для христианской теологии стало возможным позитивно переоценить сакраментальное опосредование Духа. Можно сказать даже, что Духовное Присутствие, постигаемое одним лишь сознанием, всего лишь интеллектуально, а не подлинно Духовно-^Это означает, что Духовное Присутствие не воспринять без сакраментального элемента, сколь бы сокрытым он ни был. , На языке религии можно сказать, что Бог овладевает каждой стороной человеческого существа посредством какого угодно проводника. Формула «протестантский принцип и католическая субстанция» определенно относится к таинству как к проводнику Духовного Присутствия. Понятие многомерного единства жизни эту формулу подкрепляет. Католицизм всегда стремился включить в свою систему жизни и мышления все измерения жизни, жертвуя при этом единством, то есть зависимостью жизни во всех измерениях, включая и религиозное, от божественного суда. Сакраментальный материал — это не знак, указывающий на нечто, ему чуждое. Если говорить в терминах теории символизма, то сакраментальный материал - это не знак, а символ. Сакраментальные материалы как символы внутренне соотносятся с тем, что они выражают; каждый из них (вода, огонь, елей, хлеб, вино) обладает теми внутренне присущими ему качествами, которые делают их и адекватными их символической функции, и незаменимыми. Дух «использует» имеющиеся в природе силы бытия для того, чтобы «войти» в человеческий дух. Но и здесь не качество материалов как таковых делает их проводниками Духовного Присутствия, но, скорее, таковыми их делает их качество включенности в сакраментальное единство. А это понимание исключает как католическое учение о пресуществлении, в котором символ превращается в некую вещь для манипуляций, так и реформированное учение о знаковом характере сакраментального символа. Сакраментальный символ — это и не вещь, и не знак Он соучаствует в силе того, что он символизирует, и, следовательно, может быть проводником Духа[12].

Конкретные таинства развиваются в течение долгого времени. Ни одна из частей встречаемой реальности заранее не лишена возможности стать сакраментальным материалом; любая вещь при определенном стечении обстоятельств может обнаружить свое соответствие данному предназначению. Часто магическая традиция преобразуется в традицию религиозную (сакраментальная «трапеза»), но иногда припоминается некое историческое со&ытие, которое и преобразуется в священную легенду (Тайная Вечеря){^бычно сакраментальный символизм связан или с великими моментами индивидуальной жизни — с рождением, зрелостью, браком, близящейся смертью, — или с особыми религиозными событиями — такими,,как вхождение в религиозную группу и получение в ней особой миссии-И, самое главное, сакраментальный символизм сочетается с обрядовыми действиями самой группы. События обоих этих планов зачастую отождествляются.

Ввиду этой ситуации следует задаться вопросом, а не привязано ли Духовное Сообщество к определенным проводникам Духовного Присутствия? Ответ должен объединять в себе как утвердительный, так и отрицательный элементы: в той мере, в которой Духовное Сообщество актуализирует Новое Бытие во Иисусе как во Христе, в нем не может иметь место такой сакраментальный акт, который не подчинялся бы критерию той реальности, на которой основана община. Это исключает все демонизированные сакраментальные акты — такие, как кровавые жертвоприношения. Но к этому следует прибавить и второе ограничение. Те священнодействия, которые опосредуют Дух Нового Бытия во Христе, должны соотноситься с теми историческими и вероучительными символами, в которых были выражены опыты Откровения, ведущие к центральному откровению (такому, например, как Распятие Христа или Вечная Жизнь). Но, в этих пределах Духовное Сообщество вольно усваивать все те символы, которые адекватны и которые обладают символической силой. Спор о количестве таинств оправдан только в том случае, если он является той формой, в которой обсуждаются подлинные теологические проблемы, - такие, например, как Духовные проблемы брака и развода или священства и мирян. В противном случае протестантское сокращение числа таинств с семи до двух теологически не оправдано, а библици-стический аргумент, что они были установлены Иисусом, не выдержит критики. Христос пришел не для того, чтобы установить новые обрядовые законы. Он был концом закона. Определенный отбор великих таинств из большого числа сакраментальных возможностей зависит от традиции, от оценки значимости и от критики злоупотреблений. И все-таки решающим является вопрос о том, обладают ли они силой опосредовать Духовное Присутствие и способны ли они эту силу сохранить. Если, например, значительное число серьезных членов Духовного Сообщества уже не ощущает схваченности определенными священнодействиями, то, сколь бы древними они ни были и сколь бы торжественно они ни совершались, следует задаться вопросом, а не утратило ли это таинство своей сакраментальной силы.

(2). ***Слово и таинство.*** — Анализируя сакраментальный характер объектов или актов, мы обнаружили, что они не бессловесны даже и тогда, когда не сопровождаются словами, поскольку язык — это главное средство выражения человеческого духа. А если так, то слово является другим и, в конечном счете, более значимым посредником. Если человеческие слова становятся проводниками Духовного Присутствия, то их называют «Словом Божиим». Этот термин и его многочисленные значения мы обсуждали в первой части системы

(Часть I, раздел II Г, 13). В связи с учением о Духе следует повторить следующие моменты: во-первых, следует подчеркнуть, что «Слово Божие» — это такой термин, который квалифицирует человеческие слова в качестве проводников Духовного Присутствия. Бог не пользуется каким-то особым языком, а те особые документы, которые написаны по-еврейски, по-арамейски, по-гречески или на каком-либо другом языке, не являются словами Бога как таковыми. Они могут стать Словом Божиим только в том случае, если они станут посредниками Духа и будут обладать силой овладевать человеческим духом. Это как позитивно, так и негативно относится и к библейской, и к любой другой литературе. Библия не содержит слов Бога (или, как сказал Кальвин, божественных «оракулов»), но она могла стать и уникальным образом стала «Словом Божиим». Ее уникальность заключается в том, что она является документом центрального откровения, что относится как к сообщающей, так и к воспринимающей ее стороне. Каждый день, воздействуя на людей как в церкви, так и вне ее. Библия свидетельствует о том, что она является самым значительным во всей западной традиции проводником Духа. Но Библия - это не единственный проводник, и не все и не всегда в Библии им является. Во многих своих частях она всегда остается потенциальным проводником, но актуальным проводником она становится только в той степени, в какой она овладевает духом людей. Ни одно слово не является Словом Божиим до тех пор, пока оно не станет Словом Божиим для кого-то или, говоря языком нашей теперешней терминологии, до тех пор, пока оно не станет тем проводником, посредством которого Дух входит в чей-либо дух.

В силу этого до бесконечности увеличивается количество тех слов, которые могут стать Словом Божиим. Оно включает в себя все религиозные и культурные документы, то есть всю человеческую литературу в целом — и не только ту, которая возвышенна, велика и исполнена достоинства, но даже и ту, которая кажется средней, незначительной и про-фанной - если только она дает такой толчок человеческому сознанию, что это приводит к появлению предельной заботы. Проводником Духа может стать даже и то слово, которое произнесено в обычной беседе подобно тому, как обычный предмет может обрести сакраментальные качества — все зависит от особого сочетания физических и психологических обстоятельств.

И все-таки и на этот раз мы должны установить тот критерий, который предотвратил бы ложное возведение человеческих слов в достоинство Слова Божия. Критерий этот — библейские слова. Они являются предельным пробным камнем для того, что может и что не может ста! ь Словом Божиим для кого бы то ни было. Словом Божиим не может быть то, что противоречит вере и любви, которые суть дела Духа и которые образуют Новое Бытие, каким оно явлено во Иисусе как во Христе.

(3) *Проблема «внутреннего слова».* - Выше мы уже обсуждали соотношение между действием Духовного Присутствия и теми проводниками, которые, сколь бы глубоко они ни воздействовали на человеческий дух, имеют также и внешнюю объективную сторону: это объекты, акты, звуки, буквы. Теперь возникает вопрос о том, существует ли вообще необходимость в таких проводниках и возможна ли внутренняя работа Духа без внешних средств ее передачи. С необыкновенной силой вопрос этот поднимался Духовными движениями всех эпох христианства (а в период Реформации — особенно явно). После того как христианское сознание было

освобождено реформаторами от авторитета церкви, возникло желание освободиться и от новых авторитетов, то есть от буквы Библии и от вероисповедных постулатов ее теологических интерпретаторов. Это была атака (во имя Духа) и на папу Римского, и на новое «папство» - на Библию и на ее ученых опекунов. Если Дух — это «присутствие Божие», то ни одна из форм человеческой жизни и мышления не может быть изолирована от Духа. Бог не привязан ни к одному из своих проявлений. Духовное Присутствие прорывается сквозь установленное Слово и установленное таинство. Вывод, который был сделан Духовным движением, состоял в том, что,',Ддх^не нуждается в подобных опосредованиях. Он-облтает в глубине личности, а когда он говорит, то говорит он посредством «внутреннего слова». Тот, кто его слушает, воспринимает новые и личностные откровения, независимые от данных в откровении церковных традиций, Если рассмотреть эти идеи в свете такого учения о Духе, каким мы его развиваем, то их истинность заключена в их акценте на свободе Духа от всех тех амбивалентных форм, в которых он воспринимается в религии. И здесь я должен признать, что моя система по существу, хотя и опосредованно, сложилась под влиянием Духовных движений — как через их воздействие на западную культуру в целом (включая таких теологов, как Шлейермахер), так и через их критику установленных форм религиозной жизни и мышления. Однако именно в силу этого влияния и возникает необходимость в некоторых критических замечаниях.

Во-первых, термин «внутреннее слово» неудачен. Когда богословы-францисканцы XIII в. настаивали на божественном характере принципов истины в уме человека или когда германские мистики XIV в. настаивали на присутствии Логоса в душе, то тем самым они выражали мотивы Духовных движений прошлого и будущего. Но, несмотря на это, они не отрывали работу Духа в индивидуальном человеке от традиции откровения. Однако термин «внутреннее слово»· может иметь коннотацию этого «отрыва» работы Духа от традиции откровения, что приводит нас к вопросу о том, не является ли «слово» по самому своему определению средством общения между двумя сущими с центрированным самосознанием? Если двух центров не существует, то что тогда значит «внутреннее слово»? Или этим подразумевается, что Бог, или Логос, или Дух - это другое «я»? Об этом, конечно, можно говорить лишь символически — как символичны и притязания пророков на то, что они слышали «голос Яхве» в экстатическом опыте, и притязания многих людей всех времен на то, что и они имели подобные опыты. Даже и «голос совести» (который безмолвен) интерпретировался как речь божественного Духа человеческому духу. И все-таки если «внутреннее слово» имеет этот смысл, то оно не является всецело внутренним, поскольку то, что произошло в том другом конечном «я» (а его наличие - это необходимое условие всякого человеческого языка), было заменено божественным «я». Однако даже и в символическом языке этот вид беседы сомнителен. Конечно, если мы приписываем Богу всеведение, любовь, гнев и милосердие, то говорим мы символами, прилагая к Богу те данные, которые были подчерпнуты из опыта центрированного «я», как мы его переживаем. Однако «я» — это структурное понятие, а не адекватный символический материал. Когда в Новом Завете говорится, что Бог есть Дух, или когда Павел говорит о том, что божественный Дух свидетельствует нашему духу, то при этом имплицитно присутствует та структура «я» и мира, которая необходима нам для религиозного символизма. Но если сделать ее эксплицитной, то это приведет к неверному пониманию. (Ни один из полюсов

базисной полярности и мира не может быть символически применен к Богу.) Если Бог говорит нам, то это не «внутреннее слово». Скорее это Духовное Присутствие, которое охватывает нас «извне». Но это «извне» превыше как внешнего, так и внутреннего; оно им трансцендент-но. Если бы Бог не был также и в человеке - так, чтобы человек мог вопрошать о Боге, — то обращенная к человеку речь Бога не могла бы быть воспринята человеком. Категории «внутреннего» и «внешнего» теряют свой смысл в отношении Бога и человека.

На вопрос о том, говорит ли Бог с человеком без посредника, мы дол-жньГответить отрицательно. ^Посредство слова присутствует всегда, поскольку жизнь человека в измерении духа детерминирована словом независимо оттого, произносится оно или нетГМыслящий разум мыслит в словах. Он говорит в молчании, но говорит он не с собой и не для того, чтобы сообщить что-то самому себе. Человек помнит все, что было сказано ему с самого начала его жизни, придавая этому вид осмысленного целогб~]Именно поэтому речи и писания всех пророков, мистиков и всех тех, кто претендует на то, что был вдохновлен Богом, изложены на языке той традиции, из которой они вышли, хотя они и устремлены в направлении к предельному. Когда Бог говорил с пророками, он не дал им ни новых слов, ни новых фактов, но осветил известные им факты светом предельного смысла и научил их говорить о своей ситуации на том языке, который они знали. Когда энтузиасты эпохи Реформации выражали то «внутреннее слово», которое они восприняли на своем языке, то это было слово Библии, слово традиции и слово реформаторов, хотя и освещенное их собственным опытом Духовного Присутствия. Этот свет и позволил им вглядеться как в социальную ситуацию низших классов их общества, так и—в дальнейшем — осознать ту свободу Духа, которая проявляется в жизни личности вопреки церковной и библейской гетерономии, - проявляется так же, как и в самих реформаторах. Пророческий характер вышеупомянутого осмысления предопределил многие христианские социальные движения прошлых столетий вплоть до общественного проповедничества и религиозно-социалистических движений нашего времени. Другие осмысления стали источниками таких мистических направлений, как направление квакеров и тех философий религии, решающим принципом которых является религиозный «опыт».

Этот анализ показывает, что понятие «внутреннего слова» способно ввести в заблуждение. Внутреннее слово является тем фокусом, в котором слова из традиций и опытов прошлого заново собираются так, что это придает им современное звучание. Это перефокусирование происходит под воздействием Духовного Присутствия. И посредство слова не исключено.

Однако оппозиция реформаторов Духовным движениям их времени имела еще и иной мотив. Реформаторы (соответственно всей церковной традиции) опасались того, что предельный критерий всех опытов откровения — Новое Бытие во Иисусе как во Христе - будет принесен в жертву непосредственности Духа. А потому они и привязали Дух к Слову, к библейской Вести о Христе. Это, конечно, теологически обоснованно, поскольку теология основана на откровении во Иисусе Христе как на центральном откровении. Однако это стало необоснованным в тот момент, когда откровение во Христе было отождествлено с тем юридическим учением об оправдании «через» веру, в котором воздействие Духовного Присутствия было заменено интеллектуальным признанием учения о прощении только благодатью.

Конечно, сам по себе принцип «только Слова» этого не предполагал, но он к этому привел. Функция Духа описывалась амбивалентно — как свидетельство Духа или об истине библейской Вести, или об истине библейских слов. Первое из приведенных пониманий этого учения адекватно его подлинному смыслу, поскольку Духовное Присутствие возводит человеческий дух к трансцендентному единству неамбивалентной жизни и дает непосредственную уверенность в воссоединении с Богом. Второе из приведенных пониманий этого учения сводит всю работу Духа к одному лишь акту создания убежденности в буквальной истинности библейских слов, хотя на самом деле эта функция противоречит природе Духа и, следовательно, равнозначна подчинению себя, ради безопасности, авторитету. В данном случае игнорируется и непрерывность Духовного Присутствия и то воздействие, которое оно оказывает на личность и сообщество в их борьбе с амбивалентностями жизни. Но и здесь Духовные движения вновь указывали на ту библейскую характеристику, которая была присуща раннему Лютеру и которая была утрачена в его победе над Духом, одержанной во время ортодоксального развития Реформации. В последующих битвах Духовные движения утратили нечто такое, что оправдывало сопротивление ортодоксии. Они сосредоточились на своих внутренних душевных движениях под действием Духа вместо того, чтобы, как Лютер, посмотреть за свои собственные пределы и приблизиться к божественному приятию того, что актуально неприемлемо. Они ложно истолковывали обращенное к ним Слово, увидев в нем те слова благочестия, которые они обращают друг к другу. Однако это соображение уже выходит за рамки проблемы проводников Духовного Присутствия.

2. Содержание проявления божественного Духа в человеческом духе:

вера и любовь

а) Трансцендентное единство и соучастие в нем. — Все амбивалентности жизни коренятся в разделении и взаимодействии эссенциальных и экзистенциальных элементов бытия. А если так, то созидание неамбивалентной жизни влечет за собой воссоединение этих элементов в тех жизненных процессах, где актуальное бытие является истинным выражением потенциального бытия, хотя выражением и не непосредственным, как в состоянии «спящей невинности». Нет, воссоединение это осуществляется лишь после того, как произошло отчуждение, состоялся спор и было принято решение. Через воссоединение эссенциального и экзистенциального бытия амбивалентная жизнь возвышается над собой до той трансценденции, которой ей не удалось бы достичь своими собственными силами. Это единение и является ответом на вопрос, имплицитно содержащийся в процессах жизни и в функции духа. Это – тот прямой ответ на процесс самотрансцендирования, который сам по себе остается вопросом.

«Трансцендентное единство» представляет собой ответ на тот общий вопрос, который имплицитно содержится во всех амбивалентностях жизни. Оно проявляется в человеческом духе в виде того экстатического движения, которое с одной точки зрения называется «верой», а с другой — «любовью». Оба этих состояния выявляют то трансцендентное единство, которое создается в человеческом духе Духовным Присутствием. Трансцендентное единство является качеством неамбивалентной жизни - тем качеством, с которым мы еще будем иметь дело, когда приступим к обсуждению Царства Божия и Вечной Жизни.

Два угла зрения, которыми детерминируются два термина, могут быть разграничены следующим образом! вера— это состояние *схваченности* трансцендентным единством неамбйвалентной жизни; вера воплощает в себе любовь как *включенность* в это трансцендентное единство. Из этого со всей очевидностью следует, что вера логически предшествует любви, хотя актуально одно не может присутствовать без другого. Вера без любви - это продолжение отчуждения, это амбивалентный акт религиозного самотрансцендирования. Любовь без веры — это амбивалентное воссоединение разделенного в отсутствии критерия и силы трансцендентного единства. Ни та, ни другая не являются творениями Духовного Присутствия, являясь результатами религиозных искажений изначального Духовного созидания. Эти положения предполагают всестороннее обсуждение веры и любви ради их понимания. Но это обсуждение заняло бы собой целый том. (Я и сам писал и о вере, и о любви, посвятив каждой из них небольшую книжку'.) Однако сейчас это не является нашей задачей, которая состоит в том, чтобы определить место этих двух понятий в теологической системе: именно так мы сможем показать их отношение к другим теологическим понятиям и религиозным символам. Центральность веры и любви в христианской жизни и теологической мысли со времени Нового Завета признавалась всегда, но, как это явствует из состояния современных дискуссий, они не всегда интерпретировались пропорционально или адекватно.

б) Духовное Присутствие, явленное как вера. - В языке религии существует совсем немного слов, которые так нуждались бы в семантическом очищении, как слово «вера». Веру постоянно смешивали с доверием чему-то такому, что или неочевидно, или по сути своей невероятно, или нелепо, или бессмысленно. Освободить подлинный смысл веры от этих искаженных коннотаций крайне трудно. Одна из причин этого состоит в том, что христианские церкви зачастую проповедовали Весть о Новом Бытии во Христе как «абсурд», который необходимо принять в силу библейского или церковного авторитета независимо от того, поддаются ли положения Вести пониманию или нет. Другой причиной является готовность множества критиков религии сконцентрировать свои силы на сокрушении того искаженного образа веры, который представляет собой слишком легкий объект для нападок.

Веру следует определить как формально, так и материально, формальное определение остается действительным для всякой разновидности веры во всех религиях и культурах. Вера, определяемая формально или вообще, является состоянием схваченности тем, к чему устремлено саметрансцен-дирование, - то есть предельным в бытии и в смысле. Формулируя кратко, можно сказать, что вера — это состояние схваченности предельной заботой. Термин «предельная забота» («ultimate concern») соединяет в себе субъективный и объективный смыслы: человек озабочен тем, что кажется ему достойным заботы. Если брать этот формальный смысл веры как предельной заботы, то можно сказать, что вера есть у каждого. Никому не избежать сущностного отношения обусловленного духа к тому безусловному, в направлении чего он трансцендирует себя в единстве со всей жизнью. Сколь бы ничтожным ни было конкретное содержание предельной заботы, никто не может полностью заглушить этого рода заботу. Это формальное понимание веры фундаментально и универсально. Им опровергается то представление, согласно которому мировая история — это поле битвы веры и не-веры (un-faith): этот

неологизм мы образовали для того, чтобы избежать вводящего в заблуждение слова «неверие» («unbelief»). Не существует не-веры в смысле какого-то антитезиса вере, хотя на протяжении всей истории (и, самое главное, на протяжении истории религии) существовали такие веры, содержание которых было ничтожно. Эти веры облекали нечто предварительное, конечное и обусловленное в достоинство предельного, бесконечного и безусловного. На протяжении всей истории продолжалась непрерывная борьба между той верой, которая устремлена к предельной реальности, и той верой, которая устремлена к предварительным реальностям, притязающим на предельность.

Это подводит нас к тому материальному понятию веры, которое было сформулировано выше. Вера - это состояние схваченности Духовным Присутствием и открытости трансцендентному единству неамбивалентной жизни. В отношении к христологическим суждениям следует сказать, что вера — это схваченность Новым Бытием, каким оно явлено во Иисусе как во Христе. В этом определении веры формальное и универсальное понимание веры становится материальным и частным; понимание это — христианское. И все-таки христианство притязает на то, что это частное определение веры выражает то совершенство, к которому стремятся все формы веры. Вера — это состояние той открытости трансцендентному единству неамбивалентной жизни, которое создается Духовным Присутствием. Такое определение веры обладает универсальной действительностью, несмотря на его частное, христианское основание.

Однако это описание мало похоже на те традиционные определения, в которых с актом веры отождествляются интеллект, воля или чувство. Несмотря на психологическую грубость этих разграничений, они продолжали иметь решающее значение как для научного, так и для расхожего понятия о вере. Поэтому необходимо сказать несколько слов об отношении веры к функциям разума.

Вера как вмешательство Духовного Присутствия в конфликты и амбивалентности человеческой жизни в измерении духа не является актом когнитивного утверждения в субъект-объектной структуре реальности, и поэтому она не подлежит верификации посредством эксперимента или направленного опыта. Не является вера и восприятием фактов или оценок, данных авторитетом, даже если это и божественный авторитет, поскольку тогда возникает вопрос: «На основе какого именно авторитета я могу называть тот или иной авторитет божественным?». Такое положение, как «сущее, называемое Богом, существует», является не утверждением веры, но когнитивным суждением, не имеющим достаточной очевидности. В равной степени абсурдно как принимать, так и отвергать такого рода постулаты. Это относится ко всем попыткам наделить божественным авторитетом положения о фактах в истории, сознании и природе. Такого рода суждения не имеют характера веры и не могут делаться во имя веры. Нет ничего более недостойного, чем заставлять веру исполнять долг отсутствующей достоверности.

Осознание этого привело к установлению более тесной связи между верой и нравственным решением. Делается попытка преодолеть недостатки когнитивно-интеллектуалистского понимания веры посредством морально-волюнтаристского понимания. При таком восприятии «вера» расценивается как результат или «воли верить», или акта повиновения. Но при этом напрашивается вопрос — воли верить во что? А если повиноваться, то кому? Если вопросы эти принять всерьез, то

когнитивная интерпретация веры будет восстановлена. Веру нельзя определить как «волю верить вообще» и как «повиновение порядку вообще». Но как только начинается поиск содержания воли верить или повиновения порядку, недостатки когнитивной интерпретации веры появляются вновь. Если, например, кого-то призывают принять Слово Божие из повиновения и если это приятие называют «повиновением веры», то это значит, что его призывают сделать нечто такое, что может сделать только тот, кто уже верует и услышанное им слово признает Словом Божиим. «Повиновение веры» предполагает веру, но ее не создает.

Однако наиболее расхожим является отождествление веры с чувством. Более того: это расхожее мнение с готовностью принимается и теми учеными и философами, которые, хотя и отвергая притязания религии на истину, тем не менее не могут не признать ее огромной психологической и социальной силы. Источником этой силы они считают хотя неопределенную, но зато неоспоримую сферу «океанического» или иного чувства и восстают против нее только тогда, когда вера пытается выйти за свои пределы и обосноваться на твердом фундаменте знания и действия. Не подлежит, конечно, сомнению то, что вера целостной личности включает в себя эмоциональные элементы, но исключительно из них она не состоит. Она вовлекает в себя каждый элемент *theoria* и *praxis,* вовлекая их в собственную открытость Духовному Присутствию. Однако помимо этих элементов она включает в себя еще и элементы жизненных процессов во всех измерениях. Классическая теология справедливо учила, что в вере есть «согласие», то есть когнитивное приятие истины. Верой принимаются не истинные положения об объектах во времени и пространстве, но истина о нашем отношении и к тому, что нас заботит предельно, и о выражающих эту заботу символах. (Всесторонне это утверждение было рассмотрено в первой части системы под названием «Разум и Откровение».)

Но в вере присутствует еще и повиновение: в этом между собой согласны Павел и Августин, Фома и Кальвин. Однако «повиновение веры» — это не гетерономное подчинение божественно-человеческому авторитету. Это — акт нашей открытости тому Духовному Присутствию, которое нами овладевает и которое делает нас открытыми. Это то повиновение, которое достигается через соучастие, а не через подчинение (то же самое происходит и в отношениях любви).

И наконец, состояние схваченности Духовным Присутствием включает в себя и эмоциональный элемент. Это не некое совершенно неопределенное чувство по отношению к чему-то высшему. Это колебание между тревогой в связи со своей конечностью и отчуждением и, с другой стороны, тем экстатическим мужеством, которое преодолевает эту тревогу тем, что оно ее в себя вбирает в силу трансцендентного единства неамбивалентной жизни.

Из вышеприведенного рассуждения о вере и функциях разума следует, во-первых, то, что вера не может быть ни отождествлена с какой-либо из функций разума, ни выведена из них. Вера не может быть создана ни процедурами интеллекта, ни усилием воли, ни эмоциональным переживанием. Но, с другой стороны, вера включает все это в себя, объединяя и подчиняя это преображающей силе Духовного Присутствия. Это подразумевает и подтверждает ту фундаментальную теологическую истину, что в отношении к Богу все совершается Богом. Человеческий дух не может достичь предельного (то есть того, в направлении чего он себя трансцен-дирует) посредством какой-либо из своих функций. Однако предельное

может овладеть всеми этими функциями и возвысить их над собой через созидание веры.

Вера, хотя она и создается Духовным Присутствием, возникает в структуре, в функциях и в динамике человеческого духа. Она, конечно, не исходит *от* человека, но зато она осуществляет себя *в* человеке. Следовательно, в интересах радикального трансцендирования божественной деятельности было бы ошибочно отрицать, что человек осознает свою схваченность божественным Духом (или, как было сказано, «Я верю только в то, что я верю»). Человек осознает, что Духовное Присутствие в нем действенно. Однако это не предостерегает нас от самоуверенности относительно пребывания в вере.

Вера, если рассматривать ее как материальное понятие, включает в себя три элемента: во-первых, элемент открытости посредством Духовного Присутствия, во-вторых, элемент приятия его несмотря на непреодолимый разрыв между божественным Духом и человеческим духом; и, в-третьих, элемент ожидания конечного соучастия в трансцендентном единстве неамбивалентной жизни. Эти элементы заключены один в другом; они не следуют один за другим, но присутствуют везде, где бы ни проявляла себя вера. Первый элемент - это вера в ее рецептивном характере, ее чистая пассивность в отношении к божественному Духу. Второй элемент — это вера в ее парадоксальном характере, ее мужественное пребывание в Духовном Присутствии. Третий элемент характеризует веру как ожидание и надежду на исполняющую созидательность божественного Духа. Три этих элемента выражают как человеческую ситуацию, так и ситуацию жизни вообще в отношении к предельному в бытии и смысле. Они отражают такие свойства Нового Бытия (в том виде, как они даны в христологическом разделе Части Ш, разд. II), как «возрождение», «оправдание» и «освящение». Эти три элемента еще встретятся нам в соответствующих описаниях того, как Духовное Присутствие преодолевает амбивалентности жизни.

Вера актуальна во всяком процессе жизни - и в религии, и в иных функциях духа, и в предшествующих сферах жизни - в той мере, в какой эти процессы обусловливают актуализацию духа. Однако здесь было бы уместным исследовать лишь сущностную природу и фундаментальную структуру веры. Актуальная функция веры — функция преодоления ам-б и валентностей жизни силой ее Духовного источника — будет рассмотрена нами в последнем разделе этой части системы (Часть IV). Стоит отметить, что такое рассмотрение веры как разновидности независимой реальности подтверждено Библией точно так же, как и видение греха как своего рода мифической силы, правящей миром, тоже соответствует библейскому мышлению (а мышлению Павла— в особенности). Субъективная актуализация греха и веры и возникающие отсюда проблемы вторичны по отношению к объективности двух сил, хотя в реальности объективная и субъективная стороны неразделимы.

в) Духовное Присутствие, явленное как любовь. — Если вера — это состояние схваченности Духовным Присутствием, то любовь — это состояние включенности посредством Духовного Присутствия в трансцендентное единство неамбивалентной жизни. Подобное определение требует как семантического, так и онтологического объяснения. Говоря семантически, любовь, как и вера, должна быть очищена от многих искажающих конно-таций. В первую очередь любовь определяют как эмоцию. Позже мы будем говорить о подлинном эмоциональном элементе в любви.

Здесь же нам нужно лишь постулировать, что любовь актуальна во всех функциях сознания и что она коренится в сердцевине самой жизн^. Любовь — это стремление к воссоединению разделенного;· это онтологически (а поэтому и универсально) истинно. Она действенна во всех трех жизненных процессах;

она объединяет в центре, она творит новое и она устремлена помимо всего данного к его основанию и цели. Она является «кровью» жизни и потому обладает множеством таких форм, в которых воссоединены разрозненные элементы жизни. Мы указали как на амбивалентности в некоторых из этих форм, так и на дезинтегрирующие силы в процессах интеграции. Однако, обсуждая встречу «лицом к лицу» и внутренне присущий ей нравственный императив, мы также задавались вопросом о неамбивалентном воссоединении — вопросом о любви как о соучастии в другом через соучастие в трансцендентном единстве неамбивалентной жизни. Ответ на этот вопрос содержится в *агапэ* как в творении Духовного Присутствия. *Агапэ* — это неамбивалентная любовь, которая поэтому невозможна для самого по себе человеческого духа. Как и вера, она является экстатическим соучастием конечного духа в трансцендентном единстве неамбивалентной жизни. Тот, кто пребывает в состоянии *агапэ,* в это единство вовлечен.

Данное описание делает возможным разрешение католико-протестан-тского спора об отношении веры и любви. Мы уже указывали на то, что вера логически предшествует любви, поскольку вера является, так сказать, человеческой реакцией на проникновение Духовного Присутствия в человеческий дух; вера — это экстатическое приятие божественного Духа, разрушающего тенденцию конечного сознания пребывать в своей собственной самодостаточности. Эта точка зрения служит подтверждением положения Лютера о том, что вера — это восприятие и ничто иное кроме восприятия. В то же время с равной силой утверждается и католико-августиниианский акцент на любви, что происходит благодаря проникновению в сущностную нераздельность любви и веры в соучастии в трансцендентном единстве неамбивалентной жизни. С этой точки зрения любовь — это нечто большее, чем следствие веры, хотя она и является необходимым следствием; это — одна из сторон того экстатического состояния бытия, другой стороной которого является вера. Искажение этого отношения происходит только в том случае, если акты любви понимаются в качестве того, что обусловливает тот акт, посредством которого Духовное Присутствие овладевает человеком. Протестантский принцип, согласно которому в отношении к Богу все делается Богом, остается средством борьбы с подобным искажением.

Здесь может быть дан ответ и на другой вопрос — на вопрос о том, почему такое представление фундаментального творения божественного Духа не присоединяет надежду к вере и любви вместо того, чтобы считать ее третьим элементом веры, то есть предваряющей направленностью веры[13]'. Ответить на этот вопрос можно так, что если рассмотреть надежду систематически (а не только гомилетически, как в формуле Павла) в качестве третьего творения Духа'[4]*, то в человеке она займет такое же положение, что и вера. Это был бы независимый акт предварительного ожидания, отношение которого к вере было бы амбивалентным. Тогда она была бы сведена к позиции «верования» (belief) — к той позиции, которая представляет собой резкий контраст смыслу «веры» (faith). Надежда является либо элементом веры, либо пред-Духовным «делом» человеческого сознания. Конечно, такое отношение

укрепляет представление о сущностном единстве веры и любви. Кроме того, любовь становится пред-Духовным «делом» человеческого духа в том случае, если мы отрицаем сущностную нераздельность веры и любви.

Любовь — это не эмоция, хотя она и подразумевает наличие сильных эмоциональных элементов, как это присуще и иным функциям человеческого сознания^Именно поэтому было бы оправданным начать обсуждение любви и ментальных функций с вопроса об отношении любви к эмоции (подобно тому как обсуждение веры и ментальных функций мы начали с вопроса об отношении веры и интеллекта). Эмоциональный элемент в любви, как и всегда в эмоции, является соучастием центрированной целостности существа в процессе воссоединения - или в его предвосхищении, или в его осуществлении. Было бы неправильным говорить о том, что движущей силой в любви является предварительное осуществление. Сила, движущая к воссоединению, существует также и в тех измерениях, где осознание (а потому и то, что предваряет) отсутствует. Но даже и там, где имеется полное осознание, - движение к воссоединению возникает не по причине предвосхищения ожидаемого удовольствия (как это происходило бы на основе отвергнутого нами принципа «боль-удовольствие»). Нет, стремление к воссоединению принадлежит сущностной структуре жизни и, следовательно, опытно воспринимается как удовольствие, радость или блаженство, соответственно различным измерениям жизни. Подобно экстатическому соучастию в трансцендентном единстве неамбивалентной жизни, *агапэ* опытно воспринимается как блаженство *(makaria* или *beatitude* в смысле блаженства). А если так, то *агапэ* может быть символически применена и к божественной жизни, и к ее тринитарному движению, благодаря чему символ божественного блаженства обретает конкретность. Эмоциональный элемент нельзя отделить от любви; любовь без ее эмоционального качества — это всего лишь «добрая воля» в направлении кого-то или чего-то, но не любовь. Это справедливо и в отношении той любви человека к Богу, которая не может быть приравнена к послушанию, как этому учат некоторые антимистические теологи.

Однако любовь соотносится не только с эмоцией; любовь — это еще и движение одного сущего во всей его полноте навстречу другому сущему -движение, направленное на преодоление экзистенциального отчуждения. Любовь как таковая включает в себя волевой элемент в измерении самосознания, то есть волю к соединению., Такая воля является сущностной во всяком отношении любви, поскольку без нее не пробить стену разделения. Один лишь эмоциональный элемент не имеет достаточной силы в том случае, если желание и осуществление не совпадают. Поскольку в условиях существования всегда именно так и происходит, то обе стороны любовного отношения оказывают сопротивление. Именно к этому волевому элементу в любви прежде всего и относится великая заповедь. Любовь без воли к любви, любовь, которая держится лишь на силе эмоции, никогда не может проникнуть в другую личность.

Отношение между любовью и интеллектуальной функцией сознания наиболее полно было изучено в греческой и эллинистически-христианской мысли вопреки ее мистической основе. Учение Платона об *эросе* указывает на ту функцию любви, посредством которой познающий осознает свою собственную пустоту, существующую вопреки обилию познанного им. У Аристотеля *эрос* всего движет универсум к чистой форме. В эллинистически-христианском языке слово *gnosis*

означает познание, отношения полов и мистическое единство. Немецкое слово *erkennen,* которое означает «знать», также используется для обозначения полового единения. Любовь включает познание любимого, однако это не то познание, которое возникает в результате анализа и вычислений. Это скорее соучаствующее познание, которое в самом акте любовного познания изменяет как познающего, так и познаваемого. Любовь, как и вера - это состояние всей личности в целом; все функции человеческого сознания живы в каждом акте любви.

Если слово «вера» имеет преимущественно религиозный смысл, то слово «любовь» столь двусмысленно, что во многих случаях его необходимо заменять новозаветным словом *агапэ,* обозначающим любовь как творение Духовного Присутствия. Однако это не всегда выполнимо, а в гомилетическом и литургическом контекстах — особенно. Помимо этого ограничения существует еще и систематическая проблема, вызванная двусмысленным употреблением слова «любовь» в английском и других современных языках. Несмотря на то, что существуют многие разновидности любви, которые в греческом обозначаются *какрНША* (дружба), *eros* (стремление к ценности) и *epithymia* (желание) в добавление к *agape,* которая является творением Духа во всех этих качествах любви, существует и нечто тождественное, что оправдывает перевод их всех словом «любовь». Это тождественное в них — «побуждение к воссоединению разделенного», являющееся внутренней динамикой жизни[15]. Любовь в этом смысле едина и неделима. Предпринималась попытка полностью противопоставить друг другу *агапэ* и *эрос* (включающий три другие разновидности любви). Однако в результате *агапэ* была сведена к моральному концепту - не только в отношении к Богу, но и в отношении к человеку, ~ тогда как *эрос* (который в данной терминологии включает *филию* и *эпи-тимию,* или *либидо)* подвергся профанизации: им стала обозначаться чисто половая направленность, и он был лишен возможности соучаствовать в неамбивалентной жизни. И все-таки за противопоставленностью агапэ всем другим разновидностям любви стоит одна важная истина: агапэ -это экстатическое проявление Духовного Присутствия. Она возможна лишь в единстве с верой и является состоянием вовлеченности в трансцендентное единство неамбивалентной жизни. Именно поэтому она независима от иных качеств любви и способна объединяться с ними, судить их и преображать их. Любовь как *агапэ* является творением Духовного Присутствия, преодолевающим амбивалентности всех иных разновидностей любви.

Агапэ обладает этой силой потому, что, подобно вере, она обладает базисной структурой Нового Бытия - воспринимающим, парадоксальным и предваряющим характером. В случае *агапэ* первое качество очевидно, поскольку имеется приятие объекта любви без ограничений; второе качество раскрывается в сохранении в *агапэ* этого приятия вопреки отчужденному, профанизированному и демонизированному состоянию ее объектов, а третье качество обнаруживается в том, что *агапэ* ожидает восстановления святости, величия и достоинства объекта любви в силу его приятия ею. *Агапэ* принимает свой объект в трансцендентное единство неамбивалентной жизни.

Все это сказано об *агапэ* как о Духовной силе, которая предшествует любой личностной или социальной актуализации. В этом она равна греху и вере как тем силам, которые контролируют жизнь. Однако существует и различие между *агапэ* и, с другой стороны, грехом и верой (что делает *агапэ* большим, чем вера, как об этом

говорит Павел). *Агапэ* характеризует саму по себе божественную жизнь — символически и сущностно. Вера характеризует Новое Бытие во времени и пространстве, но она не характеризует божественную жизнь, тогда как грех характеризует только отчужденное бытие. *Агапэ* является прежде всего любовью Бога как к творению, так и - через творение — к себе. Три характеристики *агапэ* прежде всего должны быть применены к *агапэ* Бога к его творениям и только затем — к *агапэ*творения к творению.

Однако остается понять еще одно отношение, то есть любовь творения к Богу. Новый Завет пользуется словом *агапэ* и для обозначения этого отношения тоже, игнорируя три элемента в *агапэ* Бога к творениям и творений - друг к другу. Ни один из этих элементов не присутствует в любви человека к Богу. И все-таки любовь как порыв к воссоединению разделенного выражает любовь человека к Богу наиболее экспрессивно. Она объединяет все разновидности любви и является еще чем-то помимо всех их. Лучше всего можно было бы охарактеризовать ее, сказав, что в отношении к Богу различие между верой и любовью исчезает. Схваченность Богом в вере и причастность ему в любви — это одно и то же состояние сотворенной жизни. Это — соучастие в трансцендентном единстве неамбивалентной жизни.

Б. Проявление Духовного Присутствия в историческом человечестве

1. Дух и Новое Бытие: амбивалентность и фрагмент

Духовное Присутствие, которое верой и любовью возвышает человека к трансцендентному единству неамбивалентной жизни, созидает Новое Бытие и над той пропастью, которая разделяет сущность и существование и, следовательно, над амбивалентностями жизни. В предыдущей главе мы описывали проявление божественного Духа в человеческом духе. Теперь же мы должны определить то место в историческом человечестве, где проявляет себя Новое Бытие как творение Духовного Присутствия. Этого, конечно, не сделать, не сославшись на то историческое измерение жизни, рассмотрению которого мы предполагаем посвятить последнюю часть системы — «История и Царство Божие». Однако мы часто ссылались на историю во всех частях теологической системы. Такие понятия, как откровение, промысел и Новое Бытие во Иисусе как во Христе возможны лишь в историческом контексте. Однако одно дело видеть теологические проблемы в их исторических импликациях, и другое дело - ставить теологическую проблему истории как таковой. Если последнее мы предполагаем сделать в последней части данной системы, то первым мы должны заняться именно здесь, как это и делалось во многих предыдущих

пунктах обсуждения.

Проникновение божественного Духа в человеческий дух совершается не в изолированных индивидах, но в социальных группах, поскольку все функции человеческого духа — нравственная самоинтеграция, культурное самосозидание и религиозное самотрансцендирование — обусловлены социальным контекстом встречи «я-ты». Поэтому необходимо показать действие божественного Духа в тех пунктах истории, которые имеют решающее значение для его самопроявления в человечестве.

Духовное Присутствие проявляется во всякой истории, однако история как таковая не является проявлением Духовного Присутствия. Как в духе индивида, так и в

исторической группе имеются такие особые признаки, которые обнаруживают Духовное Присутствие. Во-первых, это действенное присутствие в *theoria* и *praxis* таких символов, посредством которых социальная группа выражает свою открытость воздействию Духа, и, во-вторых, это появление таких личностей и движений, которые борются против трагически неизбежной профанизации и демонизации этих символов. Два этих признака Духовного Присутствия можно обнаружить как в религиозных, так и в квазирелигиозных группах, и в известном смысле они являются единым феноменом. Так происходит потому, что успешная борьба за очищение символов преображает их и созидает преображенную социальную группу.

Наиболее известным примером этой динамики является борьба -

пророков Израиля и Иудеи против профанизации и демонизации бесплодной религии Яхве и радикальное преображение социальной группы под воздействием Духовного Присутствия, сообщенного пророками. Подобные процессы (а в особенности - радикальные движения очищения с их воздействием на социальную группу) происходили в истории человечества повсеместно. Признаки Духовного Присутствия имеются во всяком месте и во всякое время. Божественный Дух или Бог, явленный духу человека, врывается во всякую историю в виде тех опытов откровения, которые обладают и спасающим, и преобразующим характером. Мы уже указывали на этот факт, когда обсуждали универсальное откровение и идею священного. Теперь мы соотносим его с учением о божественном Духе и его проявлениях. Теперь мы можем утверждать, что человечество никогда не остается предоставленным самому себе. Духовное Присутствие воздействует на него ежесекундно и вторгается в него в некие великие моменты, которые являются историческими *kairoi.*

Поскольку Бог никогда не оставляет человечество, постольку человечество всегда находится под воздействием Духовного Присутствия, Новое Бытие в истории присутствует всегда. Всегда имеет место соучастие в трансцендентном единстве неамбивалентной жизни. Однако соучастие это фрагментарно. Этому понятию мы должны уделить некоторое внимание: оно совершенно отлично от понятия амбивалентности. Когда мы говорим «Духовное Присутствие», «Новое Бытие» или *агапэ,* мы указываем на нечто неамбивалентное. Это нечто может быть вовлечено в амбивалентные актуализации жизни, а особенно — жизни в измерении духа. Но само по себе оно неамбивалентно. И тем не менее оно фрагментарно в своем проявлении

во времени и пространстве. Осуществленное трансцендентное единство — это понятие эсхатологическое. Фрагмент — это нечто предварительное (именно так Павел говорит о фрагментарном и предварительном обладании божественным Духом, истиной, видением Бога и т. д.)[16]. Новое Бытие присутствует фрагментарно и предварительно, однако в той мере, в какой оно присутствует, оно неамбивалентно. Фрагмент разбитой статуи божества неамбивалентно указывает на ту божественную силу, которую он представляет. Фрагмент действенной молитвы возносит к трансцендентному единству неамбивалентной жизни.'Фрагментарный характер приятия Духа группой делает эту группу - в момент приятия - сообществом святых. Фрагментарный опыт веры и фрагментарная актуализация любви созидают соучастие индивида в трансцендентном единстве неамбивалентной жизни. Это различие между амбивалентным и фрагментарным дает нам возможность полностью утверждать проявления Духовного Присутствия и полностью ему доверяться, продолжая осознавать тот факт, что в самих актах утверждения и доверия амбивалентность жизни возникает снова. Осознание этой ситуации является решающим критерием религиозной зрелости. Качеством Нового Бытия является то, что свою собственную актуализацию во времени и пространстве оно поверяет теми же критериями, которыми оно судит амбивалентности жизни вообще. И уже этим Новое Бытие преодолевает (хотя и фрагментарно) амбивалентности жизни во времени и пространстве.

2. Духовное Присутствие и предвосхищение Нового Бытия в религиях

Таким названием можно было бы озаглавить целостную историю религии, поскольку в нем содержится ключ, с помощью которого можно обнаружить смысл в по-видимому хаотической религиозной жизни человечества. Существует также много таких квазирелигиозных феноменов, в которых можно увидеть проявления Духовного Присутствия. Однако такого рода проект выходит за границы теологической системы. Можно обсудить только некоторые типические проявления Духа, но даже и они подвержены тому серьезному ограничению, согласно которому экзистенциальное познание предполагает соучастие. Многое можно узнать о чужих религиях и культурах посредством беспристрастного наблюдения, а еще больше - посредством сочувственного понимания. Однако ни один из этих путей не приведет к центральному опыту азиатской религии того человека, который вырос в христианско-гуманистической цивилизации Запада. Серьезные встречи между представителями двух миров доказывают это. Имея в виду популярное ныне поверхностное восприятие идей, например буддизма, стоило бы внять тому предостережению, которое дал один великий интерпретатор китайского мировоззрения, сказавший, что лишь после тридцати лет жизни среди китайцев он только начал едва понимать их Духовную жизнь. Единственно аутентичный путь к постижению пролегает через актуальное соучастие. Подобные приводимым здесь типологические соображения оправданы только тождеством измерения духа в каждом обладающем речью существе, с которым именно поэтому возможно общение и необходима встреча «лицом к лицу». Именно это общее и является источником сходств в измерении духа, что и делает возможным некое экзистенциальное соучастие. Каждая великая религия в своей совокупной структуре обладает такими элементами, которые в одной религии являются подчиненными, но зато у другой они доминируют. Христианский теолог может понять восточный мистицизм лишь в той мере, в какой он опытно познал мистический элемент в

христианстве. Однако поскольку доминирование или, наоборот, подчинение одного из элементов изменяет структуру в целом, то даже и этот ограниченный способ понимания через соучастие может оказаться неверным. Об этом следует помнить, читая нижеследующие положения.

Представляется, что изначальная религия *mana* придает важнейшее значение Духовному Присутствию в «глубине» всего того, что есть. Эта божественная сила во всех вещах невидима и таинственна. Приблизиться к ней можно лишь посредством определенных обрядов, а известна она лишь определенной группе людей, то есть жрецам. Это древнее субстанциальное видение Духовного Присутствия возрождается в своих многочисленных вариациях почти во всех так называемых высших религиях, даже и в некоторых формах христианского сакраментализма, а в секуляризованном виде оно существует в романтической философии природы (в которой экстаз становится эстетическим энтузиазмом).

Другим примером является религия великих мифологий - таких, как мифологии Индии и Греции. Божественные силы отделены от мира существования, хотя они им и правят - или в частях, или в целом. Их проявление имеет чрезвычайный характер — как физический, так и психологический. Природа и сознание становятся экстатическими тогда, когда проявляет себя Духовное Присутствие. Влияние этой мифологической стадии Духовного опыта на все его позднейшие стадии, включая и христианство, очевидно и оправдано тем фактом, что опыт Духовного Присутствия экстатичен. Именно поэтому тщетны все радикальные попытки демифологизировать религию. А вот что можно и нужно было бы сделать — так это «дебуквализировать» мифы для тех, кто имеет возможность и желание приложить к смыслу религиозных символов рациональные критерии.

На мифологической стадии религии (а сама по себе она является результатом очищающего импульса, который возникает на домифологичес-кой стадии, как это было показано выше) появляются те силы, которые борются с ее профанизированными и демонизированными формами и преобразуют восприятие Духовного Присутствия в нескольких направлениях. Примером этого служат греческие и эллинистические мистериаль-ные культы. Божественное воплощено в них в конкретном образе божества мистерии. Мистериальный элемент акцентируется здесь больше, чем в обычном политеизме, который слишком открыт для профанизации, а экстатическое соучастие в судьбе божества создает некий образец, используемый даже и монотеистическим христианством для выражения своего опыта Духовного Присутствия во Христе.

Особенно заметно борьба против демонизации Духа проявляется в дуалистических очищениях мифологической стадии. Великая попытка религиозного дуализма, предпринятая сначала в Персии, а затем в манихействе (митраистский культ, катары и подобные группы)[17]— попытка сосредоточить демоническую потенциальность в одном образе, — должна была, как предполагалось, привести к освобождению противоположного божественного образа от демонической нечистоты. И хотя в этом отношении попытка эта не увенчалась безусловным успехом (поскольку она предполагала наличие раскола в созидательном основании бытия), однако ее влияние на такие монотеистические религии, как поздний иудаизм и христианство, было и все еще остается очень большим. Тревога по поводу демонизации Духовного Присутствия выражена и в страхе перед сатаной «и всеми делами его» (обет

отречения, даваемый при Крещении и конфирмации), и в том факте, что классический язык христианства до сих пор изобилует дуалистическим символизмом.

Двумя наиболее значительными примерами опыта Духовного Присутствия являются мистицизм (как азиатский, так и европейский) и исключающий монотеизм иудаизма и тех религий, которые на нем основаны.

Мистицизму присущ опыт Духовного Присутствия как чего-то такого, что превыше его конкретных носителей: это характерно для мифологической стадии и ее различных видоизменений. Как образы богов, так и те конкретные реальности — личностные, общественные и безличные, - в которых божественные персонажи входят во временную и пространственную реальность, утрачивают свое предельное значение несмотря на тот факт, что зачастую они сохраняют предваряющее значение в качестве ступеней Духовной лестницы к предельному. Однако опыт Духовного Присутствия становится полным лишь тогда, когда ступени эти остаются позади, а сознание охвачено экстазом. В этом радикальном смысле мистицизм трансцендирует всякое конкретное воплощение божественного через трансцендирование субъект-объектной схемы конечной структуры человека, но именно поэтому ему грозит опасность уничтожения центрированного «я» - субъекта экстатического опыта Духа. Общение между Востоком и Западом наиболее затруднено именно в этом пункте, поскольку Восток утверждает «бесформенное «я» в качестве цели всякой религиозной жизни, тогда как Запад (даже и в христианском мистицизме) пытается сохранить в экстатическом опыте субъекты веры и любви — личность и сообщество.

Основой этой позиции является свойственный пророкам способ борьбы с профанизацией и демонизацией Духовного Присутствия в жреческой религии их времени. В религии Ветхого Завета божественный Дух не уничтожает ни центрированные «я», ни их встречи, но возвышает их до уровня таких состояний сознания, которые трансцендируют их обычные возможности и не достигаются ни их усилиями, ни доброй волей. Дух овладевает ими и движет их к высотам пророческой силы.

Такое отношение к личности и сообществу (и, следовательно, в противоположность мистическим религиям, к греху и прощению) коренится в том факте, что для профетической религии Духовное Присутствие является присутствием Бога человечности и справедливости. Рассказ о противостоянии пророка Илии и жрецов Ваала[18,] имеет большое значение, поскольку он показывает различные виды экстаза. Экстаз, вызванный присутствием Духа Ваала в умах и телах его жрецов, связан с самоопьянением и самокалечением, тогда как экстаз Илии — это экстаз той молитвенной встречи «лицом к лицу», которая, конечно, трансцендирует обычные опыты в отношении интенсивности и действенности, но не уничтожает и не разрушает личностного центра пророка и не производит физического опьянения. Во всех своих частях Ветхий Завет следует этой линии. Не существует чистого Духовного Присутствия там, где нет человечности и справедливости. Без них (и в этом состоит суд пророков над их собственной религией) Духовное Присутствие демонизировано или профанизировано. Этот суд переносится и в Новый Завет и вновь возникает в церковной истории во всех тех ее движениях за очищение, одним из которых была протестантская Реформация.

3. Духовное Присутствие во Иисусе как во Христе: христология Духа

Божественный Дух присутствовал во Иисусе как во Христе без искажений. В нем Новое Бытие явилось в качестве критерия всех Духовных опытов в прошлом и будущем. Хотя его человеческий дух и был несвободен от индивидуальных и социальных условий, он был всецело охвачен Духовным Присутствием; его духом «владел» Божественный Дух или, если прибегнуть к другому образу, «Бог был в нем». Это и делает его Христом, решающим воплощением Нового Бытия для исторического человечества. Хотя христологическая проблема и была центральной темой третьей части этой теологической системы, однако данная проблема возникает во всех частях, а в связи с учением о божественном Духе необходимо сделать некоторые дополнения к выдвинутым ранее христологическим положениям.

Синоптические повествования показывают, что древнейшая христианская традиция была детерминирована христологией Духа. Согласно этой традиции, Иисус был охвачен Духом в момент своего крещения. Это событие подтвердило то, что он является избранным «Сыном Божиим». Экстатические опыты появляются в евангельских историях снова и снова. В них показано то Духовное Присутствие, которое влекло Иисуса в пустыню, проводило его через исполненные видений переживания искушения, давало ему провидческую силу в отношении людей и событий и делало его победителем демонических сил и Духовным целителем души и тела. Дух - это та сила, которая стояла за экстатическим опытом на горе Преображения. И Дух дает Иисусу уверенность в том, что наступил истинный час — *kairos* — его деяний и страданий. Вследствие такого понимания встает вопрос о том, каким образом божественный Дух может обрести тот сосуд, в который он мог бы излить себя с такой полнотой. Ответ на него пришел в форме рассказа о рождении Иисуса посредством божественного Духа. Рассказ этот был оправдан проникновением в глубину того психосоматического уровня, на котором действует Духовное Присутствие, и это влечет за собой то неизбежное следствие, что в Иисусе должна существовать и телеологическая предрасположенность к тому, чтобы стать носителем Духа без ограничений. Однако это следствие не требует необходимого признания этой полудокетической легенды[19], которая лишает Иисуса полноты его человечности тем, что из его зачатия исключен человеческий отец. Учение о многомерном единстве жизни на вопрос о психосоматической основе носителя Духа отвечает без такой амбивалентности.

Теперь мы можем рассмотреть веру и любовь — два проявления Духовного Присутствия - и их единение в трансцендентном единстве неамбивалентной жизни в отношении к явлению Иисуса как Христа. Жертвенная любовь Христа является центром как Евангелий, так и их интерпретаций у апостолов. Этим центром является принцип *агапэ,* воплощенной в его бытии и излучаемой им в тот мир, в котором *агапэ* была и остается известной лишь в амбивалентных выражениях. Свидетельства Нового Завета и суждения величайших теологов истории церкви в этом отношении единодушны несмотря на многовариантность интерпретаций.

Упоминания о вере Иисуса редки как в библейской литературе, так и в более поздней теологии, хотя они и не отсутствуют вовсе. Причиной этому, судя по всему, является то, что термин «вера» включает в себя тот элемент «вопреки», который не может быть отнесен к тому, кто в качестве Сына находится в непрерывном общении с Отцом. Конечно, эта тенденция была усилена и христологией Логоса, и теми ее предпосылками, которые имеются в христологии Павла. Такие слова, как «верую,

помоги моему неверию» не могли быть вложены в уста Воплощенного Логоса. Да и более современные определения веры (как прорыва, как акта мужества, как риска, как того, что объемлет и себя, и сомнение о себе) не могут быть отнесены к тому, кто говорит: «Я и Отец едины». Однако стоит спросить, не подразумевает ли это той тенденции в истории церкви, которую можно назвать «криптомонофизитской»[20'] и которая несет в себе риск лишить Иисуса его реальной человечности. Эта проблема существует даже и в протестантизме, где опасность монофизитства субстанциально уменьшена тем акцентом, который реформаторы ставили на «смиренном Христе» и на образе «страдающего раба». Однако смысл веры в протестантизме детерминирован учением об «оправдании верой через благодать» и включает в себя парадокс приятия в качестве праведника того, кто неправеден, - парадокс прощения грехов. Вера (в этом смысле) не может быть, конечно, отнесена ко Христу. Нельзя приписать Христу парадокс веры, ибо сам Христос - это парадокс.

Данная проблема может быть разрешена в терминах базисного определения веры как состояния схваченности Духовным Присутствием и через него — трансцендентным единством неамбивалентной жизни. Мы видели также, что вера (в этом смысле) является Духовной реальностью помимо ее актуализации в тех, кто ее имеет. Вера Христа — это состояние неамбивалентной схваченности Духовным Присутствием.

В этом пункте становится очевидной самая важная импликация нашего разграничения между амбивалентным и фрагментарным. Это делает веру Христа удобопонимаемой. Динамический образ этой веры, которую мы воспринимаем в евангельских повествованиях, выражает фрагментарный характер его веры, в которой зачастую проявляются элементы борьбы, изнеможения и даже отчаяния. Однако это никогда не ведет к про-фанизации или демонизации его веры. Дух никогда не оставляет его; сила трансцендентного единства неамбивалентной жизни всегда поддерживает его. Если мы назовем это «верой Христа», то слово «вера» может быть использовано, хотя сущностно она и характеризуется своим неамбивалентным характером. Слово «вера» не приложимо ко Христу иначе как в его библейском смысле Духовной реальности в самой себе. Лишь только в том случае, если этот смысл сохранен, и можно адекватно говорить о «вере Христа» так, как говорится о «любви Христа», тем самым определяя и веру, и любовь словом «Христа».

Христология Духа синоптических Евангелий имеет две следующие теологические импликации. Одной из них является утверждение, что вовсе не дух человека Иисуса из Назарета делает его Христом, но что Духовное Присутствие, Бог в нем и овладевает его индивидуальным духом и движет им. Это воззрение защищает от той теологии Иисуса, которая делает человека Иисуса объектом христианской веры[21*]. Это может делаться и в видимо ортодоксальных терминах (как это имеет место в пиетизме), и в гуманистических терминах (как это имеет место в теологическом либерализме). Оба этих учения либо искажают, либо игнорируют христианскую весть о том, что Новое Бытие проявилось в Иисусе именно как *во* Христе. А также они противоречат Павловой христологии Духа, в которой подчеркивается, что «Господь есть Дух» и что мы «знаем» его не соответственно его историческому существованию (то есть плоти), но знаем его только как Дух, который живет и присутствует[22']. Это

спасает христианство от опасности гетерономного подчинения индивиду как индивиду. Христос есть Дух, а не закон.

Другой импликацией христологии Духа является то, что Иисус Христос — краеугольный камень свода проявлений Духа в истории. Он не является изолированным событием — чем-то таким, что, так сказать, упало с небес. И в этом пункте пиетистское и либеральное мышление отрицают органическую связь между явлением Иисуса и прошлым и будущим. Христология Духа признает тот факт, что божественный Дух, сделавший Иисуса Христом, творчески присутствует в целокупности истории откровения и спасения до и после его явления. Событие «Иисус как Христос» уникально, но не изолированно; оно зависит от прошлого и будущего так же, как и они зависят от него. Оно является качественным центром процесса, исходящего из неопределенного прошлого и устремленного в неопределенное будущее, которые мы символически называем началом и концом истории.

Духовное Присутствие во Христе как в центре истории делает возможным более полное понимание проявления Духа в истории. Новозаветные авторы и церковь осознавали эту проблему и давали на нее значимые ответы. Все они были согласны в том, что Духовное Присутствие в истории является сущностно таким же, каким является и Духовное Присутствие во Иисусе как во Христе. Бог в его самопроявлениях, где бы они ни совершались, — тот же самый Бог, который решающим образом и предельно явил себя во Христе. А если так, то его явления где бы то ни было до или после Христа должны быть созвучны встрече с центром истории.

В этом контексте «до» не означает «до 30 г. от Р.Х.»; «до» — значит до экзистенциальной встречи с Иисусом как с Христом - до той встречи, которая, быть может, никогда не произойдет универсально в какое-либо время в истории. Ибо даже если бы все язычники и иудеи приняли бы Христа как ответ на их предельный вопрос, то отход от него произошел бы в среде самих христиан так, как он и происходил всегда. «До» Христа означает «до экзистенциальной встречи с Новым Бытием в нем». Утверждение о том, что Иисус есть Христос, подразумевает, что Дух, сделавший его Христом и ставший его Духом (с большой «Д»), действовал и продолжает действовать во всех тех, кто был охвачен Духовным Присутствием до того, как могла состояться встреча с ним как с историческим событием. Это было выражено в Библии и в церквах в формуле «пророчества и осуществления». Зачастую абсурдное искажение этой идеи как в примитивном, как и в теологическом буквализме не должно мешать нам воспринимать ее истину, которая заключена в утверждении о том, что тот Дух, который создал Христа во Иисусе, — это тот же самый Дух, который готовил и продолжает готовить человечество к встрече с Новым Бытием в нем. То, каким образом это происходит, было позитивно и критически описано в предыдущей главе. Это описание действительно также и для тех, кто непосредственно или опосредованно находится под влиянием экзистенциальной встречи с Новым Бытием во Иисусе как во Христе. Это всегда состояние схваченности Духовным Присутствием, за которым следуют как профанизация и демонизация в процессе восприятия и актуализации, так и профетический протест и возобновление.

И тем не менее еще с библейских времен возникали серьезные теологические дискуссии о точном отношении Духа Иисуса как Христа и того Духа, который

действует в тех, кто охвачен Духовным Присутствием после его явления им. Этот вопрос обсуждается в Четвертом Евангелии в форме обетования Иисуса о ниспослании Святого Духа как «Утешителя». Этот вопрос не мог не возникнуть после того, как Христология Духа была заменена в Четвертом Евангелии христологией Логоса. Ответ имеет две стороны и определяет позицию церкви раз и навсегда: после возвращения Воплощенного Слова к Отцу Дух займет его место и обнаружит сокровенный смысл его явления. В божественном домостроительстве Дух следует за Сыном, хотя в сущности Сын *есть* Дух. Сам по себе Дух не порождает того, что он открывает. Каждое новое проявление Духовного Присутствия подлежит критерию его проявления во Иисусе как во Христе. В этом и заключается критическое отношение к притязанию тех старых и новых теологии Духа, которые учат, что откровение в Духе качественно превосходит откровение во Христе. Эту позицию представляют собой монтанисты, радикальные францисканцы и анабаптисты. Возникшие в наше время «теологии опыта» следуют той же линии мысли. Для них прогрессирующий религиозный опыт (возможно, в терминах слияния мировых религий) должен качественно превзойти Иисуса как Христа — и превзойти именно качественно, а не только количественно, как это признает Четвертое Евангелие. Очевидно, что реализация подобных ожиданий разрушила бы присущий Иисусу характер Христа. Если притязать на предельность Духовного Присутствия будет хоть еще одно проявление кроме единственного, то это приведет к отрицанию самого понятия предельности; это, напротив, приведет к увековечению демонического раскола сознания.

Другая грань этой же проблемы обнаруживается в споре Восточной и Западной церквей о так называемом *processio* (исхождении] Святого Духа от Бога Отца и Бога Сына. Восточная церковь утверждала, что Дух исходит лишь от Отца, тогда как Западная церковь настаивала на исхождении Духа от Отца *и* Сына *(filioque).* В своей схоластической форме спор этот кажется нам совершенно пустым и абсурдным, и нам трудно понять, каким образом его можно было воспринимать с такой серьезностью, что он способствовал наступившему в итоге расколу между Римской и Восточными церквами. Однако, если высвободить его из этой схоластической формы, то спор этот будет иметь глубокий смысл. Утверждая, что Дух исходит только от Отца, Восточная церковь оставляла открытой возможность прямого геоцентрического мистицизма («крещеного мистицизма», разумеется). Западная церковь, напротив, настаивала на том, что христоцентрический критерий должен прикладываться ко всякому христианскому благочестию; а поскольку применение этого критерия является прерогативой папы как «наместника Христа», то Римская церковь стала менее гибкой и более законнической, чем Восточные церкви. В Риме свобода Духа ограничена каноническим правом. Духовное Присутствие ограничено рамками закона. Это, конечно, не входило в намерения автора Четвертого Евангелия, передавшего обетование Иисуса о ниспослании Духа, который наставит нас на всякую истину.

4. Духовное Присутствие и Новое Бытие в Духовном Сообществе

а) Новое Бытие во Иисусе как во Христе и в Духовном Сообществе. — Как мы уже подчеркивали в христологической части системы, Христос не был бы Христом без тех, кто воспринимает его как Христа. Он не мог бы принести новую реальность без тех, кто принял новую реальность в нем и от него. Таким образом, созидательность Духовного

Присутствия в человечестве следует рассматривать в его триединстве: в человечестве как в целом в приуготовлении к центральному проявлению божественного Духа;

в самом по себе центральном проявлении божественного Духа и, наконец, в проявлении Духовного Сообщества под созидательным воздействием центрального события. Мы не используем слово «церковь» для обозначения Духовного Сообщества, поскольку слово это по необходимости использовалось в рамках амбивалентностей религии. Здесь мы вместо этого говорим о том, что способно преодолеть амбивалентности религии, о Новом Бытии — в приуготовлении, в центральном явлении и в восприятии. Такие слова как «тело Христово», «собрание *(ecclesia)* Бога» или «собрание Христа» выражают неамбивалентную жизнь, сотворенную божественным Присутствием, причем смысл этого выражения подобен смыслу термина «Духовное Сообщество». Его отношение к тому, что в несколько двусмысленной терминологии именуется «Церковью» или «церковью», будет обсуждаться позже.

> Духовное Сообщество неамбивалентно: это Новое Бытие, сотворенное Духовным Присутствием. Но даже и будучи проявлением неамбивалентной жизни, оно тем не менее так же фрагментарно, каким было и проявление неамбивалентной жизни во Христе и в тех, кто ожидал Христа. Духовное Сообщество является неамбивалентным, хотя и фрагментарным, творением божественного Духа. В этом контексте «фрагментарное» означает возникающее в условиях конечности, но преодолевающее как отчуждение, так и амбивалентность.
>
> Духовное Сообщество Духовно еще и в том смысле, в котором это слово часто использовал Лютер, то есть «невидимо», «сокрыто», «открыто одной вере», но тем не менее реально, неодолимо реально. Это аналогично сокрытому присутствию Нового Бытия в Иисусе и в тех, кто были орудиями подготовки его явления. Из сокрытости Духовного Сообщества следует его «диалектическое» отношение (отношение тождества и нетождества) к церквам так же, как и диалектическое отношение Иисуса и Христа, и (если взять подобный случай) отношение истории религии и откровения так же следует из той же самой сокрытости. Во всех трех случаях только «глаза веры» видят то, что сокрыто или Духовно, а «глаза веры» суть творение Духа: лишь Дух способен различить Дух.
>
> Отношение Нового Бытия во Христе к Новому Бытию в Духовном Сообществе символизировано в нескольких центральных историях Нового Завета. Первая из них, наиболее значимая для смысла «Христа», является наиболее значимой и для отношения Христа к Духовному Сообществу. Это - история исповедания Петром Иисуса как Христа в Кесарии Филипповой и ответ Иисуса, что признание его Христом является делом Бога[23];

это признание является результатом не обыденного опыта, но воздействия Духовного Присутствия. Именно Дух, охватывающий Петра, и наделяет его дух возможностью узнать тот Дух в Иисусе, который делает его Христом. Это узнавание является той основой Духовного Сообщества, против которой бессильны демонические силы и которую представляют Петр и другие ученики. Поэтому мы можем сказать: подобно тому как Христос не является Христом без тех, кто воспринимает его как Христа, так и Духовное Сообщество не является Духовным в том случае, если оно не основано на том Новом Бытии, каким оно явилось во Христе.

В истории о Пятидесятнице с особой силой подчеркивается характер Духовного Сообщества. Эта история, конечно, сочетает исторические, легендарные и мифологические элементы, разграничение между которыми, в свете вероятности, является задачей исторического исследования. Однако символический смысл этой истории во всех ее элементах имеет для нашей цели первостепенную важность. Мы можем выделить пять таких элементов. Первый - это экстатический характер созидания Духовного Сообщества. Этим подтверждается то, что было сказано о характере Духовного Присутствия, представляющего собой единство экстаза и структуры. История о Пятидесятнице является примером этого единства. Это именно экстаз со всеми характеристиками экстаза; но это такой экстаз, который соединен с верой, любовью, единством и универсальностью, как показывают другие элементы этой истории. В свете элемента экстаза в истории Пятидесятницы мы должны сказать, что без экстаза Духовного Сообщества нет.

Второй элемент в истории Пятидесятницы - это созидание той веры, которая оказалась под угрозой и была почти разрушена распятием того, кто, как предполагалось, был носителем Нового Бытия. Если мы сравним историю Пятидесятницы с сообщением Павла о явлениях воскресшего Христа, то мы обнаружим, что в обоих случаях экстатический опыт прибавил ученикам уверенности и избавил их от состояния всеобъемлющей неуверенности. Беженцы, рассеявшиеся по Галилее, не были проявлением Духовного Сообщества. Они стали его проявлением лишь после того, как Духовное Присутствие охватило их и восстановило их веру. В свете той уверенности, которая в истории Пятидесятницы преодолевает сомнение, мы должны сказать, что без уверенности веры Духовного Сообщества нет.

Третий элемент в истории Пятидесятницы - это созидание той любви, которая выражает себя непосредственно во взаимном служении, — особенно по отношению к тем, кто нуждается, включая и тех посторонних, которые присоединились к изначальной группе. В свете этого служения, сотворенного любовью в истории Пятидесятницы, мы должны сказать, что без жертвенной любви Духовного Сообщества нет.

Четвертый элемент в истории Пятидесятницы - это созидание единства. Духовное Присутствие привело к объединению различных индивидов, различных национальностей и традиций и к собиранию их вместе для сакраментальной трапезы. Экстатическое говорение апостолов на различных языках толковалось как преодоление той разобщенности человечества, которая была символизирована в истории Вавилонской башни. В свете того единства, которое выявилось в истории о Пятидесятнице, мы должны сказать, что Духовного Сообщества без предельного единения всех отчужденных членов человечества нет.

Пятый элемент в истории Пятидесятницы — это созидание той универсальности, которая выражена в миссионерском порыве тех, кто был охвачен Духовным Присутствием. Им было невозможно не передать каждому весть о том, что с ними случилось, ибо Новое Бытие не было бы Новым Бытием, если бы человечество не было бы единым целым и если бы даже и сам универсум не был включен в него. В свете элемента универсальности в истории Пятидесятницы мы должны сказать, что Духовного Сообщества без открытости всем индивидам, группам и вещам и без стремления принять их в себя нет.

Все эти элементы, которые еще появятся в нашем обсуждении в качестве признаков Духовного Сообщества, производны от образа Иисуса как Христа и явленного в нем Нового Бытия. Это выражено символически в его образе как главы и Духовного Сообщества как его тела. В более психологическом символизме это выражено в его образе как жениха и Духовного Сообщества как невесты. В более этическом символизме это выражено в его образе как Господина Духовного Сообщества. Эти образы указывают на тот факт, на который мы уже ссылались, - на то, что божественный Дух — это Дух Иисуса как Христа и что Христос - это тот критерий, которому должно подчиняться всякое Духовное притязание.

б) Духовное Сообщество в его латентной и явленной стадиях. — Духовное Сообщество детерминировано явлением Иисуса как Христа, но оно не тождественно христианским церквам. Тогда возникает вопрос: «Каково отношение Духовного Сообщества к многообразным религиозным сообществам в истории религии?» Этот вопрос представляет собой новую формулировку нашего обсуждения проблемы универсального и окончательного откровения и Духовного Присутствия в период, предшествующий центральному проявлению Нового Бытия. Однако в настоящем контексте мы пытаемся найти проявление Духовного Сообщества в подготовительный период и тем самым подразумеваем, что там, где имеется воздействие Духовного Присутствия и, следовательно, откровение (и спасение), там должно быть еще и Духовное Сообщество. Если, с другой стороны, явление Христа является центральным проявлением божественного Духа, то явление Духовного Сообщества в период подготовки должно отличаться от его явления в период восприятия.' Я намереваюсь описать это различие в виде различия между Духовным Сообществом в его латентности и в его явленности.

Понятиями «латентной» и «явленной» церкви я пользовался уже много лет, и оба они довольно часто как принимались, так и отвергались. Иногда их путали с классическим разграничением между невидимой и видимой церковью. Но два этих различия частично совпадают. Качества невидимого и видимого должны прилагаться к церкви как в ее латентности, так и в, ее явленности. Подразумеваемое здесь различение между Духовным Сообществом и церквами может помочь избежать вероятного смешения латентности и невидимости. Именно Духовное Сообщество до встречи с центральным откровением латентно, но после такой встречи становится явленным. Это «до» и «после» имеет двойной смысл. Оно указывает на всемирно-историческое событие, на тот «главный *kairos»,* который однажды и для всех установил центр истории, и оно относится к тем непрерывно возникающим и производным *kairoi,* в которых религиозно-культурная группа экзистенциально встречается с центральным событием. «До» и «после» в связи с латентностью Духовного Сообщества и его явленностью имеет прямое отношение ко второму смыслу слов и лишь опосредованное — к первому.

Конкретный повод для разграничения между латентной и явленной церковью возникает при встрече с теми группами, которые хотя и находятся вне организованных церквей, но выразительно показывают силу Нового Бытия. Это молодежные союзы, группы друзей, образовательные, художественные и политические движения и — даже еще более очевидно - те по-видимому никак не связанные друг с другом индивиды, в которых ощутимо воздействие Духовного Присутствия несмотря на то, что они безразличны или враждебны по отношению ко

всем открытым проявлениям религии. Они не принадлежат к церкви, но они не исключены из Духовного Сообщества. Невозможно отрицать это, если иметь в виду многочисленные примеры профанизации и демонизации Духовного Присутствия в этих группах — то есть в церквах, — которые притязают на то, чтобы быть Духовными Сообществами. Церкви, конечно, не исключены из Духовного Сообщества, но не исключены из него и их секуляр-ные оппоненты. Церкви представляют Духовное Сообщество в явном религиозном самовыражении, тогда как другие представляют Духовное Сообщество в секулярной латентности. Термин «латентный» включает в себя как негативный, так и позитивный элементы. Латентность — это состояние частичной актуальности и частичной потенциальности; нельзя приписать латентность тому, что чисто потенциально (например, восприятию Иисуса как Христа теми, кто еще не встретил его). В состоянии латентности должны быть как актуализированные элементы, так и элементы неактуализированные. Но именно это и характеризует латентное Духовное Сообщество. Здесь имеется воздействие Духовного Присутствия в вере и любви, однако предельный критерий как веры, так и любви, трансцендентное единство неамбивалентной жизни — как оно явлено в вере и любви Христа — здесь отсутствует. А если так, то Духовное Сообщество в его латентности открыто профанизации и демонизации без предельного принципа сопротивления, тогда как Духовное Сообщество, организованное как церковь, имеет принцип сопротивления в себе и способно применять его самокритично — как это имело место в профетических движениях и в Реформации.

Именно латентность Духовного Сообщества, сокрытого под покровом христианского гуманизма, и привела к возникновению понятия латентности, однако это понятие доказало свою уместность и в более широком контексте. Оно может быть применено к истории религии в целом (которая в большинстве случаев тождественна истории культуры).

Латентное Духовное Сообщество имеется и в собрании народа Израиля, и в школах пророков, и в общине храма, и в синагогах Палестины и Диаспоры, и в средневековых и современных синагогах. Латентное Духовное Сообщество имеется в благочестивых исламских общинах, в мечетях и в теологических школах, в мистических движениях ислама. Латентное Духовное Сообщество имеется и в общинах, поклоняющихся великим мифологическим божествам, и в эзотерических жреческих группах, и в мистериальных культах позднеантичного мира, и в полунаучных, полуобрядовых общинах греческих философских школ. Латентное Духовное Сообщество имеется и в классическом мистицизме Азии и Европы, и в тех монашеских и полумонашеских группах, которые возникли под воздействием мистических религий. Воздействие Духовного Присутствия (а тем самым и Духовного Сообщества) имеется во всех этих и во многих других общинах. Здесь есть элементы веры в смысле схваченности предельной заботой, и здесь есть элементы любви в смысле трансцендентного воссоединения разделенного. И все-таки Духовное Сообщество по-прежнему остается латентным. Предельный критерий - вера и любовь Христа — еще не явился этим группам независимо от того, существовали ли они до или после 1-30 годов, времени земной жизни Христа. В результате отсутствия у них этого критерия такие группы неспособны актуализировать радикальное самоотрицание и самопреображение в том виде, в каком они присутствуют в реальности и символе Креста Христова. Это значит, что они телеологически соотнесены с Духовным

Сообществом в его явленности; они бессознательно влекутся ко Христу даже и тогда, когда отрицают его таким, каким он запечатлен в проповедях и деяниях христианских церквей. В своем противостоянии этой форме его явления они могут представлять Духовное Сообщество лучше, чем церкви (по крайней мере в некоторых отношениях). Они могут выступать с критикой церквей во имя Духовного Сообщества, и это справедливо даже в отношении таких антирелигиозных и антихристианских движений, как мировой коммунизм. Даже и коммунизм не выжил бы, если бы он лишился всех элементов Духовного Сообщества. Даже и мировой коммунизм телеологически соотнесен с Духовным Сообществом.

Чрезвычайно важным для практики христианского служения (а особенно в его миссионерской деятельности по отношению к тем, кто находится как внутри, так и вне христианской культуры) является отношение к язычникам, гуманистам и иудеям как к членам латентного Духовного Сообщества, а не как к совершенно посторонним людям, которых привлекают в Духовное Сообщество извне. Такое отношение служит мощным средством борьбы с церковным и иерархическим высокомерием.

в) Приметы Духовного Сообщества. — Латентное или явленное Духовное Сообщество является сообществом Нового Бытия. Оно сотворено божественным Духом, явленным в Новом Бытии во Иисусе как во Христе. Такое его происхождение определяет и его характер: это сообщество веры и любви. Некоторые присущие его характеру качества требуют особого рассмотрения как ради них самих, так и потому, что они предоставляют критерии для описания и оценки церквей, поскольку церкви являются как актуализацией, так и искажением Духовного Сообщества.

В качестве сообщества Нового Бытия Духовное Сообщество является сообществом веры. Термин «сообщество веры» выявляет ту напряженность, которая имеется между верой отдельного члена и верой сообщества как целого. То, что эта напряженность не приводит к разрушению (как это происходит в церквах), заложено в природе Духовного Сообщества. То Духовное Присутствие, которым охвачен индивид в акте веры, трансцендирует индивидуальные условия, верования и выражения веры. Оно соединяет его с Богом, который охватывает людей посредством всех этих условий, но не ограничивает себя ни одним из них. Духовное Сообщество включает в себя бесконечное разнообразие выражений веры и не исключает ни одного из них. Оно открыто во всех направлениях потому, что оно основано на центральном проявлении Духовного Присутствия, И все-таки именно верой преодолевается бесконечный разрыв между бесконечным и конечным; вера — это в каждый момент фрагментарное, частичное предвосхищение трансцендентного единства неамбивалентной жизни. Сама по себе неамбивалентная, она является критерием для веры церквей, преодолевая их амбивалентности. Духовное Сообщество священно: верой оно соучаствует в святости Божественной Жизни; оно наделяет святостью религиозные сообщества, то есть те церкви, невидимой Духовной сущностью которых оно является.

В качестве сообщества Нового Бытия Духовное Сообщество является сообществом любви. Подобно тому как Духовное Сообщество содержит в себе напряженность между верой отдельных членов с бесконечным многообразием их опытов и, с другой стороны, верой Сообщества, таким же образом оно содержит в себе и напряженность между бесконечным многообразием отношений любви и той *агапэ,* которая

объединяет сущее с сущим в трансцендентном единстве неамбивалентной жизни. И подобно тому как многообразие условий веры не приводит к разрыву с верой сообщества, таким же образом и многообразие отношений любви не мешает *агапэ* соединять разделенные центры в трансцендентном единстве неамбивалентной жизни. И все-таки эта любовь многомерна; она фрагментарна в смысле отделенности всего от всего другого во времени и пространстве, однако она является предвосхищением совершенного единства в Вечной Жизни. В этом своем качестве она является критерием любви в церквах, неамбивалентным в своей сущности и преодолевающим их амбивалентности. Духовное Сообщество священно; посредством любви оно соучаствует в святости Божественной Жизни и наделяет святостью религиозные сообщества, то есть церкви, для которых оно является их невидимой Духовной сущностью.

Единство и универсальность Духовного Сообщества следуют из его характера как сообщества веры и любви. Его единство выражает тот факт, что напряженность между бесконечным многообразием условий веры не приводит к разрыву с верой Сообщества. Духовное Сообщество способно выдерживать разнообразие психологических и социальных структур, исторического развития и предпочтений тем или иным символам и формам благочестия и вероучения. Это единство не свободно от напряженностей, но в нем нет разрыва. Оно фрагментарно и предварительно вследствие ограничений времени и пространства, но оно неамбивалентно и как таковое является критерием единства для религиозных групп - тех церквей, для которых Духовное Сообщество является их невидимой Духовной сущностью. Это единство является иным выражением святости Духовного Сообщества, соучаствующей в святости Божественной Жизни.

Универсальность Духовного Сообщества выражает тот факт, что напряженность между бесконечным многообразием отношений любви и той *агапэ,* которая объединяет сущее с сущим в трансцендентном единстве неамбивалентной жизни, не приводит к разрыву между ними. Духовное Сообщество может выдержать разнообразие качеств любви. В нем не существует конфликта между *агапэ* и *эросом,* между *агапэ* и *филией,* между *агапэ* и *либидо.* Существуют напряженности в том виде, в каком они имплицитно существуют во всяком динамическом процессе. Динамика всякой жизни, даже и неамбивалентной жизни трансцендентного единства, подразумевает напряженности. Но только в отчуждении амбивалентной жизни напряженности становятся конфликтами. *Агапэ* в Духовном

Сообществе не только сама соединена с другими качествами любви, но также и создает единство между ними. Вследствие этого бесконечное многообразие сущих (если иметь в виду половые, возрастные, расовые и национальные различия, различия традиций и характеров) - разнообразие как типологическое, так и индивидуальное, - не препятствует их соучастию в Духовном Сообществе. Образное выражение, что все люди -дети одного отца, не является неверным, но оно является пустым звуком, поскольку оно предполагает чистую потенциальность. Реальный вопрос заключается в том, возможно ли, несмотря на экзистенциальное отчуждение детей Бога от Бога и друг от друга, их соучастие в трансцендентном единстве. Ответ на этот вопрос дается в Духовном Сообществе и посредством действия *агапэ* в качестве проявления в ней Духа.

Как и в случае с верой, любовью и единством в Духовном Сообществе, его качество универсальности также неамбивалентно, хотя оно фрагментарно и предварительно.

Пределы конечности ограничивают актуальную универсальность в каждом моменте времени и в каждой точке пространства. Духовное Сообщество не является Царством Божиим в предельном осуществлении. Оно актуально в религиозных сообществах в качестве их невидимой Духовной сущности и критерия их амбивалентной жизни. И все-таки Духовное Сообщество священно, ибо посредством своей универсальности оно соучаствует в святости Божественной Жизни.

г) Духовное Сообщество и единство религии, культуры и морали. — То трансцендентное единство неамбивалентной жизни, в котором соучаствует Духовное Сообщество, включает в себя единство трех функций жизни в измерении духа: религию, культуру и мораль. Это единство прообразовано в сущностной природе человека, разорвано в условиях существования и воссоздано Духовным Присутствием в Духовном Сообществе, в его борьбе с амбивалентностями жизни в религиозных и секулярных группах.

Не существует религии как особой функции в Духовном Сообществе. Из двух понятий религии, более узкого и более широкого, более узкое не приложимо к Духовному Сообществу, поскольку все акты духовной жизни человека охвачены Духовным Присутствием. Если говорить библейскими терминами, то можно сказать, что нет храма в осуществленном Царствии Божием, ибо «Бог наконец будет обитать среди людей! Он будет обитать среди них, и они будут его народом, и сам Бог будет с ними»[24]. То Духовное Присутствие, которое созидает Духовное Сообщество, не созидает отдельной сущности, в терминах которой оно должно быть воспринято и выражено; скорее оно охватывает всю реальность, каждую функцию, каждую ситуацию. Это — «глубина» всех творений культуры, помещающая их в вертикальное отношение к их предельному основанию и цели. В Духовном Сообществе нет религиозных символов потому, что встречаемая реальность в ее совокупности является символом Духовного Присутствия; нет в нем и религиозных актов, ибо всякий акт — это акт самотрансцендирования. А если так, то сущностное отношение между религией и культурой (отношение, согласно которому «культура есть форма религии и религия есть субстанция культуры») реализовано в Духовном Сообществе. Хотя оно и неамбивалентно, оно тем не менее не лишено своей динамики и напряженностей, а потому, подобно другим характеристикам Духовного Сообщества, оно фрагментарно и предварительно. Библейское видение священного града без храма — это видение предельного осуществления; однако в этом своем качестве оно является еще и описанием сообщества святых в его предварительной и фрагментарной реализации. Временной процесс и ограниченность пределов сознания препятствуют универсальной взаимной неотъемлемости культурного творчества и религиозного самотрансцендирования. Нельзя избежать переменного преобладания то одного, то другого, однако это пространственное и временное неравенство не требует взаимного исключения качественного характера. Подобное исключение происходит в отделении религии от культуры и в последующих амбивалентностях религиозной и культурной жизни. Неамбивалентное, хотя и фрагментарное, единство религии и культуры в Духовном Сообществе является и критерием религиозных и культурных сообществ, и той сокрытой в них силой, которая борется против разделения и амбивалентности.

Хотя религия в более узком смысле в Духовном Сообществе и отсутствует, однако религия в более широком смысле неамбивалентно соединена с моралью. Мы

определили мораль через становление личности как личности во встрече с другой личностью. Если религия в более узком смысле отделена от морали, то и той, и другой приходится защищать их взаимную независимость: мораль должна защищать свой автономный характер от навязанных ей извне религиозных заповедей (как, к примеру, это делал Кант — и делал монументально), а религия должна защищать себя от попыток интерпретировать ее или как иллюзорную поддержку автономной морали, или как разрушительное вмешательство в нее (наиболее впечатляюще это делал Шлейермахер). Подобного конфликта в Духовном Сообществе нет. Религия как схваченность Духовным Присутствием предполагает самоутверждение личности в нравственном акте: таково условие всего духовного (и Духовного) в человеке. Сам по себе термин «Духовное Сообщество» указывает на тот личностно-обществен-ный характер, который присущ проявлению Нового Бытия. Его явлению не может быть присущ какой-либо иной характер, и оно бы себя разрушило, если бы навязывало такие религиозные заповеди, которые были бы внешними по отношению к акту нравственного самоопределения. Эта возможность из Духовного Сообщества исключена потому, что из нее исключена религия в более узком смысле. С другой стороны, единство религии и морали выражено в том характере морали, который присущ Духовному Сообществу. Мораль в Духовном Сообществе «теономна» в двойном смысле. Если мы зададимся вопросом об источнике безусловного характера нравственного императива, то ответ должен быть следующим: нравственный императив безусловен потому, что он выражает сущностное бытие человека. Утверждать то, чем мы являемся сущностно, и повиноваться нравственному императиву — это одно и то же. Но можно спросить: «Почему нужно скорее утверждать свое сущностное бытие, нежели разрушать себя?» Ответ должен быть таким: личность осознает свою безграничную ценность или, если выразить это онтологически, свою принадлежность трансцендентному единству той неамбивалентной жизни, которая является Божественной Жизнью, и осознание это происходит под воздействием Духовного Присутствия. Акт веры и акт принятия безусловного характера нравственного императива — это один и тот же акт.

Если мы зададимся вопросом о мотивирующей силе нравственного императива, то ответом на него в свете Духовного Сообщества будет не закон, но Духовное Присутствие, которое в отношении к нравственному императиву является благодатью. Нравственный акт, акт личностного самоконституирования во встрече с другими личностями, основан на соучастии в трансцендентном единстве. Это соучастие делает нравственный акт возможным. Своим Духовным воздействием сложившееся ранее трансцендентное единство созидает актуальное единство центрированной личности с самой собою, с встречаемым миром, с основанием себя и мира. Именно то, что единство это «сложилось ранее», и характеризует Духовное воздействие как благодать: нравственную личность и сообщество не создает ничто, кроме того трансцендентного единства, которое проявляет себя в Духовном Сообществе как благодать. Самоустановление личности как личности без благодати предоставляет личность амбивалентностям закона. Мораль в Духовном Сообществе детерминирована благодатью.

И тем не менее единство религии и морали остается и фрагментарным (поскольку оно имеет пространственные и временные границы), и предварительным (поскольку оно не объемлет всей совокупности отношений «лицом к лицу»). Даже если личность и сообщество охвачены благодатью и подлежат воздействию Духовного Присутствия,

они все-таки не являются личностью и сообществом в их осуществлении. И все-таки это — критерии нравственного самоустановления в религиозных и секулярных личностях и группах. «Этика Царства Божия» — это мера этики в церквах и в обществе.

Единство религии с культурой и моралью подразумевает единство культуры с моралью. Это прежде всего относится к тому содержанию, которое мораль получает от культуры. Безусловный характер нравственного императива не создает содержания императива. Этическое содержание является продуктом культуры: ему присущи все относительности культурной созидательности. Его относительность имеет только один предел, которым является акт конституирования личностного «я» во встрече «лицом к лицу», и это уже привело нас к большему, чем просто абстрактное признание, - к той многомерной любви, которая утверждает другого в акте воссоединения. В ней нравственный императив и этическое содержание действуют вместе и конституируют теономную мораль Духовного Сообщества. Любовь постоянно подвержена изменениям, в то же время оставаясь тождественной самой себе как любви. В Духовном Сообществе нет иных скрижалей с заповедями, кроме Духовного Присутствия, которое созидает любовь и может созидать еще и те свидетельства, в которых запечатлена мудрость любви (такие, например, как Десять заповедей). Однако свидетельства эти не являются книгами этического закона. В каждое мгновение любовь выносит приговор их действительности и их применимости к частному случаю. Таким образом мораль одновременно и зависит от динамики культурной созидательности, и не зависит от нее посредством любви, созданной Духовным Присутствием. Новое Бытие объединяет мораль и культуру посредством соучастия в трансцендентном единстве неамбивалентной жизни.

Однако это единство, хотя оно и неамбивалентно, все-таки фрагментарно и предварительно, что объясняется конечностью тех индивидов и групп, которые являются его моральными агентами. Всякое моральное решение, если оно продиктовано Духом, исключает иные возможные решения. Это означает не то, что действие любви амбивалентно, но то, что всякий акт любви фрагментарен и может только предварять предельное -то есть всеобъемлющее — осуществление. Тем не менее это единство морали и культуры является критерием морально-культурной ситуации во всех религиозных и секулярных сообществах. В то же время именно сокрытая в них Духовная сила нацелена на разрешение тех амбивалентно-стей, которые возникают вследствие экзистенциального разделения морали и культуры.

> Культура дает морали содержание, а мораль придает культуре серьезность. Недостаток серьезности по отношению к культурной созидательно-сти был впервые назван Кьеркегором «эстетизмом». «Эстетизм» — это отстраненность по отношению к творениям культуры, которые оцениваются только с точки зрения доставляемого ими удовольствия, не сопряженного с *эросом* по отношению к самому по себе творению. Эту позицию не следует смешивать с тем элементом игры, который присущ созиданию и восприятию культуры. Игра — это одно из наиболее характерных выражений свободы духа, и в свободном играние есть такая серьезность, которая не преодолевается серьезностью необходимого труда. Там, где имеется серьезность, там имеется и неосознанная или осознанная сила безусловности нравственного императива. Культура, которая в своем созидательном труде эту ориентацию утрачивает, становится поверхностной и саморазрушительной, а та мораль, которая в противовес этому утверждает себя как

«уход в серьезность», отрицает свою собственную серьезность через пустоту личностного и общественного самоконституирования так же, как это происходит в случае культуроборческого морализма. В обоих случаях именно недостаток объединяющей любви и порождает этот конфликт. В Духовном Сообществе эстетической отстраненности не существует, а существует серьезность тех, кто ищет опыт предельного в бытии и смысле посредством всякой культурной формы и задачи. Серьезность нравственной самоинтеграции и богатство культурного самосозидания объединены в Духовном Присутствии, которое является ответом на самотрансцендирующую устремленность в культуре и морали. В Духовном Сообществе нет места конфликту между тем безответственным удовольствием, которое доставляют формы культуры и виды культурной деятельности и, с другой стороны, той позицией морального превосходства над культурой, которую занимают во имя серьезности. Однако в нем имеет место та напряженность, из которой вырастает конфликт, ибо, хотя в теономии Духовного Сообщества и существует подлинное единство культуры и морали, но существует оно фрагментарно и предварительно. Пределы человеческой конечности препятствуют всеобъемлющей серьезности и всеобъемлющему культурному *эросу.* Однако даже в этих границах единство нравственной серьезности и культурной открытости является критерием для отношения морали к культуре во всех религиозных и секулярных группах. Именно Духовная сила ведет борьбу со всеми теми амбивалентностями, которые возникают в результате разделения морали и культуры.

Это описание Духовного Сообщества показывает, что оно является таким же явленным и сокрытым одновременно, как и Новое Бытие во всех его выражениях. Оно в той же степени и явлено, и сокрыто, как центральное явление Нового Бытия во Иисусе как во Христе; оно в той же степени и явлено, и сокрыто, как то Духовное Присутствие, которое созидает Новое Бытие в истории человечества и опосредованно -в универсуме как в целом. Именно поэтому мы и пользуемся термином «Духовное Сообщество», поскольку все Духовное явлено в сокры-тости. Оно открыто лишь вере как состоянию схваченности Духовным Присутствием. Как это мы уже говорили прежде: только Духом познается Дух.

III. Божественный Дух и амбивалентности жизни

А. Духовное Присутствие и амбивалентности религии

1. Духовное Сообщество, Церковь и церкви

а) Онтологический характер Духовного Сообщества. — Термин «Духовное Сообщество» использовался для того, чтобы отчетливо охарактеризовать тот элемент в понятии церкви, который Новый Завет называл «телом Христовым», а Реформация - «церковью невидимой или Духовной». В предыдущем обсуждении этот элемент иногда именовался «невидимой сущностью религиозных сообществ». Подобное положение подразумевает, что Духовное Сообщество - это не группа, существующая наряду с другими группами, но скорее сила и структура, присущая этим группам и действующая в них, то есть в религиозных сообществах. Если они сознательно основаны на явлении Нового Бытия во Иисусе как во Христе, то группы эти называются церквами. Если же у

них имеются иные основания, то они называются синагогами, храмовыми конгрегациями, мис-териальными группами, монашескими группами, культовыми группами и движениями. В той мере, в какой они детерминированы предельной заботой, Духовное Сообщество в своей сокрытой силе и структуре действенно во всех таких группах. На языке Нового Завета проявление Духовного Сообщества в христианской церкви описывается следующим образом: церковь в Новом Завете названа греческим словом *ecclesia* -собранием тех, кто призван ото всех народов *апостолами (apostoloi),* вестниками Христа, в сообщество *eleutheroi* - тех, кто стали свободными гражданами «Царства Небесного». «Церковь», «собрание Бога» (или Христа) имеется в каждом из тех городов, где Весть была успешно воспринята и где возникла христианская *koinonia,* или христианское сообщество. Однако существует и всеобъемлющее единство этих местных общин в Церкви вселенской, благодаря чему отдельные группы становятся церквами (местными, областными, национальными, или, после раскола вселенской Церкви, — деноминационными). Вселенская Церковь, равно как и входящие в ее состав отдельные церкви, видится в двойном аспекте «тела Христова», с одной стороны (Духовная реальность), и, с другой стороны, - социальной группы индивидуальных христиан. В первом смысле им присущи все те характеристики, которые в предыдущих главах мы приписали Духовному Сообществу, а во втором смысле — все те амбивалентности религии, культуры и морали, которые мы уже обсуждали в связи с амбивалентностями жизни вообще.

В целях семантической ясности мы использовали термин «Духовное Сообщество» в качестве эквивалента «церкви» (как тела Христова), при этом совершенно избегая термина «Церковь» (с большой буквы). Конечно этот термин не может быть устранен из литургического языка, однако систематическая теология имеет право пользоваться небиблейскими и нецерковными терминами в том случае, если их употребление служит высвобождению подлинных смыслов традиционных терминов, которые таким образом очищаются от сбивающих с толку и затемняющих смысл коннотаций. Когда реформаторы проводили четкое разграничение между невидимой и видимой церковью, они делали то же самое. И им тоже приходилось противиться опасным и даже демоническим искажениям истинного смысла «церкви» и «церквей».

И все-таки нельзя отрицать, что новая терминология, хотя в одном отношении она и полезна, в другом отношении может привести к новой путанице. Именно так, очевидно, и произошло в случае разграничения между церковью видимой и невидимой, и так могло бы произойти при разграничении между Духовным Сообществом и церквами. В первом случае путаница заключается в том, что «церковь невидимая» понимается как некая реальность наряду с Церковью видимой или, точнее говоря, наряду с видимыми церквами. Однако, по мысли реформаторов, нет невидимой церкви наряду с историческими церквами. Невидимая церковь — это Духовная сущность видимой церкви; она, как и все Духовное, сокрыта, хотя и определяет природу видимой церкви. Подобным же образом Духовное Сообщество не существует в виде сущности наряду с церквами, однако оно является их Духовной сущностью, действенной в них благодаря своей силе, своей структуре и своей борьбе с их амбивалентностями.

На вопрос о логико-онтологическом характере Духовного Сообщества можно ответить, что оно сущностно детерминирует существование и выдерживает

сопротивление существования. Здесь следует избегать двух ошибок. Одна из них заключается в интерпретации Духовного Сообщества как идеала, противостоящего реальности церквей, - то есть как чего-то сконструированного из позитивных элементов в амбивалентностях религии и спроецированного на экран трансценденции. Этот образ порождает ожидание того, что актуальные церкви будут прогрессировать, приближаясь к этой идеальной картине Духовного Сообщества. Но в связи с этим встает вопрос о том, что же оправдывает такое ожидание. Или, более конкретно, откуда церкви получают силу устанавливать и актуализировать такого рода идеал? Привычным ответом является тот, что они получают ее от божественного Духа, действующего в церкви. Однако этот ответ ведет к дальнейшему вопросу о том, каким образом присутствует божественный Дух. Каким образом Дух пользуется словом и таинством как проводниками своей созидательной работы? Как может быть создана вера иначе, если не силой веры, а любовь иначе, если не силой любви? Сущностная сила должна предшествовать актуализации. В библейских терминах можно было бы сказать, что церковь как Тело Христово, или как Духовный Храм является тем Новым Творением, в которое приняты как отдельный христианин, так и отдельная церковь. Этот образ мысли чужд нашему времени больше, чем большинству периодов истории церкви, включая и Реформацию. Однако это, несомненно, библейский образ мысли, и до тех пор, пока церкви утверждают, что Иисус есть Христос и посредник Нового Бытия, - до тех пор это теологически необходимо.

Однако следует избегать и другой опасности, заключающейся в своего рода платонизме или в том мифологическом буквализме, который интерпретирует Духовное Сообщество как собрание так называемых Духовных сущих, ангельских чинов, святых и спасенных всех времен и стран, представленных на земле церковными иерархиями и таинствами. Эта идея находится в русле традиции греко-православного мышления. Какой бы ни была символическая истина этой идеи. Духовным Сообществом называется все-таки не это. «Небесный собор Бога» — это супранатуралистический двойник земного собрания Бога, церкви[25'], однако не это качество церквей делает их церквами: их делает ими невидимая, сущностная Духовность.

А если так, то для интерпретации реальности требуется прибегнуть к такой категории, которая не была бы ни реалистической, ни идеалистической, ни супранатуралистической, но эссенциалистской - к такой категории, которая указывала бы на силу эссенциального помимо экзистенциального и в нем самом. Данный анализ остается верным в отношении всякого жизненного процесса: везде эссенциальное является одной из детерминирующих сил. Его сила — не причинная, но направляющая. Ее можно было бы назвать телеологической, однако это слово неверно употреблялось в смысле более отдаленной причинности, что, безусловно, должно быть отвергнуто как наукой, так и философией. И еще можно было бы сказать, что Духовное Сообщество — это внутренний *telos* церквей и что в этом качестве оно является источником всего, что делает их церквами.

Эта эссенциалистская интерпретация Духовного Сообщества может предоставить теологии ту категорию, которая является наиболее адекватной для интерпретации неамбивалентной жизни как Жизни Вечной, ибо Духовная Жизнь - это Вечная Жизнь в предвосхищении.

б) Парадокс церквей. — Парадокс церквей заключается в том, что они соучаствуют, с одной стороны, в амбивалентностях жизни вообще и религиозной жизни в частности, но, с другой стороны, соучаствуют и в неамбивалентной жизни Духовного Сообщества. Первым следствием этого является то, что всякий раз, когда церкви интерпретируются и оцениваются, они должны рассматриваться в двух аспектах. Осознание этой необходимости было выражено в том разграничении между церковью невидимой и видимой, на которое мы уже ссылались. До тех пор пока, пользуясь этими терминами, мы осознаем, что говорим не о двух церквах, но о двух аспектах одной церкви во времени и пространстве, — до тех пор эта терминология не только возможна, но даже и неизбежна, поскольку необходимо подчеркнуть тот невидимый характер Духовного Сообщества, который является сущностной силой в каждой актуальной церкви. Если, однако, этими терминами злоупотребляют до такой степени, что уже имеются в виду две различные церкви, то результатом оказывается либо обесценивание эмпирической церкви здесь и сейчас, либо игнорирование невидимой церкви как неуместного идеала. Оба этих следствия характерны для многих фаз истории протестантизма. Первое следствие проявлялось в определенных типах Духовных движений, а второе — в либеральном протестантизме.

Таким образом, на языке эпистемологии было бы полезно говорить о социологических и теологических аспектах церкви (имея при этом в виду любую отдельную церковь во времени и пространстве). Всякая церковь -это социальная реальность. В этом своем качестве она подчинена тем законам, которые детерминируют жизнь социальных групп со всеми их ам-би валентностями. Социологи религии поступают оправданно, проводя свои исследования также, как и социологи права, искусства и науки. Они справедливо указывают на имеющуюся в церквах социальную стратификацию, на рост и упадок элит, на борьбу за власть и на те разрушительные средства, которые в этой борьбе используются, на конфликт между свободой и организацией, на аристократический эзотеризм в противоположность демократическому экзотеризму и т. д. Рассматриваемая в этом свете, история церквей является секулярной историей со всеми теми де-зинтегрирующими, разрушительными и трагически-демоническими элементами, которые делают историческую жизнь такой же амбивалентной, как и всякий другой жизненный процесс. Если рассматривать этот аспект, исключая при этом другой, то можно относиться к церквам полемически или апологетически. Если исходят из полемических намерений (часто возникающих из восторженных ожиданий и неизбежно возникающих разочарований), то при этом скорее подчеркивается неприглядная реальность конкретных церквей, сопоставляемая с их притязанием воплощать Духовное Сообщество. Церковь за углом улицы заслоняет церковь Духовную.

Если, напротив, церкви как социальные реальности рассматриваются в апологетических целях, то они оцениваются с точки зрения их социальной значимости. Их восхваляют в качестве крупнейших и наиболее действенных социальных институтов, призванных улучшать жизнь. Людей призывают присоединяться к церквам или, по крайней мере, попытаться сделать это ради, например, психологической безопасности и помогать и другим достичь той же цели. С этой точки зрения история церквей видится историей прогресса человечности. На этой основе, конечно, критики церквей могут указывать на реакционное, суеверное и

бесчеловечное воздействие церквей на западную цивилизацию, в чем им и удалось достичь колоссального успеха. Этот контраст показывает, что судить церкви с точки зрения их социальных функций и их социального влияния, прошлого или настоящего, в высшей степени неадекватно. Церковь, которая не является чем-то большим, чем благотворительной и социально полезной группой, может быть заменена другими группами, не притязающими на то, чтобы быть церквами; такая церковь не имеет оправданий для своего существования.

Другая точка зрения на церкви — теологическая. При этом не запрещается признавать социальный аспект, но его исключительная действительность отрицается. Теологическая точка зрения предполагает, что в амбивалентностях социальной реальности церквей присутствует неамбивалентное Духовное Сообщество.

Это противоречит притязанию Римско-католической церкви на то, чтобы в своей отдельности представлять единство церкви, отвергая всякую другую группу, притязающую на то, чтобы быть церковью. Следствием этого абсолютизма стало то, что Рим запретил чисто религиозное сотрудничество со всеми другими христианскими церквами. Несмотря на некоторое ослабление этой позиции, она выражает римское понимание единства церкви - понимание, которое может быть изменено лишь в том случае, если Римская церковь откажется от своих абсолютистских притязаний, а с ними — и от своей исключительности.

Протестантизм осознает всю парадоксальность предиката единства. Он считает разделение церквей неизбежным в свете амбивалентностей религии, полагая при этом, что оно не противоречит их единству относительно основания церквей — тому их сущностному единству, которое парадоксально присутствует в амбивалентном смешении единства и разъединенности.

Борьба против этой амбивалентности ведется силой того Духовного Сообщества, которому принадлежит неамбивалентное единство. Она проявляется во всех попытках воссоединить явленные церкви и вовлечь в это единство то, что мы называли «латентными церквами». Наиболее впечатляющей из этих попыток в наше время является деятельность Всемирного Совета Церквей. Экуменическое движение, организованным представительством которого он является, служит ярким выражением того, что понятие единства осознается во многих современных церквах. Если говорить практически, то оно способно уврачевать те разделения, которые исторически устарели, заменить конфессиональный фанатизм межконфессиональным сотрудничеством, преодолеть деноминационный провинциализм и породить новое видение единства всех церквей в их основании. Однако ни экуменическое, ни какое-либо иное движение будущего не сможет преодолеть амбивалентности единства и разделения в историческом существовании церквей. Даже если ему и будет по силам создать Соединенные Церкви Мира и даже если все латентные церкви обратятся к этому единству, то возникнут новые разделения. Динамика жизни; тенденция сохранять священное даже и тогда, когда оно устаревает; амбивалентности, подразумеваемые общественным существованием церквей, и, самое главное, профетический критицизм и потребность в реформировании вызовут новые и, во многих случаях. Духовно оправданные разделения. Единству церквей, равно как и их святости, присущ парадоксальный характер. Именно разделенная церковь — это церковь единая.

Универсальность — это третье свойство церквей, выражающее парадокс их природы. Церкви универсальны вследствие универсальности их основания - Нового Бытия, которое в них действенно. Слово «универсальный» заменяет собой классическое слово «кафолический» (то есть вселенский, касающийся всех людей), поскольку со времени произведенного Реформацией раскола последнее было повсеместно закреплено или за Римской церковью как за «католической», или за такими глубоко сакраментальными церквами, как Греческая Православная и Англиканская. Однако хотя слово и должно быть заменено, факт остается фактом: церковь, которая не притязает на свою кафоличность, перестает быть церковью.

Каждая церковь универсальна - как интенсивно, так и экстенсивно — вследствие ее природного свойства актуализировать Духовное Сообщество. Интенсивная универсальность церкви — это ее сила и желание соучаствовать в качестве церкви во всем сотворенном во всех измерениях жизни. Конечно, такое соучастие подразумевает то, что амбивалентности жизни во встречаемых сферах бытия подвергаются суду и с ними ведется борьба. Свойство интенсивной универсальности способствует широкой открытости церквей - такой же широкой, как и универсальная жизнь. Ничто сотворенное и, следовательно, сущностно благое не исключено из жизни церквей и их членов. Именно таков смысл того принципа *complexio oppositorum*[16]*»,* которым по праву гордится Римская церковь. В природе, в человеке и в истории нет ничего такого, что не имело бы места в Духовном Сообществе и, следовательно, в тех церквах, динамической сущностью которых является Духовное Сообщество. Это нашло классическое выражение как в средневековых соборах, так и в схоластических системах, в которых обретали свое место все измерения бытия, и даже демоническое, безобразное и разрушительное выполняло свою подчиненную роль. Опасность этой универсальности заключалась, конечно, в том, что элементы амбивалентности вошли в жизнь церкви или, говоря символически, в том, что демоническое восстало против своей подчиненности божественному. Эта опасность вынудила протестантизм заменить изобилие *complexio oppositorum* скудостью священной пустоты (следуя в этом иудаизму и исламу). Поступив так, протестантизм не отверг принципа универсальности, поскольку универсальность пустоты может существовать точно так же, как и универсальность изобилия. Свойство универсальности попирается лишь в том случае, если одна из многих возможностей возвышается до уровня абсолютной, а другие элементы исключаются. Когда это происходит, принцип универсальности из церквей исчезает и реализует себя в секулярном мире. Тем, что в течение Реформации и Контрреформации церкви в значительной степени отрезали себя как от универсальности изобилия, так даже и от универсальности пустоты, отчасти и объясняется широкое распространение секуляризма в современном мире. Церкви стали всего лишь сегментами жизни и перестали соучаствовать в универсальной жизни. Однако каким бы позитивным или негативным ни было отношение церквей к свойству универсальности, они сущностно универсальны вопреки их актуальной скудости относительности изобилия встречаемого мира. Они могут включать музыку, но исключать визуальные искусства; они могут включать труд, но исключать природную витальность;

они могут включать философский анализ, но исключать метафизику; они могут включать одни стили творений культуры, но исключать другие. Какими бы универсальными они ни старались быть, универсальность церквей парадоксально присутствует в их отдельности.

Все это говорится об интенсивной универсальности церквей; однако это действительно и для их экстенсивной универсальности — то есть для действительности церковного основания для всех наций, социальных групп, рас, племен и культур. Как показывает Новый Завет, эта экстенсивная универсальность является непосредственной импликацией приятия Иисуса как того, кто принес Новое Бытие. То огромное значение, которое придавал этому Павел, обусловлено как его собственным опытом иудея диаспоры, объединяющим в себе еврейские, греческие и римские элементы с синкретизмом эллинистического периода, так и тем, что он внес все это в церковь в себе самом и в своей общине[27]'. Аналогичная ситуация в наше время, порожденная национальными, расовыми и культурными проблемами, вынуждает современную теологию придавать такое же большое значение универсальности церкви, какое придавал ей Павел.

Однако актуальной универсальности в церквах нет никогда. Свойство универсальности не может быть производным от актуальной ситуации. В свете исторически обусловленной особенности — даже мировых церквей и их соборов — универсальность парадоксальна. Греческое православие отождествляет Духовное Сообщество с восприятием христианской Вести византийской культурой. Рим отождествляет универсальное Духовное Сообщество с церковью, управляемой каноническим правом и его стражем - папой. Протестантизм обнаруживает свою особенность в том, что он пытается подчинить чужие религии и культуры современной западной цивилизации во имя универсального Духовного Сообщества. И во многих случаях расовые, социальные и национальные особенности мешают церквам актуализировать свойство универсальности. Количественная или экстенсивная универсальность, равно как и качественная или интенсивная, - таково парадоксальное свойство церквей. Так же, как и в случае святости и единства, мы должны сказать об универсальности церквей еще и то, что она присутствует в их особенности. И это, несомненно, небезрезультатно: с самых ранних времен все церкви пытались преодолеть амбивалентность универсальности как интенсивно, так и экстенсивно (зачастую одно было тождественно другому).

Одной из наиболее достойных сожаления черт протестантской теологии последнего столетия является то, что она была побеждена позитивистской тенденцией, примерами чего являются Шлейермахер и Ричль. Позитивизм в теологии - это уничижение свойства универсальности. То, что является чисто «позитивным» (например, отдельная христианская церковь), не может считаться универсальным. Это возможно лишь в том случае, если универсальность понимается как нечто такое, что парадоксально присутствует в особенном.

Обычный мирянин, который слышит или исповедует слова апостольского Символа веры о святости, единстве и универсальности церкви, зачастую понимает парадокс церквей в отрыве от понятия Духовного Сообщества. Он осознает парадоксальный смысл этих слов в их приложении к церквам исходя из знания о своей собственной церкви. Обычно он даже достаточно реалистичен для того, чтобы отвергнуть ту идею, что однажды в будущем эти свойства утратят свой парадоксальный характер и станут эмпирически истинными. Он достаточно хорошо знает церкви и их членов (включая и самого себя) для того, чтобы отбросить подобные утопические ожидания. И все-таки он охвачен силой тех слов, в которых выражена неамбивалентная сторона Церкви, — Духовное Сообщество.

2. Жизнь церквей и борьба против амбивалентностей религии

а) Вера и любовь в жизни церквей. Духовное Сообщество и церкви как сообщества веры. — Духовное Сообщество — это сообщество веры и любви, соучаствующее в трансцендентном единстве неамбивалентной жизни. Вследствие конечности жизни соучастие это фрагментарно, и ему присущи напряженности, возникающие по причине той полярности индивидуализации и соучастия, которая всегда в той или иной мере присутствует во всяком конечном сущем. Духовное Сообщество как динамическая сущность церквей делает их теми существующими сообществами веры и любви, в которых амбивалентности религии не устранены, но преодолены в принципе. Выражение «в принципе» означает не *in abstracto,* но (как это означают соответствующие латинское и греческое слова *principium* и *arche)* ту силу начала, которая остается контролирующей силой всего процесса. В этом смысле Духовное Присутствие, Новое Бытие и Духовное Сообщество являются началами *(archai).* Амбивалентности религиозной жизни преодолены в принципе в жизни церквей; их саморазрушительная сила сломлена. Они не исключены совершенно (они могут присутствовать даже и в демонической силе), но, как говорит Павел в 8-ой главе Послания к Римлянам и в других местах, явление Нового Бытия преодолевает предельную силу демонических «структур разрушения»[28]». Амбивалентности религии в церквах преодолены неамбивалентной жизнью постольку, поскольку они воплощают Новое Бытие. Однако это «постольку» предостерегает нас от отождествления церквей с неамбивалентной жизнью трансцендентного единства. Где есть церковь, там есть и тот пункт, в котором амбивалентности религии осознаются и отвергаются, но не устраняются.

Это истинно прежде всего в отношении того акта, посредством которого воспринимается Духовное Присутствие и актуализируется Новое Бытие, - в отношении акта веры. Вера в церквах становится религией -амбивалентной, разъединяющей, разрушительной, трагической и демонической. Однако в то же самое время существует и сила сопротивления многообразным искажениям веры: это божественный Дух и его воплощение - Духовное Сообщество. Если мы называем церкви или какую-либо отдельную церковь сообществом веры, то мы говорим, что, согласно своему намерению, она основана на Новом Бытии во Иисусе как во Христе или что ее динамической сущностью является Духовное Сообщество.

При изучении Духовного Сообщества мы выявили то, что существует напряженность между верой тех, кто охвачен Духовным Присутствием, и верой сообщества, которое состоит из подобных индивидов, но является чем-то большим, чем каждый из них, и чем-то большим, чем их совокупность. В Духовном Сообществе эта напряженность не приводит к разрыву. В церквах этот разрыв предполагается и приводит к амбивалентностям религии, хотя и происходит это таким образом, что этим амбивалентностям оказывается сопротивление и они в принципе преодолеваются соучастием сообщества церкви в Духовном Сообществе. Что же мы имеем в виду, когда говорим о вере церквей или о вере отдельной церкви? Необходимо рассмотреть три аспекта этого вопроса. Первый — это когда в древней церкви индивиды решались стать ее членами и тем самым рисковали всем, даже и собственной жизнью: в таком случае не составляло труда говорить о церкви как о сообществе веры. Однако когда многие стали присоединяться к церкви скорее ради обретения религиозного убежища, чем ради принятого ими экзистенциального

решения, да и позже, когда в пределах целой цивилизации к церкви принадлежали все, включая детей, - тогда ее характер сообщества веры оказался под вопросом. Активной веры, ./«to *quae creditur*[19]', уже нельзя было предположить в большинстве ее членов. Произошел отказ от исповедничеекого основания церкви — от *fides quae creditur.* Как здесь одно соотносятся с другим? Каков бы ни был ответ, возникало множество амбивалентностей религиозной жизни, и понятие самой по себе веры стало столь амбивалентным, что теперь имеются веские (хотя и недостаточные) основания для того, чтобы не прибегать к нему вовсе.

Вторая трудность, связанная с понятием сообщества веры, коренится в *исгорт fides quae creditur—ío* есть символов веры. Эта история является типичным амбивалентным смешением Духовной созидательности и тех общественных сил, которые детерминируют историю. Теми общественными силами, которые имеются здесь в виду, являются невежество, фанатизм, иерархическое высокомерие и политическое интриганство. Если церкви требуют, чтобы все их верующие члены принимали формулы, входящие в жизнь именно так, то тем самым церкви возлагают на людей такое бремя, которое никто из тех, кто отдает себе отчет в ситуации, не может вынести с честью. Демоническим и, следовательно, разрушительным актом для сообщества веры является то, что его интерпретируют как безусловное подчинение вероучительным положениям в том виде, в каком они сложились в процессе достаточно амбивалентной истории церквей.

Третья трудность, сопряженная с этим понятием, заключается в том, что в секулярном мире поощряется критическое, скептическое или индифферентное отношение к вероучительным положениям — даже и среди серьезных членов церкви. Что же такое «сообщество веры», если и сообщество, и личности отдельных членов разрушены критицизмом и сомнением?

Эти вопросы показывают, какой силой обладают в церквах амбивалентности религии и как трудно сопротивляться им верой.

Существует один ответ, лежащий в основе всех частей настоящей системы и являющийся основным содержанием христианской веры. Ответ этот заключается в том, что Иисус есть Христос, носитель Нового Бытия. Существует много возможных способов выражения этого утверждения, но в церкви нет способов избежать его. Каждая церковь основана именно на нем. В этом смысле можно сказать, что церковь является сообществом тех, кто утверждает, что Иисус есть Христос. Само наименование «христианин» подразумевает это. Для индивида это означает решение. Однако это решение *не касается* того, может ли лично он принять утверждение о том, что Иисус есть Христос, *но* решение это *касается* того, хочет он или нет принадлежать к тому сообществу, которое утверждает, что Иисус есть Христос. Если человек принимает решение против, то он оставляет церковь даже и в том случае, если в силу социальных или политических причин он не формализует своего отказа. Многие формальные члены всех церквей более или менее сознательно не желают принадлежать церкви. Церковь может относиться к ним терпимо потому, что она основана не на индивидуальных решениях, но на Духовном Присутствии и его проводниках.

Если рассматривать противоположную ситуацию, то можно сказать, что есть и такие люди, которые бессознательно или сознательно хотят принадлежать церкви

(причем хотят настолько, что они и не могут вообразить себе, что ей не принадлежат), но при этом они охвачены таким сомнением по поводу как основного утверждения о том, что Иисус есть Христос, так и импликаций этого утверждения, что это ставит их на грань отделения себя от церкви (во всяком случае, внутреннего отделения). В наше время именно в этом заключено несчастье многих людей, и возможно, даже большинства, хотя разным людям это свойственно в разной степени. Они принадлежат церкви, но сомневаются в том, что ей принадлежат. Если иметь в виду именно их, то необходимо сказать, что критерием принадлежности человека церкви (а через нее - и Духовному Сообществу) является серьезное желание, сознательное или бессознательное, соучаствовать в жизни той группы, которая основана на Новом Бытии в том виде, в каком оно явилось во Иисусе как во Христе. Такая интерпретация может помочь тем людям, совесть которых обеспокоена недоверием по отношению к целой совокупности тех символов, которым они подчиняют себя в мышлении, в благочестии и в действии. Они могут быть уверены, что всецело принадлежат церкви, а через нее и Духовному Сообществу, и с этой уверенностью могут и жить в ней, и работать для нее.

Этот вывод действителен для всех членов церкви, включая ее служителей и иных представителей, однако в последнем случае возникают те же проблемы мудрости и такта, как и в во всякой организованной группе. Очевидно, что тот, кто отрицает (пусть даже и безмолвно) основание и цель той функции, которую, как предполагается, он осуществляет, — тот должен либо сам отделить себя от нее, либо быть вынужденным сделать это.

Поднимавшиеся выше вопросы о сообществе веры ведут к другой, более трудной, проблеме, - особенно трудной в свете протестантского принципа. Вопрос состоит в том, каким образом сообщество веры (каковым, как предполагается, является церкОвь) соотносится со своими вероисповедными и вероучительными выражениями в проповедничестве и в учительстве, а также с иными словесными выражениями (а особенно с теми, которые были сделаны представителями церкви). На этот вопрос следует отвечать исходя из конкретных решений конкретных церквей (в идеале — исходя из решений универсальной церкви, а актуально - исходя из решений тех многообразных центров, которые существуют между нею и местной церковью). Вероисповедные положения являются результатами этих решений. Отождествляя себя с Духовным Сообществом, Римская церковь рассматривает свои вероучительные решения как безусловно действительные и считает любое отклонение от них еретическим отделением от Духовной Церкви. Это вызывает юридически обоснованную реакцию церкви против тех, кого она считает еретиками - в прежние времена против всех заподозренных в ереси членов, а теперь лишь против представителей церкви. Протестантское учение об амбивалентности религии даже в церквах делает подобную реакцию невозможной, хо даже и при этом протестантские церкви должны формулировать свое со ственное вероисповедное основание и защищать его от нападок со ст роны своих собственных представителей. Однако если церковь отда себе отчет в своих собственных амбивалентностях, она должна признат что, вынося суждение (выдвигая вероисповедное положение или прид;

гая его к конкретным случаям), она выносит такое суждение, котор< само по себе амбивалентно. Церковь не может уклониться от борьбы ;

сообщество веры (как в случаях нацистского отступничества, коммунис тической ереси, рецидивов римско-католической гетерономии или отрицания основания церкви в Новом Бытии во Христе), но, вступая в не< церковь может впасть в разъединяющие, разрушительные и даже дем<! •нические грехи. Этот риск присущ жизни всякой церкви, которая пом< щает себя не над Крестом Христовым, но под ним, — то есть он прису) всякой из тех церквей, в которых профетически-протестантский при1| цип не был поглощен иерархическим или доктринальным абсолютизмом

Остается вопрос о том, влечет ли за собой утверждение церкви **как** сообщества веры утверждение понятия ереси. Этот вопрос осложняете теми коннотациями, которые в процессе развития церкви приобрело nd нятие ереси. Первоначально используемое для обозначения отклонен^ от официально принятого учения, слово «ересь» стало — с установление канонического права — обозначать нарушение вероучительного закоц церкви, а с принятием канонического права как части государственное права ересь стала считаться самым серьезным уголовным преступление»

Д. Преследование еретиков привело к упразднению изначально оправдан ного смысла слова «ересь» для обозначения наших сознательных (а еиць| в большей степени - бессознательных) реакций. Его нельзя использовать в серьезной дискуссии, и теперь я убежден, что нам не стоит и пытатьсД спасти это слово, хотя мы и не можем избежать той проблемы, на которую оно указывает. А, о самой проблеме можно сказать следующее. Отрицание оснований, церкви, то есть Духовного Сообщества и его проявления во Христе, яц^, ляется не ересью, но отделением от того сообщества, в котором существует проблема ереси. Проблема ереси возникает тогда, когда делается избежная попытка концептуально сформулировать импликации базово^р^ христианского утверждения. С точки зрения протестантского принция^^ и признания амбивалентностей религии в свете всегда присутствующе!^^ латентности Духовного Сообщества проблема может быть решена следУД ющим образом: протестантский принцип бесконечного расстояния меж>·Д ду божественным и человеческим упраздняет абсолютность притязаниз||| какого бы то ни было вероучительного выражения Нового Бытия. КонеЧ^р но, церковь по необходимости принимает решение сделать основой свое^Д го проповедничества и учительства отдельную вероучительную традиции^ или формулу; но однако если это решение сопровождается притязание^ на то, что традиция эта является единственно возможной, то в таком слу^ чае протестантский принцип нарушается. Сущностью сообщества верЦ| в протестантизме является то, что протестантская церковь может принять^ в свое мышление и действие всякое выражение мысли и жизни, создан- · ное Духовным Присутствием где бы то ни было в истории человечества. римская церковь гораздо лучше осознавала эту ситуацию в более ранние времена, нежели на более поздних этапах, однако лишь со времен Контр-пеформации она стала решительно препятствовать всякой вероучитель-ной переоценке прошлого. Была утрачена профетическая свобода сущностной самокритики. Протестантизм, порожденный борьбой именно за такую свободу, утратил ее в период теологической ортодоксии, но обретал ее снова и снова. Однако с этой свободой и несмотря на свои бесконечные деноминационные разделения протестантизм все-таки остался сообществом веры. Он осознает и всегда будет осознавать те две реальности, в которых он соучаствует: Духовное Сообщество, являющееся его динамической сущностью, и свое существование в

амбивалентностях религии. Осознание этих двух полюсов протестантизма и лежит в основе настоящей попытки создать теологическую систему.

(2) *Духовное Сообщество и церкви как сообщества любви.* — Являясь сообществами веры, церкви в то же время являются и сообществами любви, однако это следует понимать в рамках амбивалентностей религии и борьбы Духа с этими амбивалентностями. В своих антидонатистских писаниях Августин[30] приходит к выводу о том, что вера возможна и вне церкви (например, в схизматических группах), но что любовь как *агапэ* ограничена сообществом церкви. При этом Августин исходил из предпосылки интеллектуалистского понятия веры (например, принятия крещальной формулы), отделяющего веру от любви. Но если вера является состоянием схваченности Духовным Присутствием, то веру и любовь разделить нельзя. И все-таки Августин прав, рассматривая церковь в качестве сообщества любви. Мы обсуждали природу любви во всей ее полноте, а особенно в ее качестве *агапэ,* в связи с характером Духовного Сообщества. Теперь же нам предстоит описать ее действие в рамках амбивалентностей религии и вопреки им.

В качестве сообщества любви церковь актуализирует Духовное Сообщество, являющееся ее динамической сущностью. Анализируя акт нравственного конституирования личности как личности, мы обнаружили, что он может произойти лишь во встрече с другой личностью «лицом к лицу» и что эта встреча может стать конкретной лишь в терминах *агапэ* — воссоединяющего утверждения другого в терминах вечного смысла его бытия. Церковь исходит из той предпосылки, что каждый ее член имеет именно такое отношение к каждому другому члену и что это отношение становится актуальным в пространственной и временной близости («ближний» Нового Завета). Это выражается во взаимном приятии вопреки тем разделениям, которые имеют место потому, что церковь является социально детерминированной группой. Это относится к политическим, социальным, экономическим, образовательным, национальным, расовым и, самое главное, к личностным различиям, предпочтениям, симпатиям и антипатиям. В некоторых церквах (таких, например, как первая церковь Иерусалима) и во многих сектантских группах понятие «сообщество любви» привело к «экстатическому коммунизму», к отказу от всех различий (и особенно — от экономических). Однако такой подход основан на игнорировании различия между теологическим и социальным характером церкви, и потому ему не присуще понимание ее природы, а следовательно, и амбивалентностей каждого сообщества любви.

Часто именно идеологическое навязывание любви и порождает наиболее интенсивные формы враждебности. Как и всему остальному в природе церквей, сообществу любви тоже присущ характер «вопреки»; любовь в церквах выявляет любовь Духовного Сообщества, но делает это в условиях амбивалентностей жизни. Притязания на политическое, социальное и экономическое равенство не могут непосредственно вытекать из характера церкви как сообщества. Однако из характера церкви как сообщества любви *следует,* что те формы неравенства, которые делают невозможным актуальное сообщество любви и даже веры (за исключением особых героических случаев), должны быть подвергнуты критике и преобразованы. Это относится к политическому, социальному и экономическому неравенству, а также к тем формам подавления и эксплуатации, которые разрушают возможности человечности в индивиде и возможности справедливости в группе. Должно быть

услышано то пророческое слово церкви, которое направлено против такого рода форм бесчеловечности и несправедливости, однако прежде всего церковь должна преобразовать данную социальную структуру в себе самой (см. «Соотносящие функции церквей», с 190.). Одновременно она должна помогать жертвам искаженной социальной структуры и таких сил, как болезни и природные катастрофы — как в том, чтобы обрести опыт сообщества любви, так и в том, чтобы обрести те материальные блага, которые поддерживают их человеческие возможности. Это та часть *агапэ,* которая называется благотворительностью и которая является столь же необходимой, сколь и амбивалентной. Она амбивалентна и потому, что чисто материальными пожертвованиями она может заменить свой долг по отношению к человеку как человеку, и потому, что ею могут пользоваться как средством для поддержания таких социальных условий, в которых благотворительность делается необходимой, — даже и для поддержания совершенно несправедливого социального порядка. В противоположность этому подлинная *агапэ* пытается создать такие условия, которые делают возможной любовь в другом. (Не случайно, что это было объявлено принципом психотерапевтического лечения, — например, Эрихом Фроммом.)

Каждый акт любви подразумевает осуждение того, что отрицает любовь. Церковь как сообщество любви постоянно, самим своим существованием, это осуждение выносит. Она выносит его и против тех, кто находится вне, и против тех, кто находится внутри ее сообщества, и она *должна* осознанно и активно выносить этот приговор в обоих направлениях, хотя таким образом она и оказывается вовлеченной в те амбивалентности суждения, которыми являются авторитет и власть. Поскольку церковь, в противоположность иным группам общества, судит во имя Духовного Сообщества, то ее суд подвержен опасности стать более радикальным, более фанатичным, более разрушительным и демоническим. С другой стороны, и именно по этой причине в церкви и присутствует тот Дух, который судит суд церкви и борется с его искажениями.

В отношении к своим собственным членам церковный суд осуществляется через проводников Духовного Присутствия, через функции церкви и, в конечном счете, через ту дисциплину, которая в некоторых церквах (а особенно заметно — в кальвинистских) рассматривается в качестве проводника Духовного Присутствия, подобного Слову и таинству. Протестантизм в целом не имеет четкого суждения о дисциплине вследствие иерархических и монастырских злоупотреблений ею. Основным возражением протестантизма было возражение против теории и практики отлучения от церкви. В соответствии с протестантским принципом отлучение невозможно потому, что никакая религиозная группа не имеет права ставить себя между Богом и человеком, — ни для того, чтобы соединить человека с Богом, ни для того, чтобы отделить его от Бога. Простая молитва отлученного может обладать большей Духовной силой и большим целительным воздействием, чем любое из тех апробированных церковных таинств, от которых он отлучен. Протестантская дисциплина может состоять лишь в том, чтобы советовать и, если речь идет о представителях церкви, в том, чтобы отстранять их от служения. Решающей чертой суда любви является то, что своей единственной целью он имеет восстановление сообщества любви — не отделение, но воссоединение. Даже временное отделение наносит ту рану, которая может никогда и не зажить. Подобное отделение может принимать форму даже и социального остракизма со стороны

церковного сообщества. Это имеет место в протестантских церквах и по своим разрушительным последствиям может быть еще хуже, чем отлучение, поскольку это является преступлением против Духовного Сообщества и церкви. Приспособление представителей церкви к тем социальным группам, которые оказывают на них преобладающее влияние, является таким же (а с течением времени даже и более) опасным. В особенности это является проблемой священнослужителя - и в протестантской церкви более, чем в католической. Протестантское учение о всеобщем священстве всех верующих лишает священнослужителя тех привилегий, которые защищают священника в Римской церкви, а роль мирян соответственно возрастает. Это делает профетический суд церковных общин (включая и их наиболее влиятельные социальные группы) таким трудным, что он почти невозможен. В результате зачастую возникает социально детерминированная классовая церковь, что особенно очевидно в американском протестантизме. Во имя тактичного и деликатного подхода (который сам по себе желателен) подавляется судящая функция сообщества любви. Возможно, эта ситуация причиняет церкви больший ущерб, чем те открытые нападки на ее принципы, которые предпринимают ее уклоняющиеся и заблуждающиеся члены.

Все это касается судящей функции сообщества любви по отношению к его членам. Те же критерии, несомненно, действительны не только в отношении официальных представителей церкви, но также и в отношении тех ее членов, которые обладают пастырской функцией в ограниченных группах во имя сообщества любви (таковы, например, родители по отношению к детям или один из родителей по отношению к другому; таковы друзья по отношению к друзьям; таковы лидеры добровольных объединений по отношению к членам их групп; таковы учителя по отношению к ученикам своих классов и т. д.). Сообщество любви во всех этих случаях должно быть актуализировано в утверждении, осуждении и воссоединении. Тем самым будет выражено Духовное Сообщество. В силе Духовного Присутствия церковь должна бороться против амбивалентностей тройственного проявления любви через детерминированных Духом людей и детерминированные Духом движения. Каждое из трех проявлений является творением Духовного Присутствия, и в каждом из них действенно великое «вопреки» Нового Бытия. Однако более всего оно выявлено в третьем — в «воссоединении вопреки», в вести о прощении и в акте прощения. Подобно судящему элементу любви, элемент прощающий присутствует во всех функциях церкви постольку, поскольку они зависят от Духовного Сообщества. Однако амбивалентности религии оказывают сопротивление динамике Духа и в акте прощения. Прощение может быть или механическим актом, или просто попустительством, или унижением того, кто получил прощение. Воссоединение в любви невозможно ни в одном из этих случаев, поскольку здесь игнорируется присущий прощению парадокс.

Вопрос об отношении отдельной церкви как сообщества любви к другим сообществам вне ее изобилует проблемами. Возможно, нигде еще амбивалентности религии не преодолеваются с таким трудом, как здесь. Первая проблема касается индивидуальных членов всех групп вне церкви. Общий ответ на вопрос «Чего требует любовь, если они входят в сферу церкви?» будет таким, что их следует принять как соучаствующих в Духовном Сообществе в его латентности и потому как возможных членов отдельной церкви. Но в таком случае те элементы любви, которые мы назвали «судом» и «воссоединением», ставят следующий вопрос: «При

каких условиях возможно их полное или частичное принятие в качестве членов церкви?» Это глубоко проблематичный вопрос. Подразумевает ли он обращение, и если да, то - во что? В христианство, в одну из его конфессий или деноминации, в веру отдельной церкви? Наше учение о Духовном Сообществе в его латентности предлагает такой ответ: если кто-либо желает соучаствовать в сообществе любви в отдельной церкви, то он может стать полноправным ее членом в том случае, если он примет символ веры и устав этой церкви; или же он может остаться в отдельной церкви и стать полноправно принимаемым гостем в другой церкви; или он может оставаться в латентности Духовного Сообщества в качестве иудея, мусульманина, гуманиста, мистика и т. д. — человеком, который желает быть принятым в сообщество любви потому, что он осознает свою собственную сущностную принадлежность Духовному Сообществу. В последнем случае он был бы гостем или, точнее сказать, посетителем и другом. Такие ситуации ныне часты. Но вот что является решающим (по крайней мере в протестантской сфере) — так это желание соучаствовать в той группе, основанием которой является приятие Иисуса как Христа; это желание замещает собой вероисповедный постулат и, несмотря на отсутствие обращения, открывает доступ в сообщество любви без оговорок со стороны церкви.

Другая проблема, касающаяся отношения сообщества любви с теми, кто находится вне ее, — это проблема отношения одной отдельной церкви к другой — местной, национальной, деноминационной. Антагонизм среди церквей, даже доходящий до крайности фанатического преследования одной церкви другою, имеет те социальные и политические причины, которые находятся в числе амбивалентностей церквей в их социологическом аспекте. Однако существуют и другие причины, проистекающие из борьбы Духовного Присутствия против профанизации и демонизации Нового Бытия. В каждой церкви с определенным символом веры и уставом жизни существует глубокая тревога по поводу того, что некто посто-оонний, просящий о том, чтобы его приняли в сообщество любви, может исказить это сообщество посредством элементов профанизации и демонизации. В этой ситуации фанатизм, как и всегда, является результатом внутренней ненадежности, а преследование, как и всегда, порождено тревогой. Подозрительность и ненависть, возникающие в отношениях между сообществами любви, являются следствиями того же страха, который породил процессы над ведьмами и еретиками. Это подлинный страх перед демоническим, и поэтому он не может быть преодолен тем идеалом терпимости, который основан на безразличии или на абстрактном сведении различий к минимуму. Он уязвим лишь для Духовного Присутствия, которое утверждает и судит всякое выражение Нового Бытия как в одном сообществе любви, так и в других. Во всех них, берущих свое начало или от латентного, или от явного проявления Духовного Сообщества, существует созидательное Духовное Присутствие, и во всех них про-фанные и демонические возможности являются реальностью. А если так, то одна церковь может признать, что любовью она объединена с другой в Духовном Сообществе как в динамической сущности обеих, посредством которой утверждаются и осуждаются особенности каждой из них. Эти соображения подтверждают то, что мы уже говорили о парадоксальном характере единства церкви.

б) Функции церквей, их амбивалентности и Духовное Сообщество.* (1) *Общий характер функций церквей и Духовное Присутствие. — Обсудив в предыдущих разделах сущностный характер церквей в их отношении к Духовному Сообществу, теперь мы должны обратиться к рассмотрению их выражения как живых организмов со множеством функций. Каждая из этих функций является непосредственным и необходимым следствием природы церкви. Они должны осуществляться везде, где имеется живая церковь, даже если периодически эти функции становятся скорее скрытыми, чем явными. Они не исчезают никогда, хотя те формы, которые они принимают, сильно друг от друга отличаются. Можно выделить следующие три группы функций церкви: функции конституирования, соотносимые с основанием церквей в Духовном Сообществе;

функции экспансии, соотносимые с универсальным притязанием Духовного Сообщества; функции созидания, соотносимые с актуализацией Духовных потенциальностей церквей.

И здесь возникает более общий вопрос — вопрос о том смысле, в котором учение о церквах и их функциях является предметом систематической теологии, и вопрос о том смысле, в котором оно является предметом практической теологии. Сначала, конечно, отвечают так, что граница эта не является четкой. И все-таки можно провести разграничение между теми теологическими принципами, которым подчиняются функции церквей как таковых, и наиболее адекватными для осуществления этих функций практическими средствами и методами. Задачей систематической теологии является анализировать первые; задачей практической теологии - предлагать вторые. (Данное различие, разумеется, не подразумевает разграничения между мышлением систематического и практического теологов; оба размышляют над обеими группами проблем, однако и тот, и другой специализируется в своей деятельности на однойиз них. Последующий анализ систематического характера будет зачастую совпадать с описанием практического характера, как это уже имело место в предыдущих главах.

Первое положение, которое необходимо выдвинуть, говоря о логических принципах, управляющих функциями церквей как церквей, - это положение о том, что все они соучаствуют в парадоксе церквей. Все они исполняются во имя Духовного Сообщества, хотя исполняются они также социальными группами и их представителями. Они вовлечены в амбивалентности жизни (прежде всего, жизни религиозной), и их целью является преодоление этих амбивалентностей силой Духовного Присутствия.

Можно выделить три полярности принципов, соответствующие трем группам функций. Функции конституирования относятся к полярности традиции и реформирования, функции экспансии — к полярности истины и адаптации, функции созидания — к полярности формотрансценди-рования и формоутверждения. Амбивалентности, с которыми борется Духовное Присутствие, тоже выявлены этими полярностями. Опасностью традиции является демоническая *hubris,* опасностью реформирования -опустошающий критицизм. Опасностью истины является демонический абсолютизм; опасностью адаптации — опустошающая релятивизация. Опасностью формотрансцендирования является демоническое подавление; опасностью формоутверждения — формалистическая пустота. Конкретные примеры этих полярностей и заключенных в них опасностей будут обсуждаться в связи с

описанием соответственных функций; пока же необходимо сделать лишь несколько общих замечаний о каждой из них.

Принцип традиции в церквах не является простым признанием того социологического факта, что культурные формы всякого нового поколения порождаются теми формами, которые были выработаны предыдущими поколениями. Это, конечно, действительно также и для церквей. Однако помимо этого принцип традиции в церкви исходит из того факта, что, во-первых, природа церквей и характер их жизни детерминированы их функцией в Новом Бытии в том виде, в каком оно явилось во Иисусе как во Христе и что, во-вторых, традиция — это связь между этим основанием и каждым новым поколением. Это вовсе не обязательно относится к тем национальным группам или культурным движениям, возникновение которых может быть довольно несущественным для их развития. Однако Духовное Сообщество действенно во всех функциях церкви, и, следовательно, тут идеально присутствуют все поколения — причем не только те поколения, которые обладали опытом центрального явления, но также и те, которые его ожидали. В этом смысле традиция не является частной, хотя она и включает в себя все частные традиции; она выражает собой единство исторического человечества, центром которого стало явление Христа.

Греческая православная церковь считает себя церковью живой традиции, противоположной юридически определенной и папски детерминированной традиции Римской церкви. Критика, которой Реформация подвергала многие элементы обеих традиций (но особенно римской), сделала само это понятие подозрительным для протестантского мироощущения.

И все-таки традиция является элементом жизни всех церквей. Даже и протестантский критицизм стал возможным лишь благодаря тому, что он опирался на отдельные элементы римско-католической традиции (такие, как Библия, Августин, немецкий мистицизм, гуманистическая основа и т. д.). Общей характеристикой профетического критицизма религиозной традиции является то, что он исходит не извне, но из центра самой по себе традиции и ведет борьбу с ее искажениями во имя ее истинного смысла. Нет реформации без традиции.

Слово «реформация» обладает двумя коннотациями: оно указывает на уникальное событие в истории церкви - на протестантскую Реформацию XVI в.; но оно указывает и на тот неизменно действующий во все периоды принцип, который заключен в борьбе Духа с амбивалентностями религии. Историческая Реформация произошла потому, что Римская церковь успешно подавила этот принцип как раз тогда, когда пророческий Дух призвал реформировать церковь во «главе и членах». Очевидно, что не существует того объективного критерия, который был бы приложим к движению реформации; даже Библия не является таким критерием, поскольку Библия должна быть интерпретирована. Вместо этого существует тот риск, который коренится в осознании Духовной свободы, и именно пророческий Дух создает то мужество, с которым на этот риск идут. Протестантизм принимает этот риск даже и в том случае, если он может означать дезинтеграцию отдельных церквей. Он идет на этот риск в уверенности, что Духовное Сообщество, динамическая сущность церкви, не может быть разрушено.

Полярность традиции и реформации ведет к борьбе Духовного Присутствия с амбивалентностями религии. Принцип реформации является нейтрализатором,

удерживающим от демонического подавления свободы Духа той традицией, которая облечена абсолютной действительностью (на практике или юридически). А поскольку каждой церкви присуща своя традиция, это демоническое искушение актуально и успешно действует во всех них. Его успех обусловлен порождающей запреты тревогой по поводу любого отклонения от того, что священно и что, как это считается доказанным, обладает спасающей силой. В этой тревоге имплицитно содержится предчувствие того, что под влиянием принципа реформации церкви поддадутся профанизируюшему критицизму. Часто цитируемые слова Шлейермахера о том, что «реформация продолжается», безусловно истинны, однако они поднимают тревожный вопрос: «Где же тот предел, за которым начинается критическая дезинтеграция?» Этот вопрос придает хранителям абсолютизированной традиции силу подавлять желание реформ и действовать принуждением на тех, кто знает лучше их, но не имеет мужества рискнуть и вступить на новый путь. Два принципа в Духовном Сообществе едины. Они находятся в напряженности, но не в конфликте. До той степени, до какой динамика Духовного Сообщества действенна в церкви, конфликт преобразуется в живую напряженность.

Вторая полярность принципов сущностно соотнесена с функциями экспансии в жизни церквей. Это — полярность истины и адаптации. Проблема эта так же стара, как и те слова Павла, в которых он говорит о том, что был иудеем для иудеев, а эллином для эллинов, в то же время отвергая каждого, кто, вопреки истине его вести, пытается вновь преобразовать Новое Бытие («Новое Творение», как он его называет) в ветхое бытие иудейского закона или греческой мудрости. Именно в этих его словах нашли свое классическое выражение как экзистенциальный конфликт между истиной и адаптацией, так и направленная на его преодоление борьба Духовного Присутствия.

В древней церкви небольшие группы требовали подчинения церквей иудейскому закону, а огромное большинство, включая и большинство великих богословов, требовало адаптации к тем формам мышления, которые были выработаны классической греческой и эллинистической философией. В то же время и сами массы, находясь под снисходительным надзором церковных властей, приспосабливались к политеистическим тенденциям в религии (будь то почитание образов — икон — или же вторжение в жизнь благочестия целого сонма святых — а особенно Святой Девы). Без такой адаптации миссионерская деятельность древней церкви была бы невозможна, хотя в процессе адаптации содержание христианской Вести находилось в постоянной опасности оказаться порабощенным ею в целях приспособления. Опасность отказа от полюса истины ради полюса адаптации была столь реальной, что в свете именно этого конфликта можно рассматривать большинство великих битв первого тысячелетия христианских церквей.

В Средние века адаптация романо-германских племен к феодальному порядку явилась как миссионерской, так и воспитательной необходимостью и сопровождалась постоянным подчинением истины приспособлению. Борьбу между императором и папой нужно понимать отчасти как реакцию церкви против феодального отождествления социальной и религиозной иерархий, а реакцию личностного благочестия позднего Средневековья (включая Реформацию) можно понимать как сопротивление преобразованию церкви во всеобъемлющий феодальный авторитет. Конечно, ни одно из этих движений за истину против

приспособления не избежало необходимости самоадаптации. Несмотря на разрыв между Лютером и Эразмом, гуманистический дух все-таки проник в протестантизм через Меланхтона, Цвингли и, отчасти, через Кальвина. В последующие века борьба между истиной и адаптацией продолжалась с неослабевающей силой, являясь одной из наиболее актуальных проблем даже и сегодня. Эта борьба, конечно, не ограничивается миссионерской экспансией в направлении чужих религий и культур, но имеет даже более непосредственное отношение к экспансии в те цивилизации, которые сформированы христианской традицией. Как и изменение общего культурного климата (начиная с XVI в.), так и необходимость введения в церковь новых поколений ставят ту неизбежную проблему, которая содержится в полярности истины и адаптации.

Опасностью, которая сопряжена с утверждением истины без адаптации, является, как это было показано выше, тот демонический абсолютизм, который бросает истины как камни на головы людей, не заботясь о том, могут ли люди их принять или нет. Это именно то, что можно назвать демоническим оскорблением, которое часто наносят церкви, хотя они и притязают на то, будто они по необходимости защищают от оскорбления божественное. Если церковь не адаптируется к категориям понимания тех, к кому обращены ее экспансионистские функции, то она не только не осуществит экспансию, но даже и утратит то, что уже имеет, поскольку ее члены тоже живут в данной цивилизации и могут воспринять истину вести о Новом Бытии лишь в категориях этой цивилизации.

Если, с другой стороны, адаптация становится неограниченным приспособлением, как это имело место во многие периоды истории церквей, то истина Вести утрачивается, и церковь становится жертвой того релятивизма, который ведет к секуляризму, вначале просто пустому и лишенному экстаза, но потом открытому демонически искаженному экстазу. То миссионерское приспособленчество, которое жертвует принципом истины, не одерживает победы над демоническими силами независимо от того, какие они — религиозные или профанные.

Третья полярность принципов, соотносимая с функциями созидания, — это полярность формотрансцендирования и формоутверждения. функции созидания пользуются различными сферами культурного творчества для того, чтобы выразить Духовное Сообщество в жизни церквей. Это относится к *theoria* и *praxis,* а в них — к эстетической и когнитивной, к личностной и общественной сферам жизни в измерении духа. Из всех этих сфер церкви извлекают для себя материал (то есть стили, методы, нормы и отношения), однако делают это таким образом, который одновременно и утверждает, и трансцендирует культурные формы. Если церкви вовлечены в эстетическое или когнитивное, личностное или общественное созидание, то вовлечены они в него в качестве церквей лишь в том случае, если отношение Духовного Присутствия явлено в их делах, то есть если им присуще экстатическое, формотрансцендирующее качество. Церкви не действуют в качестве церквей тогда, когда они действуют в качестве политических партий, юридических судов, школ или философских движений, в качестве покровителей произведений искусств или психотерапевтического лечения. Церковь выявляет свое присутствие в качестве церкви лишь в том случае, если Дух прорывается в конечные формы и влечет их за их пределы. Это именно то формотрансцендирующее, Духовное качество, которое характеризует функции созидания в церкви, — функции

эстетического самовыражения, когнитивной самоинтерпретации, личностной самореализации, социальной и политической самоорганизации. И не материал как таковой делает их функциями церкви, но их формотрансцендирующий, экстатический характер.

В то же время должен соблюдаться и принцип формоутверждения. В каждой функции церкви сущностная форма культурной сферы должна быть использована без насилия над требованиями ее структуры. Об этом имплицитно говорилось выше, когда мы вели обсуждение структуры и экстаза. Несмотря на формотрансцендирующий характер религиозного искусства, эстетические правила должны соблюдаться; несмотря на формотрансцендирующий характер религиозного знания, когнитивные правила не должны нарушаться. То же самое действительно и в отношении личностной и социальной этики, и в отношении политики и образования. Отдельные важные проблемы, порождаемые этой ситуацией, будут обсуждаться позже; здесь же мы снова должны обратиться к тем двум опасностям, между которыми находятся функции созидания в жизни церквей. Если принцип формотрансцендирования действует в отрыве от принципа формоутверждения, то церкви становятся демонически-подавляющими. В каждом человеке и в каждой группе они вынуждены подавлять то чувство формы, которое требует честного подчинения структурным необходимостям культурного созидания. Они, например, подвергают насилию художническую цельность во имя освященного (или политически целесообразного) стиля; они ущемляют научную честность, ведущую к постановке радикальных вопросов о природе, человеке и истории; они разрушают личностную человечность во имя демонически искаженной фанатичной веры и т. д.

На другом полюсе существует опасность профанизации Духовных творений и опасность той пустоты, которая провоцирует демонические вторжения. Форма, которая слишком жестка для того, чтобы быть трансцен-дированной, постепенно становится все более и более бессмысленной — хотя и не ошибочной. Вначале это ощущается в качестве зашиты от трансцендентного вмешательства, потом в качестве автономной созидательно-сти, затем в качестве воплощения формальной правильности, и, наконец, в качестве пустого формализма.

Там, где Духовное Присутствие в церквах сильно, там два принципа (формотрансцендирование и формоутверждение) едины.

(2) *Конститутивные функции церквей. -* Систематическая теология должна изучать функции церкви потому, что они являются частью ее природы и добавляют к ее характеристике особые элементы. Если функции церкви - это функции самой ее природы, то тогда они всегда должны присутствовать там, где присутствует церковь, хотя они и могут проявляться в различных степенях сознательной заботы, интенсивности и адекватности. Их осуществление может подавляться извне, они могут срастаться с другими функциями, но при этом они всегда присутствуют в качестве элемента природы церкви, побуждая к актуализации.

И все-таки они не всегда организационно представлены; функции и институты не обязательно являются взаимозависимыми. Институты зависят от тех функций, которым они служат, однако функции могут существовать даже и там, где им не служат никакие институты, что и случается весьма часто. Большинство институциональных установлений возникает спонтанно. Природа церкви требует того, чтобы отдельная функция ощущалась в Духовных опытах и тех последующих

действиях, которые в конечном счете ведут к установлению институциональной формы. Если институт устаревает, то иные способы осуществления той же функции могут возникнуть спонтанно и облечься в новую институциональную форму. Это согласуется с тем, что мы уже говорили о свободе Духа; это освобождает церковь от какого бы то ни было обрядового за-конничества - в силу Духовного Сообщества. Никакой институт (даже и институт священства), никакие особые таинства или труды благочестия не являются необходимыми продуктами природы церкви, хотя те функции, ради которых эти институты возникли, являются продуктами этой природы. Они никогда не отсутствуют полностью.

Первая группа функций была названа функцией конституирования. Поскольку каждая церковь зависит от Нового Бытия в том виде, в каком оно явило себя во Христе и реально присутствует в Духовном Сообществе, конститутивная функция церкви — это функция *восприятия.* Это относится как к церкви в целом, так и к каждому отдельному члену. Если церковь от своих членов требует восприимчивости, но сама в качестве церкви воспринимать отказывается, то она либо становится статичной иерархической системой, которая утверждает, что она раз и навсегда всеми принята и не испытывает нужды воспринимать вновь, либо становится религиозной группой с ее частным опытом, что приводит к ее переходу в секуляризм. Функция восприятия включает в себя одновременно действующую функцию опосредования через проводников Духовного Присутствия - через Слово и таинство. Тот, кто воспринимает, тот и опос-редует, и, сдругон стороны, он воспринимает лишь потому, что процесс опосредования продолжается постоянно. На практике опосредование и восприятие — это одно и то же: церковь является для себя и священником, и пророком. Проповедующий проповедует и самому себе как слушателю, а слушающий является потенциальным проповедником. Тождество восприятия и опосредования исключает возможность установления той иерархической группы, которая опосредует в то время, когда все остальные просто воспринимают.

Акт опосредования осуществляется отчасти в общественных служениях а отчасти во встречах того священника, который опосредует, и тех мирян, которые ему отвечают. Однако разделение это никогда не является полным; кто бы ни был посредником, он должен отвечать и сам, а кто бы ни отвечал, опосредует своего посредника. «Советующий», то есть тот, кто, если прибегнуть к современной терминологии, осуществляет функцию «заботы о душах» *(Seelsorge),* никогда не бывает только субъектом; он никогда не сделает консультируемого тем объектом, с которым нужно правильно обращаться и, возможно, помогать адекватным лечением. Если же это случается (а это очень часто случается как в пастырском, так и в медицинском советовании), то в этом случае амбивалентность религии вторгается в Духовную функцию опосредования. Однако если опосредование детерминировано Духовным Присутствием, то тогда советующий сам подчиняет себя тем же суждениям и требованиям, которые он пытается сообщить другим. Он признает ту истину, что по сути его положение столь же бедственно, как и у того, кому он советует. И это может помочь ему найти для пациента слово исцеления. Тот, кто охвачен Духом, может говорить с тем, кто нуждается в его помощи, таким образом, что Дух может охватить через него и другого: тем самым помощь становится возможной. Ведь Дух может исцелять только то, что открыто Духу.

Отношение пастырского советования к психотерапевтической помощи будет обсуждаться позже. Где есть восприятие и опосредование, там есть и ответ. Ответ — это утверждение того, что воспринято, — исповедания веры — и обращение к тому источнику, из которого оно было воспринято, — то есть к богослужению. Термин «исповедание веры» подвергался неверной интерпретации тогда, когда его отождествляли с приятием вероисповедных положений и их воспроизведением в обрядах, однако функция ответа и приятия сопровождает все прочие функции церкви. Она может быть выражена в прозе и поэзии, в символах и гимнах. А еще она может быть сконцентрирована в вероисповедных формулировках, а затем разработана посредством теологической концептуализации. Церковь поступает не вполне последовательно тогда, когда она избегает постулировать веру в терминах символа веры, но в то же время неспособна избежать выражения содержания своего символа веры в каждом из своих литургических и практических актов.

Другой стороной функции ответа является богослужение; в нем церковь обращается к предельному основанию своего бытия, к источнику Духовного Присутствия и Творцу Духовного Сообщества — к Богу, который есть Дух. Его достигают в общинном или личностном опыте; Духовное Присутствие охватывает тех, кто опытно познал Его. Ибо только Дух может опытно познать Дух (точно так же, как только Дух может распознать Дух).

Богослужение как ответное возвышение церкви к предельному основанию ее бытия включает поклонение, молитву и созерцание.

Поклонение церкви, звучащее в хвалении и благодарении, является экстатическим признанием божественной святости и бесконечной отдаленности Того, кто в то же самое время присутствует в Духовном Присутствии. Это признание является не теоретическим утверждением, но скорее парадоксальным соучастием конечного и отчужденного в том бесконечном, которому оно принадлежит. Когда церковь прославляет величие Бога ради его славы, то здесь соединяются два элемента: полный контраст между тварной малостью человека и бесконечным величием Творца, и возвышение в сферу божественной славы, так что восхваление Его славы является одновременно и фрагментарным соучастием в ней. Единство этих элементов парадоксально, и при своем разрушении неизбежно порождает, с одной стороны, демонический образ Бога и, с другой стороны, образ человека ничтожного и лишенного подлинного достоинства. Такое искажение смысла поклонения приводит к амбивалентностям религии, и ему оказывает сопротивление Духовное Присутствие, которое в качестве Присутствия включает в себя соучастие того, кто поклоняется, в Том, кому поклоняются. Поклонение в этом смысле является не унижением человека, но оно потеряло бы свой смысл, если было бы направлено на что-либо иное помимо восхваления Бога. Поклонение, осуществляемое ради самопрославления человека, саморазрушительно. Оно никогда не достигает Бога.

Второй элемент богослужения - это молитва. Исходная интерпретация молитвы была дана в разделе о направляющей созидательности Бога'. Центральная идея состояла в том, что каждая серьезная молитва порождает нечто новое в терминах тварной свободы — то, что принимают в соображение, когда говорят о направляющей созидательности Бога в целом (а именно таким является каждый акт центрированного «я» человека). То новое, что создается молитвой-прошением, является Духовным актом возвышения содержания чьих-либо желаний и надежд до

уровня Духовного Присутствия. Молитва, в которой это происходит, «услышана» даже и в том случае, если последующие события противоречат явному содержанию молитвы. То же самое истинно и в отношении молитвы о заступничестве, которая не только создает новое отношение к тем, о ком эта молитва возносится, но еще и вносит изменение в отношение субъектов и объектов заступничества к предельному. Поэтому-то и неверно ограничивать молитву молитвой благодарения. Это выдвинутое последователями школы Ричля положение коренится в глубокой тревоге по поводу магического искажения молитвы и суеверных последствий этого для народного благочестия, однако тревога эта, если говорить систематически, безосновательна, хотя она и вполне оправдана на практике. Благодарение Богу — это выражение поклонения и хваления, но не та формальная признательность, которая предрасполагает Бога к тому, чтобы он и в дальнейшем оказывал благодеяния тем, кто ему благодарен. И все-таки если бы молитвы прошения были запрещены, то это создало бы совершенно нереалистическое отношение к Богу. В таком случае из молитвы были бы исключены все выражения тех нужд, о которых человек говорит Богу;

были бы исключены те обвинения, которые человек адресует Богу за то, что он не отвечает (как в Книге Иова); были бы исключены все борения человеческого духа с божественным Духом. Конечно, эти замечания не являются последним словом в жизни молитвы, но «последнее слово» было бы неглубоким и профанизированным (а именно такими являются бесчисленные молитвы), если бы парадокс молитвы был забыт церквами и их членами. Павел дает классическое выражение парадоксу молитвы, когда он говорит о невозможности правильной молитвы и о божественном Духе, представляющем тех, кто молится Богу, не имея «объективирующего» языка (Рим. 8:26). Это именно Дух говорит Духу точно так же, как именно Дух различает и опытно постигает Дух. Во всех этих случаях субъект-объектная схема «говорения кому-то» трансцендирована: Тот, кто говорит через нас, — это тот, кому говорим мы.

Духовная молитва в этом смысле (а не профанизированная беседа с другим сущим по имени Бог) приводит к третьему элементу в функции ответа — к созерцанию. Созерцание — это пасынок протестантского бого-почитания. Только в более поздние времена в некоторые протестантские церкви было введено литургическое молчание, и, разумеется, не существует созерцания без молчания. Созерцание — это соучастие в том, что транс-цендирует как субъект-объектную схему с ее объективирующими (и субъективирующими) словами, так, следовательно, и амбивалентность языка (включая и безмолвный язык разговора с самим собой). То пренебрежение, с которым в протестантских церквах относятся к созерцанию, коренится в их личностно-центрированной интерпретации Духовного Присутствия. Однако Дух трансцендирует личность в том случае, если лич-ностность отождествляется с сознанием и моральной самоинтеграцией. Дух экстатичен; экстатичны и созерцание, и молитва, и богослужение в целом. Ответ на воздействие Духа должен и сам по себе быть Духовным, то естьтрансцендирующим в экстазе субъект-объектную схему обыденного опыта. Это наиболее очевидно в акте созерцания, и можно требовать того, чтобы каждая серьезная молитва привносила элемент созерцания, поскольку в созерцании проявляется парадокс молитвы — тождество и нетождество того, кто молится, с Тем, кому молятся, - Богу как Духу.

Присутствие божественного Духа в опыте созерцания противоречит зачастую встречающейся в средневековом мистицизме мысли о том, что к созерцанию нужно подходить постепенно, двигаясь от размышления к созерцанию, и что ohq само может приводить к мистическому единению. Это градуалистическое мышление свойственно амбивалентностям религии, поскольку оно представляет Бога в виде осажденной крепости, которая должна сдаться тем, кто взбирается на ее стены. Согласно протестантскому принципу, «сдача» Бога — это начало; это тот акт его свободы, посредством которого он преодолевает отчуждение между Собой и человеком в едином, безусловном и совершенном акте прощающей благодати. Все степени достижения благодати вторичны так же, как рост вторичен по отношению к рождению. Созерцание в протестантской сфере — это не степень, но качество, то есть качество молитвы, которая осознает, что молитва обращена к Тому, кто творит в нас истинную молитву.

(3) *Функции экспансии церквей*. — Универсальность Духовного Сообщества требует наличия функции экспансии церквей. Поскольку универсальность Духовного Сообщества подразумевается исповеданием Иисуса как Христа, в функциях экспансии должна соучаствовать каждая церковь. Первой функцией экспансии, исторически и систематически, является миссия. Начало ей было положено тогда, когда Иисус послал учеников в города Израиля, и она столь же успешна и безуспешна, какой была эта первая миссия. Большинство людей до сих пор — после двух тысячелетий миссионерской деятельности - все еще не-христиане. И все-таки на земле нет такого места, которого так или иначе не коснулась бы христианская культура.

Несмотря на фрагментарный (и зачастую амбивалентный) характер воздействия миссии, функция экспансии продолжает осуществляться в каждый миг существования церкви. Всякий раз, когда активные члены церкви встречают тех, кто находится вне церкви, они вольно или невольно выступают в качестве миссионеров церкви. Само их бытие является миссионерским. Цель миссионерства как институциализированной функции церкви состоит не в том, чтобы спасать людей от вечного осуждения (как это имело место в некоторых пиетистских миссиях); не является ею и перекрестное - то есть и посредством Креста - оплодотворение религий и культур. Целью миссионерства является скорее актуализация Духовного Сообщества в конкретных церквах во всем мире. Одной из тех амбиваленти остей религии, которые угрожают миссионерству, является попытка религии навязать свои собственные культурные формы другой культуре во имя Нового Бытия во Христе. Это неизбежно приводит к таким реакциям, которые могут разрушить весь эффект функций экспансии христианских церквей. Однако для любой церкви трудно отделить христианскую Весть от той отдельной культуры, в которой она прозвучала. В известном смысле это невозможно, поскольку абстрактной христианской Вести не существует. Она всегда воплощена в отдельной культуре. Оказались безуспешными даже и наиболее самокритичные попытки, предпринимавшиеся, например, швейцарской или американской миссией - попытки освободиться от собственных культурных традиций. Однако если в них присутствует Духовная сила, то о том, что заботит нас предельно, они будут говорить посредством традиционных категорий культуры. Это предмет не формального анализа, но парадоксальной прозрачности. Где есть Духовное Присутствие, там миссионер, на какой бы земле он ни стоял,

может его сообщать. (Всемирно-исторический смысл миссий будет обсуждаться в пятой части системы «История и Царство Божие».)

Вторая функция экспансии основана на желании церквей продолжать свою жизнь от поколения к поколению: это функция воспитания. Проблема религиозного воспитания становится в современных церквах одной из самых важных. Многочисленные проблемы организации религиозного воспитания нас здесь не интересуют, но вопрос о смысле религиозной функции воспитания имеет для систематической теологии огромную важность. Прежде всего следует подчеркнуть, что воспитательная функция христианской церкви возникла в тот момент, когда в состав церкви была принята первая семья, поскольку это событие поставило перед церковью задачу приобщить к себе новое поколение. Эта задача является следствием самоинтерпретации церкви как сообщества Нового Бытия или актуализации Духовного Сообщества. Сомнения родителей по поводу христианского воспитания их детей отчасти отражают трудности воспитательного процесса, а отчасти — сомнения самих родителей в утверждении о том, что Иисус есть Христос. Что касается первой проблемы, то теория воспитания может преодолеть как психологические ошибки, так и недостаток рассудительности. Что касается второй проблемы, то лишь Духовное Присутствие может дать мужество как принять христианское утверждение, так и передать его новому поколению.

Воспитательная функция церкви не состоит в передаче информации об истории и доктринальных самовыражениях церкви. Если катехизические беседы ограничиваются лишь этим, то своих целей они не достигают, хотя через такие беседы и могут передаваться полезные знания. Воспитательная функция церкви не состоит и в том пробуждении субъективного благочестия, которое можно назвать обращением, но которое обычно исчезает вместе с вызвавшими его эмоциональными причинами. Религиозное воспитание, если оно пытается сделать именно это, воспитательной функции церкви не соответствует. Задача церкви — вводить каждое новое поколение в реальность Духовного Сообщества, в его веру и его любовь. Это происходит через соучастие в той или иной степени зрелости; это происходит через интерпретацию в той или иной степени понимания. Невозможно понять жизнь церкви, не соучаствуя в ней; но и без понимания соучастие становится механическим и принудительным.

Последняя из функций экспансии — функция евангелическая. Она обращена к отчужденным или индифферентным членам церквей. Это -миссия в отношении нехристиан в христианской культуре. Двумя направлениями этой миссии - частично пересекающимися, но различимыми, -являются практическая апологетика и евангелическая проповедь. Если в результате той или иной формы деятельности возникает потребность в получении индивидуального совета, то функция опосредования заменяет собой функцию экспансии.

Практическая апологетика — это практическое применение содержащегося во всякой теологии апологетического элемента. Во введении к нашей системе в целом мы указывали на то, что представленный в данной системе тип теологического мышления является в большей степени апологетическим, чем керигматическим. В этом своем качестве он нацелен на то, чтобы дать теоретическое основание практической апологетике. Прежде всего следует подчеркнуть, что практическая апологетика является постоянным элементом всех выражений жизни церкви.

Церковь, в силу ее парадоксальной природы, все время стоит перед вопросами о своей природе, на которые она должна отвечать, а это именно то, чем является апологетика, — искусством отвечать. Конечно, наиболее действенным ответом является реальность Нового Бытия в Духовном Сообществе и в жизни церквей в той мере, в какой они им детерминированы. Именно молчаливое свидетельство сообщества веры и любви и убеждает вопрошающего, которого даже и самые неоспоримые аргументы могут заставить замолчать, но никак не убедить. И все-таки аргументы тоже нужны, потому что с их помощью можно пробить те интеллектуальные стены как скептицизма, так и догматизма, посредством которых критики церквей защищают себя от атак Духовного Присутствия. И раз уж эти стены постоянно воздвигаются в каждом из нас, раз уж они отделяют от церквей массы людей всех уровней образования, то церкви должны пестовать апологетику, потому что в противном случае сфера их распространения будет не расширяться, но сужаться, и церковь постепенно станет маленьким и бездейственным сектором динамической цивилизации. Психологические и социальные условия успешной практической апологетики зависят от множества факторов, которые должны оцениваться практической теологией, однако задачей систематической теологии является закладка тех концептуальных оснований, на которых возводится практическая апологетика. А еще систематическая теология должна со всей четкостью обозначить собственные границы как теоретической апологетики, так и даже самой искусной апологетической практики. Само по себе признание своих собственных границ является элементом апологетической функции.

Евангелизация посредством проповеди, равно как и апологетика, обращена к тем людям, которые принадлежали или все еще принадлежат сфере христианской цивилизации, но которые или перестали быть активными членами церкви, или стали безразличными либо даже враждебными по отношению к ней. Евангелизация посредством проповеди является харизматической функцией в большей степени, чем апологетика; она зависит от появления в церквах таких людей, которые способны обращаться к уже охарактеризованным группам во имя и силой Духовного Сообщества (но обращаться не так, как это делают церкви); именно поэтому такие люди оказывают на слушателей то воздействие, которым не обладает обычная проповедь. Было бы несправедливо говорить, что воздействие это «чисто» психологическое и преимущественно эмоциональное. Духовное Присутствие может пользоваться любыми психологическими условиями и любыми сочетаниями факторов для того, чтобы завладеть личностным «я», и преимуществом метафоры «измерение» является то, что ею преодолевается разрыв между психологическим и Духовным (равно как и духовным). Однако было бы несправедливым, хотя это и соответствовало бы фактам, указывать на опасности евангелизации как того религиозного феномена, которому присущи амбивалентности религии. Той опасностью евангелизации, с которой борется Дух, является смешение субъективного воздействия евангелической проповеди с тем Духовным воздействием, которое трансцендирует контраст между субъективностью и объективностью. Критерием здесь является созидательный характер Духовного Присутствия, то есть критерий Нового Бытия, которое не возбуждает субъективность слушателя, но преображает ее. Простое возбуждение не может создать соучастия в Духовном Сообществе даже и в том случае, если под его влиянием возникают различные элементы обпащения соответственно

традиционному образцу. Покаяние, вера, святость и т. д. являются не тем, что понимают под этими словами, а поэтому их воздействие является лишь моментальным и преходящим. И все-таки было бы неправильно отрицать евангелизацию или даже отдельного проповедника *in toto* потому, что эти амбивалентности существуют. Евангелизация существовать должна, но не следует смешивать возбуждение с экстазом.

(4) Созидательные функции церквей.

(а) Эстетическая функция в церкви. — Этими функциями церкви являются те созидательные функции, на которых она строит свою жизнь посредством использования и трансцендирования функций жизни человека в измерении духа. Церковь никогда не может существовать без созидательных функций и потому не может отказаться от использования творений культуры во всех основных направлениях. Те, кто увлеченно противопоставляет божественный Дух человеческому духу в терминах исключительности, не могут избежать самопротиворечий: в самом акте выражения этого отрицания всякого контакта между культурным творчеством и творчеством Духовным они используют весь аппарат когнитивного мышления человека даже и тогда, когда, делая это, они прибегают к цитатам из Библии, поскольку используемые в Библии слова являются продуктами культурного развития человека. Можно отрицать культуру лишь тогда, когда ею пользуются как орудием такого рода отрицания. В этом и состоит непоследовательность того, что в дискуссиях последнего времени называлось «диастазисом», то есть радикальным отделением религиозной сферы от сферы культуры.

Церкви созидательны во всех тех направлениях культурной жизни человека, которые мы выделили в тех разделах, где речь шла о культурном самосозидании жизни. Они созидательны в сфере *theoria,* в эстетической и когнитивной функциях, но они созидательны и в сфере *praxis,* в личностной и общественной функциях. Позже мы будем рассматривать эти функции в их непосредственном отношении к Духовному Сообществу, однако пока мы должны рассмотреть проблему их участия в созидательных функциях церквей. Один вопрос является центральным для всех них: «Каким образом та автономная культурная форма, которая делает их тем, что они есть, соотносится с их функцией как материала для самосозидания церкви? Не приводит ли их участие в церковном строительстве к нарушению чистоты их автономной формы? Должны ли выразительность, истина, гуманность и справедливость покориться для того, чтобы быть встроенными в жизнь церквей? И если этот демонический элемент в амбивалентностях религии отвергается, то как можно помешать человеческому духу заменить воздействие Духовного Присутствия его собственными самосозидательными актами? Как можно воспрепятствовать тому, чтобы жизнь церквей подпадала под влияние профанного элемента в амбивалентностях религии?» Вместо того чтобы давать общий ответ, мы постараемся, отвечая, непосредственно рассказать о каждой из созидательных функций и их частных проблем.

Эстетическая сфера используется церковью ради религиозного искусства. В нем церковь выражает смысл своей жизни - выражает в художественных символах. Содержанием художественных символов (поэтических, музыкальных, визуальных) являются те религиозные символы, которые возникли из опытов откровения и из

основанных на них традиций. Тот факт, что художественные символы в постоянно меняющихся стилях пытаются выразить данные религиозные символы, создает феномен «двойной символизации», примером которой является символ «Христа распятого», выраженный в художественных символах Матиаса Грюневальда - художника Северного Ренессанса: это один из редчайших примеров того, что картины могут быть протестантскими по духу у в то же время произведениями великого искусства. Мы указываем на них как на пример двойной символизации, однако они являются еще и примером чего-то иного, а именно силы художественного выражения способствовать преображению того, что оно выражает. «Распятие» Грюневальда не только выразило опыт тех предреформационных групп, которым он принадлежал, но еще и способствовало распространению духа Реформации и созданию такого образа Христа, который радикально отличен от образа восточных мозаик, на которых Христос как младенец на коленях Марии уже является владыкой Вселенной. Легко понять, что картина, подобная картине Грюневальда, должна была быть осуждена авторитетами Восточной церкви - церкви Воскресения, а не распятия. Церкви знали, что эстетическая выразительность - это нечто большее, нежели приукрашивающее дополнение к благочестивой жизни. Они знали, что выражение дает жизнь тому, что выражается: оно дает силу стабилизировать и силу преображать, а потому они и пытались как оказывать свое влияние на тех, кто создавал религиозное искусство, так и контролировать их. С наибольшей строгостью это осуществлялось Восточными церквами, хотя это практиковалось также и в Римской церкви (а особенно в музыке) и даже в протестантских церквах (в частности, в гимнической поэзии). Выражение нечто *делает с* тем, что оно выражает: таково значение религиозного искусства как созидательной функции церквей.

Проблемой, которая имплицитно содержится в этой ситуации, является возможный конфликт между, с одной стороны, оправданным требованием церквей, чтобы то религиозное искусство, которое они принимают, выражало то, что они исповедуют, и, с другой стороны, между оправданными требованиями художников, чтобы им было разрешено использовать те стили, к которым их влечет их художническое сознание. Эти два требования можно понять в качестве тех двух принципов, которые контролируют религиозное искусство: это принцип освящения и принцип честности. Первый принцип является силой выражать священное в конкретности отдельной религиозной традиции (включая ее возможности реформирования). Принцип освящения в этом смысле представляет собой применение более широкого принципа формотран-сцендирования (обсуждавшегося выше) к сфере религиозного искусства. Он включает в себя использование и тех религиозных символов, которые характеризуют отдельную религиозную традицию (например, образ Христа или историю Страстей), и тех стилистических качеств, которые отличают произведения религиозного искусства от художественного выражения нерелигиозных встреч реальностью. Духовное Присутствие само заставляет ощущать себя в архитектурном пространстве, в литургической музыке и литургическом языке, в живописных и скульптурных образах, в торжественности движений всех участников и т. д. Задача эстетической теории в сотрудничестве с психологией состоит в анализе стилистического характера освящения. Каким бы ни был общий художественный стиль того или иного периода, всегда имеются и такие качества, которые отличают сакральное использование стиля от секулярного.

Существует, однако, предел тем требованиям, которые предъявляются к художникам во имя принципа освящения, и пределом этим являются требования принципа честности. Этот принцип представляет собой приложение к религиозному искусству того общего принципа формоут-верждения, который уже обсуждался прежде. Особенную важность это имеет в тот период, когда возникают новые художественные стили, а культурное сознание расколото, раздираемое борьбой между противоречивыми самовыражениями. Принцип честности подвергался серьезной опасности в тех ситуациях, которые зачастую возникали в истории западной цивилизации. Освященные формы художественного выражения претендуют на абсолютную действенность потому, что они пронизаны памятью об опытах экстатического благочестия и защищены от новых стилистических веяний во имя Духовного Присутствия. Такие притязания приводят художников к глубокому нравственному конфликту, а членов церкви — к тем решениям, которые для религии болезненны. И те, и другие (по крайней мере на каких-то подсознательных глубинах) чувствуют, что старые стилистические формы, какими бы они ни были освященными, уже не выполняют функцию выразительности. Они перестают выражать то, что происходит в религиозной встрече тех, кто охвачен Духовным Присутствием в их конкретной ситуации. Однако новые стилистические формы пока еще не обрели качеств освящения. В такой ситуации предъявляемое к художникам требование честности может вынудить их или воздержаться от попыток выражения традиционных символов вообще или, если они все-таки пытаются это сделать, осознать свой провал. С другой стороны, требование честности по отношению к тем, кто воспринимает произведения искусства, состоит в том, чтобы они признали свою стесненность прежними стилистическими формами даже и в том случае, если они пока еще не способны оценить новые, - потому, быть может, что они пока еще не считаются теми убедительными формами, которым присуще качество освященности. Однако и к художникам, и к нехудожникам относится то строгое требование, которое подразумевается принципом честности, — требование не допускать имитации тех стилей, которые когда-то обладали великими возможностями освящения, но в современной ситуации утратили свою религиозную выразительность. Наиболее известным (точнее, бесславным) примером является псевдоготическая имитация в церковной архитектуре.

Необходимо упомянуть и еще об одной проблеме, связанной с отношением двух принципов религиозного искусства: могут появляться такие художественные стили, которые по самой своей природе исключают освященные формы и потому должны быть исключены из сферы религиозного искусства. Речь идет о некоторых типах натурализма или о современном беспредметном стиле. В силу самой их природы оба они отлучены от возможности использовать многие традиционные религиозные символы: беспредметный стиль лишен этой возможности потому, что он исключает органические тела и человеческие лица, а натурализм потому, что при описании своих объектов он пытается исключить самотрансценди-рование жизни. Кто-то сказал бы, что для религиозного искусства подходят только те стили, которые могут выражать экстатический характер Духовного Присутствия, а это означало бы, что в стиле должен присутствовать некий экспрессионистический элемент для того, чтобы сделать его средством создания религиозного искусства. Это, конечно, верно, но это не исключает никакого отдельного стиля, поскольку в каждом из них присутствуют такие элементы, которые и экспрессионистичны, и указывают на

самотрансценденцию жизни. Идеалистические стили могут становиться средствами передачи религиозного экстаза потому, что ни один из них не исключает экспрессионистического элемента полностью. Однако история показывает, что те стили, в которых экспрессионистическое качество доминирует, гораздо более адекватны художественному выражению Духовного Присутствия. С их помощью возможно наилучшим образом выразить экстатичность Духа. Именно поэтому в те эпохи, когда эти стили утрачивались, великого религиозного искусства не возникало. Приводимые ниже соображения в большинстве своем производ-ны от интерпретации визуальных искусств, хотя с определенными оговорками действительны они и для других видов искусства.

Если посмотреть на историю протестантизма, то можно обнаружить, что он продолжал и зачастую превосходил то, чего ранняя и средневековая церковь достигла в отношении религиозной музыки и гимнографии, хотя он далеко не обладал их созидательной силой во всех визуальных искусствах — включая те из них, в которых одинаково значимы слышание и видение (таковы религиозная хореография и религиозная драматургия). Это связано с тем, что в эпоху позднего Средневековья акцент переместился с глаза на слух. С сокращением числа таинств и с уменьшением их значимости, с усилением активного соучастия общины в церковных службах значение музыки и поэзии возросло, а иконоборческие движения раннего протестантизма и евангелический радикализм зашли так далеко, что было даже осуждено использование визуальных искусств в церквах. В основе этого отрицания визуальных искусств был страх - и даже ужас — перед рецидивами идолопоклонства. С раннехристианских времен и до наших дней иконоборческий страх и страстность пронизывают западный и исламский мир, и не может быть сомнения в том, что искусства зрения в большей степени подвержены идолопоклоннической демонизации, чем искусства слуха. И все-таки различие это относительно, и сама природа Духа противится тому, чтобы визуальный опыт был исключен из свидетельств о его присутствии. В соответствии с многомерным единством жизни измерение духа включает в себя все другие измерения - все видимое во всем универсуме. Дух проникает в физическую и биологическую сферы в силу того, что его основанием является измерение самосознания. Поэтому он не может быть выражен в одних лишь произносимых словах. У него есть еще и видимая сторона - такая, какой она явлена в лице человека, выражающем и телесную структуру, и личностный дух. Этот опыт нашей повседневной жизни является предчувствием сакраментального единства материи и Духа. Можно было бы вспомнить, что именно мистик (Этингер[31,]) сформулировал все это, когда сказал, что «телесность (обретение тела) - это цель путей Божьих». Отсутствие искусств зрения в контексте протестантской жизни, хотя оно и является исторически понятным, неприемлемо с точки зрения систематики и достойно сожаления с практической точки зрения.

Когда мы указали на тот исторический факт, что стили с доминирующим экспрессионистическим элементом более благоприятны для религиозного искусства, мы подняли вопрос о тех обстоятельствах, при которых может возникнуть такого рода стиль. Отрицательный ответ был совершенно ясен: религия не может навязать никакого стиля автономному развитию искусства. Это противоречило бы принципу художественной честности. Новый стиль возникает в процессе самосозидания жизни в измерении духа. Стиль создается как автономным актом

индивидуального художника так и, одновременно, исторической судьбой. Однако религия может влиять на историческую судьбу и автономное творчество опосредованно, и так происходит везде, где воздействие Духовного Присутствия на культуру создает культурную теономию.

(б) Когнитивная функция в церкви. — Когнитивная сфера проявляет себя в церквах в виде теологии. В ней церкви интерпретируют свои символы и соотносят их с общими категориями познания. Предметом теологии, равно как и религиозного искусства, являются те символы, которые были даны изначальными опытами откровения и основанными на этих опытах традициями. И все-таки если искусства выражают религиозные символы в символах художественных, то теология выражает их в тех понятиях, которые детерминированы критериями рациональности. Таким образом и возникают вероучения и юридически установленные догматы церквей, дающие импульс дальнейшей теологической концептуализации.

Прежде всего о теологической функции церквей необходимо сказать то, что, равно как и функция эстетическая, она не исчезает никогда. Положение о том, что Иисус есть Христос, некоторым образом содержит в себе целую теологическую систему подобно тому, как притча Иисуса содержит в себе все художественные возможности христианства.

В данном случае нет необходимости говорить о теологии как таковой. Об этом шла речь во вводной части системы. Однако в свете того, что говорилось в предыдущих разделах этой части системы, было бы желательно сделать несколько замечаний: как и все функции церкви, теология отвечает принципам формотрансцендирования и формоутверждения. В эстетической сфере эти принципы проявляются как освящение и честность. Аналогичным образом и в отношении когнитивной функции можно говорить о медитативном и дискурсивном элементах в теологии. Медитативный акт пронизывает собой субстанцию религиозных символов; дискурсивный акт анализирует и описывает ту форму, в которой можно постичь субстанцию. В медитативном акте (который в некоторые моменты может становиться созерцанием) когнитивный субъект и его объект, то есть тайна священного, едины. Без такого единства теологический труд сводился бы к анализу структур без субстанции. Но, с другой стороны, и медитация (включая и созерцательные моменты) без анализа своего содержания и без конструктивного синтеза не может породить теологию. Такова ограниченность «мистической теологии». Она может стать теологией лишь в той степени, в какой она осуществляет дискурсивную функцию познания.

Медитативный элемент в теологической работе направлен на конкретные символы, берущие свое начало в том опыте откровения, из которого они возникали. Поскольку теология является функцией церкви, церковь правомочна предоставлять теологам конкретные объекты их медитации и созерцания и отвергать такую теологию, в которой эти символы или отрицаются, или утратили свой смысл. С другой стороны, дискурсивный элемент познания бесконечно открыт во всех направлениях и не может быть привязан к какому бы то ни было отдельному набору символов. Кажется, будто эта ситуация полностью исключает теологию, а история церкви демонстрирует нам нескончаемую череду антитеологических движений, поддерживаемых с обеих сторон, - как теми, кто отвергает теологию, полагая, что ее дискурсивный элемент разрушает конкретную субстанцию церкви, воплощенную в

ее символах, так и теми, кто отвергает ее, полагая, что ее медитативный элемент ограничивает дискурс предвзятыми объектами и решениями. Если эти предположения были бы оправданы, то никакая теология не была бы возможна. Однако несомненно, что теология реальна и должна располагать способами преодоления альтернативы между медитацией и дискурсом.

Вопрос состоит в том, существуют ли такие формы концептуальной встречи с реальностью, в которых медитативный элемент доминирует и действует, не подавляя при этом дискурсивной четкости мысли. Существует ли в отношении медитации и дискурса аналогия отношению освящения и честности? Ответить на этот вопрос нужно утвердительно, поскольку дискурсивная мысль не исключает наличия в ней теологического сектора в том случае, если теологический сектор не претендует на контроль над другими секторами. Но можно задаться вопросом о существовании таких форм дискурсивного мышления, которые сделали бы теологический сектор не только относительно, но еще и абсолютно невозможным. Материализм, например, был назван именно такой формой дискурсивного мышления. Утверждалось, что материалист не может быть теологом. Однако такой взгляд довольно поверхностен: прежде всего, материализм - это не такая позиция, которая зависит только от дискурса; она зависит еще и от медитации и заключает в себе теологический элемент. Это истинно в отношении всех философских позиций; они не только являются научными гипотезами, но еще и таят в себе медитативный элемент, скрытый под их философской аргументацией. Это означает, что теология всегда может разрабатываться на основе любой философской традиции. И все-таки существуют различия в том понятийном материале, который она использует. Если в философии силен медитативный элемент, то ее можно сравнить с теми художественными стилями, в которых силен элемент экспрессионистический. О таких философиях мы теперь говорим, что они экзистенциальны или содержат в своих структурах важные экзистенциальные элементы. Термин «экзистенциалистский» применяется для обозначения такой философии, в которой ставится вопрос о человеческом существовании во времени и пространстве и о бедственности человека в единстве с бедственностью всего существующего, причем ответ на этот вопрос дается в символах или в их понятийных модификациях. В этом смысле сильные экзистенциалистские элементы присутствуют у Гераклита, у Сократа, у Платона, у стоиков и неоплатоников. Такие философы, как Анаксагор, Демокрит, Аристотель и эпикурейцы являются преимущественно философами сущности (эссенциалистами): их больше интересует структура реальности, чем бедственность существования. Точно так же и в Новое время можно провести разграничение между такими мыслителями, как Николай Кузанский, Пико, Бруно, Беме, Паскаль, Шеллинг, Шопенгауэр, Ницше и Хайдеггер как мыслителями преимущественно экзистенциалистскими и, с другой стороны, между Галилеем, Бэконом, Декартом, Лейбницем, Локком, Юмом, Кантом и Гегелем как преимущественно эссенциалистскими (философами сущности). Эти перечни показывают, что дело тут в акцентах, а не в исключительном предпочтении.

Разделение «стилей» мышления аналогично разделению стилей искусства. В обоих случаях мы имеем, с одной стороны, идеалистически-натуралистическую полярность, и, с другой стороны, — экспрессионистский или экзистенциалистский акцент. Ввиду экстатического характера Духовного Присутствия церкви для своего когнитивного самовыражения могут использовать те системы мышления, в которых

силен экзистенциалистский акцент (отметим, к примеру, то значение, которое Гераклит, Платон, стоики и Плотин имели для ранней церкви, а также то, что для Фомы Аквинского было необходимо ввести в философию Аристотеля гетерогенные экзистенциалистские элементы). Однако, как и в случае с художественными стилями, церкви не могут навязать стиль мышления философам. Делом автономной созидательности и исторической судьбы является то, заполнит ли образовавшуюся брешь тот экзистенциалистский элемент, который присущ всякой философии. И все-таки для церкви нет необходимости ожидать подобного события. Она не может действовать в отсутствии экзистенциалистских описаний реальности, и она способна раскрыть стоящие за этими описаниями экзистенциалистские предпосылки и использовать их как для приятия, так и для опровержения, как для натурализма, так и для идеализма; теологии не нужно бояться ни того, ни другого.

Эти соображения (равно как и соответствующие им соображения в разделе о религиозном искусстве) представляют собой переход к той «теологии культуры», которую мы будет обсуждать позже.

(в) Социальные функции в церкви. - Проблемой всех созидательных функций церкви является отношение их автономной культурной формы к их функции материала для жизни церквей. Мы уже высказывали эту мысль в отношении эстетической и когнитивной функций *theoria.* Теперь же нам нужно обсудить ее в отношении к функциям *praxis* — взаимозависимому развитию сообщества и личности. Мы должны задаться вопросом: «Не искажаются ли их автономные формы тем, что они поставлены на службу церкви?» В отношении к *theoria* это включало в себя вопрос о том, могут ли выразительность и истина помочь сохранению их честности и их дискурсивной точности в том случае, если они используются Для освящения и медитации. В отношений к *praxis* это поднимает вопрос о том, может ли сообщество сохранять справедливость и может ли личность сохранять человечность тогда, когда они используются для самосозидания церквей. Конкретно же проблема заключается в том, можно ли сохранить справедливость в том случае, если ее используют для достижения святости сообщества, и можно ли сохранить человечность в том случае, если ее используют для достижения личной святости. Если созидательные функции церкви в силу Духовного Присутствия преодолевают амбивалентности религии (хотя бы только фрагментарно), то им должно быть по силам создать и такую святость сообщества, которая едина со справедливостью, и такую личную святость, которая едина с человечностью.

Святость сообщества в церквах является выражением того священного Сообщества, которое представляет собой их динамическую сущность. Церкви выражают (но одновременно и искажают) святость Сообщества, а Духовное Присутствие ведет борьбу против тех амбивалентностей, которые вытекают из этой ситуации. Святость сообщества (как представленная в миниатюре попытка актуализировать Духовное Сообщество в исторической группе) вступает в противоречие с принципом справедливости всякий раз, когда церковь или совершает несправедливость, или допускает ее во имя святости. В христианских цивилизациях это обыкновенно происходит не так, как это происходило во многих языческих религиях, где, например, сакраментальное превосходство царя или первосвященника давало ему такое положение, при котором принцип справедливости в» многом исключался. Именно против этого и был направлен гнев ветхозаветных пророков. Однако

проблема эта актуальна даже и в христианстве, поскольку любая система религиозной иерархии является проводником социальной несправедливости. Даже если в церкви и не имеется формальных иерархий, то в ней все-таки есть степени значимости, причем высшие ее степени социально и экономически зависимы от высших степеней социальной группы и взаимно с ними связаны. Это и является одной из тех причин, по которым в большинстве случаев церкви поддерживают «власть имущих», включая и те несправедливости, которые совершают последние в отношении низших классов. (Другой причиной является та консервативная тенденция, которую мы описывали как «традицию против реформации».) Примером этой «несправедливости святости» является альянс церковных иерархий с феодальными иерархиями средневекового общества; другим ее примером является зависимость приходского священника от представителей экономически и социально влиятельных классов в этом приходе.

Можно было бы сказать, что такая святость - это вовсе и не святость, однако это было бы слишком большим упрощением, потому что понятие святости не может быть сведено к понятию справедливости. Несправедливые представители церкви могут все еще представлять то религиозное самотрансцендирование, на которое церкви указывают самим своим существованием, хотя здесь, конечно, мы имеем дело с искаженным представлением, которое в конце концов приводит к тому, что от церквей отрекаются не только те, кто страдает от их несправедливости, но еще и те, кто страдает потому, что видит соединение святости (которой они не отрицают) и несправедливости.

То описание амбивалентностей общественной жизни, которое было приведено выше, выявило четыре амбивалентности: это, во-первых, амбивалентность включенности; во-вторых — амбивалентность равенства;

в-третьих — амбивалентность лидерства; и, в-четвертых - амбивалентность правовой формы. Теперь нам предстоит ответить на следующий вопрос: «В каком смысле они преодолеваются в том сообществе, которое притязает на соучастие в сообществе святых и считает себя святым?» Амбивалентность включенности преодолевается в той мере, в какой церковь притязает на то, что включает в себя всех помимо любых социальных, расовых или национальных ограничений. Это притязание безусловно, но его осуществление обусловлено, будучи постоянным симптомом отчуждения человека от его истинного бытия (отметим, например, расовые и социальные проблемы в церквах). Кроме того, имеется особая форма амбивалентности включенности в церквах, то есть исключение тех, кто исповедует иную веру. Причина этого очевидна: каждая церковь считает себя сообществом веры с определенной совокупностью символов, что исключает конкурирующие символы. Без этого исключения она не могла бы существовать. Однако это исключение делает ее виновной в идолопоклоннической приверженности своим собственным исторически обусловленным символам. А если так, то, когда бы ни давало о себе знать Духовное Присутствие, всегда будет начинаться и самокритика церквей во имя их собственных символов. Это возможно потому, что во всяком аутентичном религиозном символе имеется такой элемент, который судит как этот символ, так и тех, кто им пользуется. Символ не просто отвергается, но и подвергается критике, и посредством этой критики изменяется. Критикуя свои собственные символы, церковь выражает свою зависимость от Духовного Сообщества,

свой фрагментарный характер и постоянную угрозу подпасть под действие тех же амбивалентностей религии, с которыми, как предполагается, она борется.

Элемент равенства, который принадлежит справедливости, признается церквами как равенство всех перед Богом. Это трансцендентное равенство не влечет за собой требования социального и политического равенства. Сами по себе попытки актуализировать социальное и политическое равенство порождены не христианством (исключая некоторые радикальные секты), но античным и современным стоицизмом. И все-таки равенство перед Богом должно было бы породить желание равенства у тех, кто к Богу приближается, - то есть равенства в жизни церкви. Важно отметить, что проблема равенства в церковном служении обсуждалась еще начиная с новозаветных времен (а в послании Иакова — в особенности)[32], а сохранение социального неравенства в церковном служении осуждалось. Одним из худших последствий пренебрежения принципом равенства в церквах явилось обращение с «общественными грешниками» - не только в Средние века, но даже и теперь. Церкви редко подражали отношению Иисуса к «мытарям и блудницам». Они стыдились и продолжают стыдиться поступать так, как поступал Иисус, признававший равенство всех людей во грехе (которое они исповедуют), а потому и равенство всех людей в прощении (которое они исповедуют). Установление принципа неравенства между социально осужденными грешниками и социально признанными праведниками является одним из самых заметных и самых антихристианских отрицаний принципа равенства. В противовес этому отношению, присущему многим группам и отдельным людям в церквах, тот факт, что секулярная психология бессознательного заново открыла реальность демонического в каждом, должен быть интерпретирован как воздействие Духовного Присутствия. Этим открытием она восстановила (по крайней мере негативно) принцип равенства как элемент справедливости. Если церкви не ощутят потребности осознать это, то тогда они устареют и божественный Дух будет действовать и проявлять себя в тех движениях, которые кажутся атеистическими и антихристианскими.

Амбивалентность лидерства тесно связана с амбивалентностями включенности и равенства, поскольку именно лидирующие группы исключают и порождают неравенство даже и в отношении к Богу. Лидерство и его амбивалентности присущи жизни всякой исторической группы. История тирании (которая объемлет собою большую часть истории человечества) — это не история дурных исторических случаев, но скорее история одной их тех величайших и неизбежных амбивалентностей жизни, от которых не избавлена и религия. Религиозному лидерству присущи те же профанные и демонические возможности, что и любому иному лидерству. Постоянные нападки пророков и апостолов на религиозных лидеров своего времени не только не нанесли вреда церкви, но и спасли ее. Так обстоят дела и сегодня. Тот факт, что Римская церковь не признает амбивалентности собственного папского лидерства, спасает ее от очевидных амбивалентностей лидерства, но в то же время и придает ей демоническое качество. Присущая протестантизму слабость, его постоянная самокритичность, является и его величием, и симптомом Духовного воздействия на него.

Амбивалентность правовой формы столь же неизбежна, как и амбивалентности лидерства, равенства и включенности. Ничто в человеческой истории не имеет реальности без правовой формы, как и ничто в природе не имеет реальности без

формы природной, однако правовая форма церквей не является чем-то безусловно требуемым. Дух не устанавливает конституциональных правил, но ведет церкви по направлению к Духовному использованию социологически адекватных служений и институтов. Он борется против тех амбивалентностей власти и престижа, которые действенны в повседневной жизни как крошечной деревенской общины, так и во встрече крупных деноминации. Никакое церковное служение (даже и те, которые существовали в апостольских церквах) не было результатом прямого указания божественного Духа. Однако церковь существует и обладает функциями потому, что они принадлежат ее природе. Институт и те служения, благодаря которым церковь осуществляет свои функции, являются предметами социальной адекватности, практической целесообразности и человеческой мудрости. И все-таки уместно задаться вопросом о том, не обладают ли различия в устроении косвенной Духовной значимостью, поскольку интерпретации отношения Бога и человека включены в форму лидерства (монархическую, аристократическую, демократическую). Это сделало бы проблемы устроения опосредованно теологическими и объяснило бы и борьбу церквей по поводу конституциональных форм, и вызванные ею разделения. Рассматривая проблему конституирования теологически и социологически, прежде всего можно указать на те предельные теологические принципы, которые имплицитно заключены в различиях устроения (такие, например, как протестантский принцип «погрешимости» всех религиозных институтов и вытекающий из него протест против непогрешимого места в истории cathedra papalis[33], или протестантский принцип «священства всех верующих» и вытекающий из него протест против того священства, которое отделено от мирян и которое представляет собой освященную степень божественно-человеческой иерархической структуры). Подобные принципы являются предметом предельной заботы. Сущностные функции церкви (и, следовательно, определенные организационные условия для их исполнения) являются предметом не предельной, но необходимой заботы. Однако то, какие именно методы стоило бы предпочесть, является вопросом целесообразности соответственно критерию предельных теологических принципов.

Амбивалентности, связанные с правовой организацией церквей, породили широко распространенное возмущение «организованной религией». Конечно, сам по себе этот термин уже создает некое предубеждение, поскольку организованной является не религия, но то сообщество, которое центрировано вокруг совокупности религиозных символов и традиций, а та или иная организация в подобном сообществе социологически неизбежна. Сектантские группы в их первой, революционной, стадии пытались обойтись без данной организации и жить в анархии. Однако общественные потребности не выпустили бы их из своей власти: почти сразу после своего отделения они начинают создавать новые правовые формы, которые зачастую становятся более жесткими и подавляющими, чем правовые формы более крупных церквей, причем в некоторых значительных случаях сами такие группы становятся более крупными церквами со всеми их *конституциональ-ными* проблемами.

Отвращение к организованной религии заходит даже дальше: оно нацелено на то, чтобы исключить из религии общественный элемент. Но это самообман. Поскольку человек может стать личностью только во встрече с другой личностью и поскольку язык религии (даже если это и безмолвный язык) зависит от сообщества, «субъективная религиозность» является отражением общинной традиции и

исчезает, если она постоянно не подпитывается жизнью в сообществе веры и любви. Такой вещи, как «частная религия» не существует, однако существует личностный отклик на религиозное сообщество, и этот личностный отклик может оказывать на сообщество творческое, революционное и даже разрушительное воздействие. Пророк идет в пустыню, чтобы вернуться; отшельник живет тем, что он взял из традиции сообщества, причем зачастую возникает новое сообщество пустынножителей, как это имело место в ранний период христианского монашества.

Противопоставление частной и организованной религии было бы просто глупостью, если бы за ним не стояло более глубокого, хотя и слабо выраженного мотива, то есть *религиозной* критики всякой формы религии, общественной или частной. Критика эта справедлива постольку, поскольку за ней стоит ощущение того, что религия в более узком смысле является выражением отчуждения человека от его сущностного единства с Богом. В этом смысле она представляет собой всего лишь другой способ выражения глубинной амбивалентности религии, и ее следует понимать как сожаление о том, что эсхатологическое воссоединение еще не достигнуто. Это сожаление существует как в сердцах верующих индивидов, так и в самовыражениях сообществ. Однако это уже является чем-то более объемлющим и более значимым, чем критика организованной религии.

(г) Личностные функции в церкви. - Мы уже говорили об отшельниках и монахах как о людях, пытающихся избежать тех амбивалентностей, которые имплицитно заключены в социальном характере всякого религиозного сообщества. Это, конечно, возможно лишь в пределах, означенных тем фактом, что они или соучаствуют в религиозном сообществе с социальными характеристиками, или сами создают его. Во всяком случае, их удаление от мира возможно именно в этих пределах, что служит мощной символической функцией указания на неамбивалентную жизнь Духовного Сообщества. Благодаря своему служению этой функции они вносят заметный вклад в исполнение созидательной функции церквей. Однако они удаляются от мира не только потому, что жаждут избежать амбивалентностей религиозных сообществ. Проблема личностной жизни под воздействием Духовного Присутствия была и остается для них фундаментальной.

Амбивалентности личностной жизни - это амбивалентности актуализации человечности как внутренней цели личности. Они проявляются как в отношении личности к самой себе, так и в ее отношении к другим. Та амбивалентность детерминации, о которой мы уже упоминали, присутствует тут в обоих случаях: это и амбивалентность самодетерминации, и амбивалентность детерминации другими.

Первый вопрос, которым следует задаться, таков: «Каким образом идеал святости соотносится с идеалом человечности?» Раньше мы задавались таким вопросом: «Не разрушает ли святость сообщества его справедливости?» А теперь нам следует спросить: «Не разрушает ли святость личности в этом сообществе человечность личности? Каким образом они соотносятся под воздействием Духовного Присутствия?» Проблема, поднимаемая этим вопросом, — это проблема аскетизма и человечности. Святость часто отождествлялась с аскетизмом и всегда ставилась от него в частичную зависимость. Помимо аскетизма именно прозрачность божественного основания бытия в личности делает ее святой. Однако эта прозрачность (которая, согласно учению римско-католической церкви, выражает себя в способности творить чудеса) зависит от отрицания многих человеческих

возможностей и, следовательно, находится в напряженности с идеалом человечности. Основной вопрос заключается здесь в том, обязательно ли эта напряженность становится конфликтом. Ответ зависит от разграничения между различными типами аскетизма. За римско-католическим идеалом монашеского аскетизма стоит метафизически-мистическое понятие сопротивления материи форме, — того сопротивления, от которого производны все негативности существования и амбивалентности жизни. Отказ от материального ради достижения Духовного является способом освобождения Духа от рабства материи. Аскетизм, который произведен от такой религиозно обоснованной метафизики, является аскетизмом «онтологическим». Он подразумевает, что идущие аскетическим путем люди в религиозном отношении в божественно-человеческой иерархии выше тех, которые живут в материально обусловленной реальности «мира». С точки зрения нашего основного вопроса мы должны сказать, что здесь существует непримиримый конфликт между этим видом аскетизма и *telos 'ом* человечности; следует добавить, что этого вида аскетизм предполагает имплицитное отрицание учения о творении. Именно поэтому протестантизм отверг аскетизм и, несмотря на свою борьбу с гуманистами, расчистил путь *telos* '^человечности. В соответствии с протестантским принципом не существует такой Духовности, которая была бы основана на отрицании материи, поскольку Бог как творец в равной мере близок как к материальному, так и к Духовному. Материя принадлежит благому творению, и ее гуманистическое утверждение не противоречит Духовности.

Однако существует и другая форма аскетизма, получившая развитие в иудаизме и протестантизме: это - аскетизм самодисциплины. Мы обнаруживаем его у Павла и у Кальвина. Ему присущи более сильные моральные, нежели онтологические коннотации. Он предполагает падшее состояние реальности и волю сопротивляться искушению, исходящему от тех многих вещей, которые сами по себе дурными не являются. В принципе это адекватно человеческой ситуации, и никакая человечность невозможна без элементов этого рода аскетизма. Однако воздействие традиционного типа аскетизма было столь сильным, что *telos'y* человечности вновь стал угрожать идеал пуританского подавления. Радикальное ограничение в половой сфере и воздержание от многих других возможностей сотворенной благости приблизило эту разновидность дисциплинарного аскетизма к онтологическому аскетизму Римской церкви, и поскольку зачастую он со всей суровостью концентрировался на прегрешениях против предписываемых им незначительных ограничений, он стал и фарисейским, и нелепым одновременно. Само слово «святоша» (подразумевающее не пьющего, не танцующего и т.д.) стало вначале моралистически пустым, а затем - насмешливым. Заслугой (по меньшей мере частичной) психотерапевтического движения со времен Фрейда было то, что оно помогло церквам избавиться от этого искаженного образа святости.

Существует и такой идеал аскетизма под воздействием Духовного Присутствия, который совершенно един с *telos'oM* человечности, - идеал той аскетической дисциплины, без которой невозможен никакой созидательный труд: это такая дисциплина, которой требует *эрос* по отношению к объекту. Сочетание слова *«эрос»* со словом «дисциплина»-указывает на то, что *telos* человечности включает в себя идею святости, поскольку требуемый здесь аскетизм представляет собой преодоление того субъективного самоутверждения, которое препятствует соучастию в объекте. «Человечность» во всех ее импликациях, равно как и «святость»

в смысле открытости Духовному Присутствию, включает в себя тот аскетизм, который делает возможным единство субъекта и объекта.

В нашем описании амбивалентности личностной актуализации было показано, что именно отделение субъекта от объекта и порождает амбивалентности. Вопрос заключается в следующем: «Каким образом возможна личностная самодетерминация, если детерминирующее «я» столь же нуждается в детерминации, как «я» детерминируемое?» Ни святости, ни человечности без решения этой проблемы не существует. Решение заключается в том, что детерминирующий субъект детерминирован тем, что трансцендирует субъект и объект, - Духовным Присутствием. Его воздействие на тот субъект, который в существовании отделен от своего объекта, называется «благодатью». У этого слова множество значений, некоторые из них будут обсуждаться позже, однако во всех своих значениях предшествующая ей деятельность Духовного Присутствия тождественна. «Благодать» означает, что Духовное Присутствие не может быть создано, но является данностью. Амбивалентность самодетерминации преодолевается благодатью, и не существует иного способа ее преодолеть и избежать того отчаяния, в которое повергает конфликт между требованием самодетерминации и невозможностью детерминировать себя в направлении того, чем ты являешься сущностно.

В отношении личности к личности достичь *telos 'a* человечности помогают функции воспитания и руководства. Мы обнаружили амбивалентность этих функций в том отделении субъекта от объекта, которое они предполагают. Воспитательная и руководящая формы деятельности церквей неизбежно сопряжены с этой проблемой, однако они могут бороться с амбивалентностями силой Духовного Присутствия. Если в отношении личности к самой себе именно Духовное Присутствие как благодать делает самодетерминацию возможной, то в отношении к другой личности Дух как творец соучастия делает возможной детерминацию другим. Только Дух может трансцендировать раскол между субъектом и объектом в воспитании и руководстве, поскольку лишь через соучастие в том, что овладевает как тем, так и другим и исходит из вертикального измерения, преодолевается различие между тем, кто в качестве воспитателя и руководителя отдает, и тем, кто получает. В схваченности Духовным Присутствием субъект воспитания и руководства сам становится объектом, а объект воспитания и руководства сам становится субъектом. И тот, и другой в качестве носителей Духа являются как субъектом, так и объектом. В актуальных процессах воспитания и руководства это означает, что тот, кто более приближен к *telos 'y* человечности, постоянно осознает тот факт, что он все еще бесконечно отдален от него и что поэтому и позиция превосходства, и стремление контролировать другого (для его блага) заменена признанием того, что воспитатель или руководитель находится в таком же бедственном положении, как и тот, кому он пытается помочь. А это означает, что тот, кто осознает свою бесконечную удаленность от *telos'a* человечности, тем не менее соучаствует в нем через свою схваченность Духом из вертикального измерения. Дух не позволяет субъекту любого человеческого отношения оставаться просто субъектом, а объекту — просто объектом; Дух присутствует везде, где в человеческом существовании происходит преодоление субъект-объектного раскола.

(5) ***Соотносящие функции церквей.*** — Церкви в парадоксальном единстве с их Духовной сущностью являются социальными реальностями, обнаруживающими все амбивалентности социального самосозидания жизни. А если так, то они постоянно встречаются с другими социальными группами - и воздействующими на них, и испытывающими на себе их воздействие. Систематическая теология не может заниматься теми практическими проблемами, которые из этих отношений вытекают, но она должна попытаться сформулировать те способы и принципы, посредством которых церкви как таковые соотносятся с иными социальными группами.

Существует три таких способа — способ безмолвного взаимопроникновения, способ критической оценки и способ политического установления. Первый может быть описан в виде непрерывного излучения Духовной сущности церквей, проникающего во все группы того общества, в котором они существуют. Само их существование изменяет социальное существование в целом. Это можно было бы назвать излиянием священнической субстанции д ту социальную структуру, частью которой являются церкви. Памятуя о быстрой секуляризации жизни в последние столетия, можно было бы и игнорировать это влияние, однако если вообразить себе, что церкви устранены, то возникнет такая пустота во всех сферах личностной и общественной жизни человека, что это станет доказательством значимости безмолвного влияния церквей. Даже если воспитательные возможности церквей официально ограничены, само их существование оказывает воспитательное воздействие на культуру того или иного периода - воздействие или непосредственное, через возвещение людям Духовной реальности, или опосредованное, через возбуждение протеста против того, что они представляют.

Более того, влияние это взаимно; церкви безмолвно воспринимают развивающиеся и изменяющиеся культурные формы общества — воспринимают сознательно или бессознательно. Наиболее явное из этих влияний ощутимо в непрерывном преобразовании способов понимания и выражения в живой культуре. Церкви безмолвно наделяют Духовной субстанцией то общество, в котором они живут, и церкви безмолвно воспринимают Духовные формы от того же общества. Этот безмолвно осуществляемый в каждое мгновение взаимообмен является первой из соотносящих функций церквей.

Второй способ — это способ критической оценки, взаимно осуществляемой церковью и другими социальными группами. Это соотношение между церквами и обществом наиболее очевидно в нынешний период истории Запада, однако оно существовало и во все иные периоды - даже и в теократических системах восточной и западной церквей. Предпринятая ранней церковью критика имперского римского общества была направлена против языческого образа жизни и мышления и в конечном счете преобразовала языческое общество в общество христианское. Если безмолвное пропитывание общества Духовным Присутствием может быть названо «священническим», то открытые нападки на это общество во имя Духовного Присутствия могут быть названы «пророческими». Успех этих нападок может быть довольно ограниченным, однако тот факт, что общество подвергается осуждению и должно реагировать на это осуждение позитивно или негативно, сам по себе является успехом. Общество, отвергающее или преследующее носителей направленного против него профетического критицизма, не остается таким же,

каким оно было прежде. Оно может быть ослаблено или же усилено в своих демонических и профанных чертах, однако в любом случае оно преобразуется. А если так, то церкви должны не только бороться за сохранение и усиление своего священнического влияния (например, в сфере воспитания), но должны еще и поддерживать профетическую критику всех негативностей своего общества вплоть до мученичества и несмотря на осознание того, что результатом профетической критики общества является не Духовное Сообщество, но, возможно, такое состояние общества, которое приближено к теономии, — соотнесенность всех культурных форм с предельным.

Но и на этот раз это соотношение взаимно. Со стороны части общества наблюдается критическое отношение к церквам, которое так же оправдано, как и профетическая критика общества церковью. Это — критика «священной несправедливости» и «святой бесчеловечности» в церквах и в их отношении к тому обществу, в котором они живут. Всемирно-историческое значение этой критики в XIX и XX вв. очевидно. Первым ее следствием стало создание почти непреодолимой пропасти между церквами и большими группами общества (в частности — рабочими движениями), однако помимо этого она побудила христианские церкви пересмотреть свое понимание справедливости и человечности. Это было своего рода профетизмом наоборот — своего рода бессознательной профетической критикой церквей извне; точно так же, как и действующее в обратном направлении священническое воздействие проявилось во влиянии меняющихся культурных форм на церкви, в бессознательном священническом влиянии на церкви извне. Эта взаимная критика осуществляется и воспринимается церквами в их второй из соотносящих функций.

Третий способ - это способ политического установления. Если священнический и профетический способы остаются в границах религиозной сферы, то третий способ кажется совершенно не принадлежащим этой сфере. Однако религиозный символизм всегда добавлял к священнической и пророческой религиозным функциям функцию царскую. Христология приписывает Христу царское служение. Каждая церковь исполняет политическую функцию — начиная от местного и вплоть до международного уровня. Единой задачей церковных лидеров всех уровней является такое воздействие на лидеров иных социальных групп, чтобы в результате ими было признано право церкви осуществлять ее священническую и пророческую функции. Этого можно добиться многими способами — в зависимости от конституциональной структуры общества и правового положения церквей в нем; однако в любом случае, если церкви действуют политически, они должны делать это во имя Духовного Сообщества, то есть Духовно. Это исключает использование тех средств, которые противоречат их характеру Духовного Сообщества, — таких, как использование военной силы, одурманивающей пропаганды, дипломатических уловок, разжигания религиозного фанатизма и т.д. Чем более решительно отвергает церковь подобные методы, тем большую силу она в конечном счете обретет, ибо ее реальная сила заключена в том, что она является творением Духовного Присутствия. Тот факт, что Римская церковь эти принципы игнорировала, способствовал скептическому отношению протестантизма к царской функции церкви. Однако скептицизм этот не оправдан. Протестантские церкви не могут избежать возложенной на них политической ответственности, и они всегда ее несут, хотя и несут с обремененной совестью, поскольку забыли о том, что существует и царская функция Христа. Конечно, поскольку царская функция принадлежит Христу

Распятому, то и царская функция церкви должна осуществляться ею под Крестом - осуществляться церковью смиренной.

Поступая таким образом, церковь признает, что существует еще и оправданное политическое воздействие на церкви со стороны общества. Стоит только вспомнить о влиянии позднеантичных и средневековых форм общества на структуру церквей. Политическое установление является результатом соглашения между различными политическими силами как внутри больших групп, так и вне их. Даже и церкви подчиняются закону политического компромисса. Они должны быть готовы не только направлять, но и быть направляемыми. Существует только один предел политическому становлению церквей: характер церкви как выражения Духовного Сообщества должен оставаться явленным. Именно он первым испытывает угрозу в том случае, если символ царского служения Христа (а через него — и церкви) понимается в качестве теократически-политической системы тоталитарного контроля над всеми сферами жизни. С другой стороны, если церковь принуждается исполнять роль покорного слуги государства, как если бы она была еще одним государственным департаментом или агентством, то это означает и конец ее царского служения, и такое унижение церкви, которое является не смирением Распятого, но слабостью учеников, бегущих от Креста.

Если теперь мы обратимся к тем принципам, согласно которым церкви как актуализации Духовного Сообщества соотносят себя с другими социальными группами, то мы обнаружим полярность между принципом принадлежности им в соответствии с амбивалентностями жизни и принципом противостояния им в соответствии с борьбой против амбивален-тностей жизни. Каждый из этих принципов имеет далеко идущие последствия. Первый подразумевает, что отношение церквей к другим группам имеет характер взаимности, как это мы уже видели в отношении тех трех способов, посредством которых церкви соотнесены с этими группами. Основанием этой взаимности является равенство в бедственности. Этот принцип является антидемоническим критерием святости церквей, поскольку он ограждает от того высокомерия конечной святости, которое является фундаментальным искушением всех церквей. Если они интерпретируют свою парадоксальную святость как святость абсолютную, то они впадают в демоническую гордыню *(hubris),* и их священническая, пророческая и царская функции по отношению к «миру» становятся орудиями псевдо-Духовной воли к власти. Именно опыт демонизации Римской церкви в позднее Средневековье и вызвал протест как Реформации, так и Возрождения. Эти протесты во многом освободили христианство от рабства демонически искаженной власти церкви, поскольку благодаря этим протестам люди осознали амбивалентности актуальной религии.

Однако, добиваясь этого, они зачастую влекли за собой (причем не только в секулярном мире, но и в сфере протестантизма) утрату другой стороны соотношения — то есть противопоставления церквей прочим социальным группам. Эта опасность выявилась еще в самом начале двух великих движений, распространявших тот национализм, жертвами которого стали как культура, так и религия. Оппозиция церкви националистической идеологии с ее несправедливыми притязаниями и неистинными утверждениями становилась все слабее с каждым десятилетием

современной истории. Пророческий голос церкви заглушался националистическим фанатизмом. Ее священническая функция искажалась введением национальных символов и обрядов в воспитание всех уровней (а особенно - низших). Ее царская функция не воспринималась всерьез и ослаблялась либо подчинением церквей национальным государствам либо тем либеральным идеалом отделения церкви от государства, который отодвигал церкви на дальние периферии общества. Сила противостояния утрачивалась во всех этих случаях, а когда церковь теряет свою радикальную инакость, она теряет и самое себя, становясь социальным клубом благотворительности. Такие выражения, как «церковь против мира» указывают на тот единый принцип, который сущностно детерминирует отношение церквей к обществу в целом и детерминирует его актуально. Однако если при использовании таких выражений они не уравновешиваются другими (такими, как «церковь в мире»), то они звучат высокомерно и игнорируют амбивалентность религиозной жизни.

Неотъемлемой частью этой амбивалентности является то, что тот мир, которому противостоит церковь, не является просто не-церковью, но еще и заключает в себе те элементы Духовного Сообщества в его латентнос-ти, которые нацелены на созидание теономной культуры.

3. Индивид в церкви и Духовное Присутствие

а) Вхождение индивида в церковь и опыт обращения. — Духовное Сообщество — это Сообщество Духовных личностей, то есть тех личностей, которые охвачены Духовным Присутствием и которые неамбивалентно, хотя и фрагментарно, им детерминированы. В этом смысле Духовное Сообщество — это сообщество святых. Состояние святости — это состояние прозрачности для божественного основания бытия; это состояние детерминированности верой и любовью. Соучаствующий в Духовном Сообществе соединяется с Богом в вере и любви. Он является творением божественного Духа. Все это необходимо парадоксально сказать о каждом члене церкви, поскольку в качестве активного (а не только юридического) члена церкви он сущностно и динамически является членом Духовного Сообщества. Как Духовное Сообщество является динамической сущностью церквей, так и Духовная личность является динамической сущностью каждого активного члена церкви. Для отдельного члена церкви бесконечно важно осознать, что его динамической сущностью как члена церкви является Духовная личность как часть Духовного Сообщества и что Бог рассматривает его именно в этом качестве. Он свят вопреки отсутствию в нем святости.

На основе таких соображений очевидно, что каждый, кто активно принадлежит к церкви, является «священником» в силу его принадлежности Духовному Сообществу и способен исполнять все функции священника, хотя в целях порядка и адекватности ситуации к регулярному и профессиональному исполнению священнических обязанностей могут быть призваны особые люди[34]». Однако тот факт, что они служат в качестве «специалистов», не наделяет их статусом более высоким, чем тот, который дается соучастием в Духовном Сообществе.

Вопрос о том, что чему предшествует «онтологически», — церковь или ее отдельный член, приводит к разграничению двух типов церквей — того, в котором акцентируется доминирование церкви над индивидом, и того, в котором акцентируется доминирование индивида над церковью. В первом случае индивид входит в ту церковь, которая всегда предшествует ему;

он входит в нее осознанно или неосознанно (как ребенок), но присутствие Нового Бытия в сообществе предшествует всему тому, чем он является и что он знает. В этом и состоит теологическое оправдание крещения детей. В нем содержится справедливое указание на тот факт, что в жизни личности нет такого момента, когда можно было бы с уверенностью зафиксировать состояние Духовной зрелости. Вера, образующая Духовное Сообщество, - это та реальность, которая предшествует всегда находящимся в становлении, всегда изменяющимся, всегда исчезающим и всегда снова возникающим актам личностной веры. В соответствии с многомерным единством жизни в человеке самые ранние начатки человеческого бытия в утробе матери непосредственно, с точки зрения потенциальности, связаны с позднейшими стадиями зрелости. Актуальная личностная вера не может быть детерминирована каким бы то ни было возрастом жизни личности, и соблазном нечестности является, например, то, что квазисакраментальный акт «конфирмации» в четырнадцатилетнем возрасте рассматривается как дело свободного решения в пользу Духовного Сообщества. Реакции многих детей, следующие непосредственно за их торжественным и эмоционально напряженным заявлением о преданности церкви, выявляют психологически нездоровый и теологически неоправданный характер этого акта.

Ситуация оказывается совсем другой, если акцентируется предшествование индивидуального члена церкви самой церкви. В этом случае решение индивидов заключить некое соглашение является тем актом, который и создает церковь. При этом, конечно, подразумевается, что такого рода решение детерминировано Духовным Присутствием и что те индивиды, которые заключают соглашение, заключают его как члены Духовного Сообщества. Это предположение уменьшает и почти устраняет различие между «объективным» и «субъективным» типами церкви. Для того чтобы получить способность создать церковь, человек должен быть уже охвачен Духовным Присутствием и потому быть членом Духовного Сообщества. И, напротив, носители «объективной» церкви (в которую входят и крещеные младенцы) в своей динамической сущности являются Духовными личностями. Понятие Духовного Сообщества преодолевает дуализм «объективной» и «субъективной» интерпретаций церкви.

Актуальная ситуация индивида в церквах добровольного решения подтверждает меньшее значение этого различия; начиная со второго поколения сама атмосфера семьи и сообщества вовлекает людей в церковь, актуальное присутствие которой предшествует их добровольным решениям так же, как это имеет место с противоположным типом.

Важное значение имеет следующий вопрос: «Каким образом индивид соучаствует в церкви именно так, что посредством нее он соучаствует в Духовном Сообществе в качестве Духовной личности?» Ответ, который уже был дан, негативен: нет такого момента в жизни личности, который можно было бы вычленить в качестве начала (или конца) подобного соучастия. Это относится не только к той личности, которая родилась и выросла в атмосфере воцерковленной семьи, сообщества и общества в целом, но еще и к тому человеку, который знал лишь секулярный способ жизни, а потом серьезно присоединился к церкви. Нельзя определить и тот момент, когда человек сущностно становится членом Духовного Сообщества, хотя тот момент, когда он открыто становится членом церкви, может быть установлен с точностью. Это утверждение по видимости противоречит тому понятию обращения, которое

имеет столь существенное значение в обоих Заветах, в истории церкви и в жизни бесконечного множества людей как в христианском мире, так и за его пределами во всех живых религиях. В соответствии с этим пониманием событие обращения отмечает тот момент, когда личность входит в Духовное Сообщество.

Однако обращение не обязательно является одномоментным событием; в большинстве случаев оно является длительным процессом, который бессознательно, в течение долгого времени, протекает прежде, чем прорваться в сознание, создавая впечатление внезапного, неожиданного и безраздельно ошеломляющего кризиса. Существуют новозаветные истории (такие, как история обращения Павла), которые стали образцом для такого понимания обращения, но существует и огромное множество других подобных историй, причем многие из них подлинны и сильны, а некоторые сентиментально искажены ради назидательности. Не подлежит сомнению то, что такого рода опыты многочисленны и что они как нельзя более явственно показывают экстатический характер Духовного Присутствия, хотя они и не составляют (как это полагают пиетисты) сущности обращения. Истинная природа обращения хорошо выражена в тех словах, которые обозначают его в различных языках. Слово shubh в еврейском указывает на круговой поворот чьей-либо дороги (а особенно в социальной и политической сферах). Оно указывает на отвращение от несправедливости и поворот к справедливости, отвращение от бесчеловечности и поворот к гуманности, отвращение от идолов и поворот к Богу. Греческое слово *metanoia* подразумевает ту же мысль, хотя и в отношении к уму, который меняет одно направление на другое, поворачиваясь от временного к вечному, от себя - к Богу. Латинское слово *conversio* (в немецком *Be-kehmng)* соединяет пространственный образ с интеллектуальным содержанием. Эти слова и те образы, которые они вызывают, предполагают наличие двух элементов - отрицание прежнего направления мышления и действия и утверждение направления противоположного. То, что отрицается, — это порабощенность экзистенциальному отчуждению, а то, что утверждается, - это Новое Бытие, сотворенное Духовным Присутствием. Отторжение негативного всей полнотой своего бытия называется покаянием; причем это понятие должно быть освобождено от эмоционального искажения. Принятие утверждаемого всей полнотой своего бытия называется верой, причем понятие это должно быть освобождено от интеллектуального искажения. То воздействие Духовного Присутствия, которое называется обращением, действенно во всех измерениях человеческой жизни вследствие многомерного единства человека. Оно столь же органично, сколь и психологично, оно происходит при доминировании духа и обладает историческим измерением. И все-таки образ поворота чьего-либо пути создает впечатление чего-то мгновенного и внезапного, и, несмотря на его неверное употребление в пиетизме, элемент внезапности нельзя исключить из описания обращения. Это — решение, и само слово «решение» указывает на мгновенный акт отсечения иных возможностей. Однако вхождение в Духовное Сообщество всегда подготавливается прошлым и всегда сохраняет в себе элементы прошлого. Это такой процесс, который в момент экстаза становится явным. Без такой подготовки обращение было бы не имеющей последствий эмоциональной вспышкой и было бы вскоре поглощено старым бытием вместо того, чтобы конституировать Новое Бытие.

Обращению может быть присущ характер перехода от латентной стадии Духовного Сообщества к его явленной стадии. Такова реальная структура обращения,

подразумевающего, что ни покаяние, ни вера не являются чем-то совершенно новым. Ибо Духовное Присутствие создает и то и другое даже на стадии латентности Духовного Сообщества. Не бывает абсолютного обращения, но существует относительное обращение до и после центрального события чьего-либо «покаяния» и «уверования», чьей-либо схваченности Духовным Присутствием в плодоносный момент, — *kairos.*

Все это во многом опирается на ту евангелизаторскую деятельность церквей, функция которой состоит не в том, чтобы обращать людей в абсолютном смысле, но скорее в том, чтобы обращать их в относительном смысле переведения их из латентного в явное соучастие в Духовном Сообществе. Это значит, что проповедник обращается не к «потерянным душам» — людям без Бога, но к людям на стадии латентности — обращается для того, чтобы преобразовать их в тех, кто испытал явленность. Стоило бы вспомнить, что аналогичные обращению опыты описывались греческими философами как такие опыты, когда открываются глаза. Обращение к философской истине обсуждалось во все периоды истории. Это является выражением того факта, что Духовное Сообщество соотнесено с культурой и моралью так же, как оно соотнесено с религией, и что там, где действенно Духовное Присутствие, необходим и момент радикального изменения в отношении к предельному.

б) Индивид в церкви и опыт Нового Бытия.

(1) ***Опыт Нового Бытия как созидание (возрождение).*** — Человек, входящий в церковь, рассматриваемую не в качестве одной социальной группы среди других, но в качестве такой группы, динамической сущностью которой является Духовное Сообщество; человек, который и сам охвачен Духовным Присутствием, является, в своей динамической сущности. Духовной личностью. Однако в своем актуальном бытии он является тем членом церкви, который подчинен амбивалентностям религиозной жизни, хотя и под парадоксальным воздействием неамбивалентной жизни. Эта ситуация описывалась по-разному соответственно тем различным точкам зрения, с которых она рассматривалась. Представляется адекватным — и отвечает классической традиции — называть ее опытом Нового Бытия и различать в ней несколько элементов, которые — опять-таки в соответствии с классической традицией — могут быть описаны в качестве опыта Нового Бытия как созидающего (возрождение), опыта Нового Бытия как парадокса (оправдание) и опыта Нового Бытия как процесса (освящение).

Можно задаться вопросом, правильно ли описывать способы соучастия в Новом Бытии в виде «опытов», поскольку это слово, как кажется, привносит сомнительный субъективный элемент. Однако в данном случае мы говорим именно о субъекте, то есть о Духовной личности как о члене церкви. Объективная сторона возрождения, оправдания и освящения рассматривалась в разделе под названием «Новое Бытие во Иисусе как во Христе и сила спасения» (Часть III, разд. II, Д). «Опыт» в данном случае просто означает осознание чего-то такого, что происходит с кем-либо, то есть состояния схваченности Духовным Присутствием. Задавался вопрос о том, может ли это вообще стать объектом опыта и не должно ли оно оставаться объектом веры в смысле таких выражений, как: «Я верю в то, что я верю» или «Я верю в Духовное Присутствие во мне, но я опытно не испытал ни моей веры, ни моей любви, ни моей Духовности». Но даже если я верю только в то, что я верю, для такой веры должно

быть основание, которым должно быть своего рода соучастие в том, во что я верю и, следовательно, своего рода уверенность, которая предотвращает бесконечную регрессию того типа, который был представлен суждением «Я верю в то, что я верю, что я верю и так далее». Сколь бы парадоксальными ни были чьи-либо теологические суждения, человеку не избежать необходимости того, чтобы дать название Духовному основанию этих суждений. Это соображение оправдывает использование термина «опыт» для обозначения осознания Духовного Присутствия.

В библейской и теологической литературе состояние схваченности Духовным Присутствием называется «новым рождением» или «возрождением». Термин «новое рождение» (равно как и «Новое Творение» Павла-«') является библейским прецедентом более абстрактного понятия Нового Бытия. Оба они указывают на одну и ту же реальность — на то событие, посредством которого божественный Дух овладевает личностной жизнью через созидание веры.

И все-таки употребление слова «опыт» не подразумевает того, что человек, охваченный Духовным Присутствием, может верифицировать свой опыт посредством эмпирического наблюдения. Даже и родившись заново, люди все-таки еще не становятся новыми существами, хотя они и вошли в ту новую реальность, которая может сделать их таковыми. Соучастие в Новом Бытии автоматически не гарантирует ничьего обновления.

Именно поэтому теологи Реформации и их последователи описание соучастия человека в Новом Бытии предпочитают начинать с акцентирования его парадоксального характера, благодаря чему на первое место выдвигается оправдание, а не возрождение. Их основной заботой было и остается не создавать впечатление того, что будто .состояние заново рожденного человека является причиной его принятия Богом. В этом они, несомненно, были правы, поскольку они освободили отчужденного человека от таких тревожных вопросов: «Реально ли я возродился? А если нет, то не должен ли Бог отвергнуть меня?» Подобные вопросы разрушают смысл «благой вести» — то есть того, что я принят вопреки моей неприемлемости. Но тогда встает следующий вопрос: «Как *я* могу принять то, что я принят? Каков источник этой веры?» Единственно возможный ответ таков: «Источник этот — сам Бог как Духовное Присутствие». Любой другой ответ привел бы к низведению веры (faith) до уровня представления о вере, верования (belief) — интеллектуального акта, производимого волей и эмоцией. И все-таки такого рода верование является не чем иным, как приятием учения об «оправдании благодатью через веру»; не принятие того, что я принят, и не вера составляет смысл слова «оправдание». Вера является творением Духа; абсолютным искажением вести об оправдании стало утверждение о том, что дар божественного Духа следует за верой в божественное прощение. Для Лютера не было большего (а в известном смысле и вообще никакого другого) дара Духа, чем уверенность в том, что ты принят Богом, — вера в оправдание Богом грешника. Но если это утверждается, то соучастие в Новом Бытии, творении Духа, является первым элементом в состоянии индивида в церкви в той мере, в какой она является актуализацией Духовного Сообщества.

Если это принимается, то зачастую задается такой вопрос: «Если Духовное Присутствие должно охватить меня и создать во мне веру, то что я должен сделать для того, чтобы этой веры достичь? Я не могу заставить Дух воздействовать на меня. А если так, то что мне тогда делать, как не ожидать в бездействии?» Иногда этот

вопрос задается несерьезно, диалектически агрессивно, и реально не требует ответа. Никакого ответа и нельзя дать тому, кто спрашивает именно так, поскольку всякий ответ раскроет перед ним что-то такое, что он должен был бы делать или чем он должен был бы быть; это будет противоречить той вере, о которой он вопрошает. Если же вопрос «Что я могу сделать для того, чтобы обрести опыт Нового Бытия?» задается с экзистенциальной серьезностью, то ответ подразумевается самим вопросом, ибо экзистенциальная серьезность — это очевидность воздействия Духовного Присутствия на индивида. Тот, кто предельно озабочен своим состоянием отчуждения и возможностью воссоединения с основанием и целью своего бытия, тот уже охвачен Духовным Присутствием. В этой ситуации вопрос «Что я должен делать, чтобы принять божественный Дух?» бессмыслен потому, что реальный ответ уже дан и любой последующий ответ исказил бы его.

Практически это означает, что на чисто полемический вопрос о способе воссоединения отчужденного нельзя дать ответ и что он должен быть представлен как не имеющий серьезности. А если так, то вопрошающему с предельной озабоченностью следует сказать, что сам факт его предельной заботы подразумевает ответ и что поэтому он находится под воздействием Духовного Присутствия и принят в своем состоянии отчуждения. И, наконец, тех, кто, задавая свой вопрос, колеблется между серьезностью и ее отсутствием, следует привести к осознанию этой ситуации — к осознанию того, что они могут подавить и опустить этот вопрос или же утвердить его, тем самым осознав его серьезность.

(2) *Опыт Нового Бытия как парадокс (оправдание).* — Обсуждая отношение возрождения к оправданию, мы уже приступили к обсуждению центрального учения Реформации — того его пункта, благодаря которому протестантизм утверждается или сокрушается, принципа оправдания благодатью через веру. Я называю его не только учением и пунктом наряду с другими, но еще и принципом, поскольку оно является первым и основным выражением самого по себе протестантского принципа. Лишь в силу неизбежных причин целесообразности оно представлено в виде отдельного учения, хотя в то же время оно должно рассматриваться как тот принцип, который пронизывает собой всякое единичное утверждение теологической системы. Его следует рассматривать как тот протестантский принцип, согласно которому в отношении к Богу может действовать только один Бог и никакое человеческое (а особенно - никакое религиозное) притязание, никакой интеллектуальный, нравственный или благочестивый «труд» не может воссоединить нас с ним. Я стремился к тому и надеялся на то, чтобы эта моя цель была достигнута даже в том случае, если бы ее достижение могло бы привести к многочисленным довольно «неортодоксальным» формулировкам во всех частях системы. Вопрос, всегда стоявший перед нами, таков: «Не принуждают ли верующего другие формулировки к совершению интеллектуальных «добрых дел» — например, к подавлению сомнения или к принесению в жертву того когнитивного сознания, которое выработало окончательную формулировку?» В этом смысле учение об оправдании является универсальным принципом протестантской теологии, но оно является еще и отдельным пунктом отдельного раздела теологической системы.

Учение об оправдании ставит перед нами несколько семантических проблем. В борьбе с Римом по вопросу о *solafide^'* данное учение стало «оправданием верой» — а не «делами». Это, однако, привело к разрушительной путанице. Вера в этой

формулировке понималась как причина оправдывающего акта Бога, что означало замену нравственных и обрядовых «дел» католического назидания интеллектуальным «делом» принятия учения. Не вера, но благодать является причиной оправдания, ибо только Бог является причиной. Вера — это воспринимающий акт, и сам по себе этот акт является даром благодати. Тем самым можно было бы совсем обойтись без выражения «оправдание верой» и заменить его формулой «оправдание благодатью через веру». Серьезной заботой учительства и проповедничества каждого служителя церкви должно было бы стать исправление этого глубокого искажения «благой вести» христианства.

Другое семантическое предостережение учительствующим и проповедующим может быть дано в связи с самим по себе Павловым термином «оправдание». Павел использовал его в полемике с теми, кто дал юридически искаженное толкование вести о Новом Творении в явлении Христа. Это искаженное понимание поддерживали те христиане, которые не могли отделить себя от заповедей иудейского закона, выраженного в терминах права, справедливости, оправдания *(isedaqah* по-еврейски, *dikiosyne* по-гречески). Сам Павел был воспитан на этой терминологии, от которой он не мог отказаться в споре с бывшими членами синагоги. Поскольку термин этот — библейский, его не могут отвергнуть и в христианских церквах, однако в практике учительства и проповедничества его стоило бы заменить термином «принятие» в том смысле, что мы приняты Богом вопреки тому, что нас нельзя принимать в соответствии с критериями закона (когда наше сущностное бытие противостоит нам) и что мы должны принять наше принятие. Сама по себе эта терминология приемлема для тех людей, для которых язык Ветхого и Нового Заветов утратил все свое значение, хотя для них и существует весьма серьезный экзистенциальный смысл в той реальности, на которую этот язык указывает.

Третий семантический вопрос встает *и* том случае, если термин «прощение грехов» используется для выражения парадоксального характера опыта Нового Бытия. Это религиозно-символическое выражение было взято из сферы человеческих отношений - отношений между должником и тем, кому он должен, между ребенком и отцом, между слугой и господином или между обвиняемым и судьей. Здесь, как и в каждом символе, аналогия ограничена..Одно из ограничений состоит в том, что отношению между Богом и человеком не присущ характер конечного отношения между конечными и отчужденными существами,, но что отношение это бесконечно, универсально и безусловно в смысле и что божественное прощение не требует (как этого требует всякое человеческое прощение), чтобы тот, кто прощает, сам был прощен. Второе ограничение аналогии заключено в том, что «грех» употребляется во множественном числе. Люди прощают друг другу отдельные грехи, такие, например, как преступления против них самих или нарушение конкретных заповедей и законов. В отношении к Богу прощается не отдельный грех как таковой, но сам акт отделения от Бога и сопротивление воссоединению с ним. Это именно тот грех, который прощается в прощении отдельного греха. Символ прощения грехов обнаруживает таящуюся в нем опасность потому, что он концентрирует сознание на отдельных грехах и на их нравственном качестве больше, чем на отчуждении от Бога и на его религиозном качестве. Тем не менее, употребляемые во множественном числе «грехи» могут замещать «Грех» в единственном числе и указывать на ситуацию человека перед Богом, а отдельное прегрешение даже может переживаться

как проявление Греха, то есть силы отчуждения от нашего истинного бытия. Одним из шагов, предпринятых Павлом как теологом, выступившим за пределы символического языка Иисуса, была интерпретация принятия божественного прощения посредством понятия оправдания благодатью через веру. Тем самым он дал ответ на те вопросы, которые возникли в связи с символом прощения, на вопросы об отношении прощения к справедливости и об основе уверенности в том, что человек прощен. На этот вопрос был дан объективный ответ в христологических терминах — ответ, лежащий в основе учения об искуплении, то есть учения о соучастии Бога в экзистенциальном отчуждении человека и победе над ним. Однако сейчас нам нужно найти субъективный ответ на следующие вопросы: «Как может человек принять то, что он принят? Как может он примирить свое чувство вины и свое желание быть наказанным с молитвой о прощении? Что дает ему уверенность в том, что он прощен?»

Ответ содержится в безусловном характере того божественного акта, в котором Бог объявляет о том, что неправедный праведен. Парадокс *simul Justus, simul peccator*'[1]' указывает на это безусловное божественное заявление. Если бы Бог принимал того, кто является полу-грешником и полуправедником, то его суд был бы обусловлен человеческой полу-правед-ностью. Но между тем ничто Бог не отвергает так строго, как эту полу-праведность и всякое основанное на ней человеческое притязание. Влияние этой вести, опосредованное Духовным Присутствием, отвращает взор человека от дурного и хорошего в нем самом и обращает его к той бесконечной божественной благости, которая находится по ту сторону хорошего и дурного и которая дается без условий и амбивалентностей.

Нравственное требование справедливости и боязливое желание быть наказанным действенны в сфере амбивалентности благости. Они выражают саму по себе человеческую ситуацию. Однако в Новом Бытии они преодолеваются той справедливостью, которая делает неправедного праведным посредством принятия. Эта трансцендентная справедливость не отрицает амбивалентную человеческую справедливость, но осуществляет ее. Осуществляет она еще и истину в требовании наказания, разрушая то, что должно быть разрушено в том случае, если воссоединяющая любовь должна достичь своей цели. И, согласно глубинной психологии Павла и Лютера, злом является не зло чьего-либо бытия как такового, но *hubris* попытки преодолеть его и достичь воссоединения с Богом своей собственной доброй волей. Такая гордыня *(hubris)* избегает боли подчинения исключительному действию Бога в нашем воссоединении с ним — той боли, которая бесконечно превосходит боль нравственного усилия и аскетического самоограничения. Это принесение в жертву собственной благости совершается в том, кто принимает божественное принятие себя, неприемлемого. Мужество принести собственную благость в жертву Богу является центральным элементом в мужестве веры. В нем опытно воспринимается парадокс Нового Бытия, в нем преодолевается амбивалентность добра и зла, а неамбивалентная жизнь овладевает человеком через воздействие Духовного Присутствия.

Все это выявлено в образе Иисуса Распятого. Принятие Богом неприемлемого, соучастие Бога в человеческом отчуждении и его победа над амбивалентностью добра и зла явлены в нем уникально и окончательно как преображение. Они

появляются в нем, но не он является причиной. Причиной является Бог и один только Бог.

Парадокс Нового Бытия, принцип оправдания благодатью через веру составляет саму суть опытов Павла, Августина и Лютера, хотя в случае каждого из них окрашен он по-разному. Павел акцентирует преодоление закона в том новом зоне, который был принесен Христом. Эта весть об оправдании имеет космический масштаб, в котором индивиды могут соучаствовать или не соучаствовать. У Августина благодати присущ характер субстанции, изливаемой на людей, творящей любовь и устанавливающей тот последний период истории, в котором Христос правит через церковь. Делает это Бог и один только Бог. Фатум человека зависит от предопределения. Прощение грехов является предпосылкой этого излияния любви, но не выражением постоянного отношения к Богу. А если так, то индивид становится зависимым от своего отношения к церкви. У Лютера оправдание является индивидуальным опытом личности, воспринимающей как божественный гнев против ее греха, так и божественное прощение, ведущее к отношению с Богом «лицом к лицу» без всяких космических или экклезиологических рамок Павла или Августина. Именно это ограничение в мышлении Лютера и привело как к интеллектуальной ортодоксии, так и к эмоциональному пиетизму. Субъективный элемент в нем не был уравновешен. Однако его «психология приятия» - глубочайшая в истории церкви и подтверждена лучшими проникновениями современной «глубинной психологии».

Есть один вопрос, который ни Павел, ни Лютер не задавали и не разрешали, хотя он осознавался Иоанном и Августином. Вопрос же таков:

«Каким образом вера, посредством которой к нам приходит оправдание, соотносится с ситуацией радикального сомнения?» Радикальное сомнение — это экзистенциальное сомнение относительно смысла самой жизни; оно может включать отрицание не только всего религиозного в узком смысле слова, но даже и предельной заботы, образующей религию в более широком смысле. Если личность в этой бедственности слышит весть о Боге, принимающем неприемлемое, то это не может ее заботить, поскольку слово «Бог» и проблема принятости или отвергнутости Богом не имеет для него смысла. Вопрос Павла («Как я стал свободен от закона?») и вопрос Лютера («Как я обретаю милосердного Бога?») заменяются в наше время вопросом: «Как я нахожу смысл с бессмысленном мире?» Вопрос Иоанна о явлении истины и его утверждение о том, что Христос *есть* Истина, равно как и положения Августина относительно истины, которая является в самой природе сомнения, ближе к нашей нынешней ситуации, чем вопросы и ответы Павла и Лютера. Однако наш ответ должен быть выведен из той особенной ситуации, которую мы встречаем, — хотя и на основании вести о Новом Бытии. Первая часть любого ответа на эту проблему должна быть негативной:

Бог как истина и источник смысла недостижим посредством интеллектуального труда так же, как недостижим он и трудом нравственным. На вопрос «Что я могу сделать, чтобы преодолеть радикальное сомнение и ощущение бессмысленности?» ответа нет, поскольку всякий ответ будет оправдывать вопрос, подразумевающий, что нечто может быть сделано. Однако парадокс Нового Бытия состоит именно в том, что ничего не может быть сделано человеком, который находится в той ситуации, когда он задает вопрос. Можно лишь, отрицая форму вопроса, сказать, что ответом является сама серьезность отчаяния, в котором задается этот вопрос. Соответствует аргументу

Августина то, что в ситуации сомнения та истина, от которой человек ощущает себя отделенным, присутствует в той мере, в какой предпосылкой всякого сомнения является формальное утверждение истины как таковой. Однако аналогичное утверждение смысла в бессмысленности также соотнесено с парадоксом оправдания. Именно проблема оправдания, но оправдания не грешника, а того, кто сомневается, и привела к этому решению. Поскольку в затруднительной ситуации сомнения и бессмысленности Бог как источник оправдывающего акта исчезает, остается только одно (то, в чем снова появляется Бог, не будучи узнанным) - предельная честность сомнения и безусловная серьезность отчаяния в смысле. Именно таким способом опыт Нового Бытия как парадокс и может быть приложен к когнитивной функции. Именно так людям нашего времени можно говорить, что они приняты в отношении к предельному смыслу их жизни, хотя они и неприемлемы ввиду охвативших их сомнения и бессмысленности. Бог присутствует для них в серьезности их экзистенциального отчаяния. В принятии этого парадоксального принятия и состоит мужество их веры.

(3) Опыт Нового Бытия как процесс (освящение).

(а) Контрастирующие типы описания процесса. — Воздействие Духовного Присутствия на индивида сказывается на жизненном процессе, основанном на опыте возрождения, определяемом опытом оправдания и развивающемся как опыт освящения. Характер опыта освящения не можетбыть выведен из самого слова. Изначально оправдание и освящение указывали на одну и ту же реальность, то есть на преодоление амбивалентно-стей личностной жизни. Но мало-помалу, особенно под влиянием Павла, термин «оправдание» получил коннотацию парадоксального приятия того, кто неприемлем, тогда как «освящение» получило коннотацию актуального преображения. В этом смысле оно синонимично жизненному процессу под воздействием Духа. Описание характера этого процесса всегда было важной теологической задачей, и различные описания зачастую становились выражениями различных образов жизни и в то же время получали подтверждение в тех или иных акцентах теологической мысли.

Если мы сравним воззрения лютеранской, кальвинистской и евангелически-радикальной теологии на характер христианской жизни, то обнаружатся такие различия, которые имели и имеют следствия для религии и культуры всех протестантских стран. Хотя все протестанты отвергли «закон» в том виде, в котором он проповедовался и отправлялся Римской церковью, однако важные различия возникали всякий раз, когда протестантские церкви пытались сформулировать свои собственные учения о законе. Лютер и Кальвин были согласны во мнении относительно двух функций закона — функции управления жизнью политической группы посредством предупреждения проступков или наказания за них, а также функции показа человеку как того, чем он сущностно является и чем, следовательно, он должен быть, так и тех пределов, до которых его актуальное состояние противоречит образу его истинного бытия. Показывая человеку его сущность, закон обнаруживает отчужденное существование человека — и влечет его к поиску воссоединения с тем, что ему сущностно принадлежит и от чего он отчужден. Такова общая позиция Лютера и Кальвина. Однако Кальвин говорил и о третьей функции закона, то есть о функции руководства тем христианином, который охвачен божественным Духом, но еще не свободен от силы негативного в познании и

действии. Лютер с этим выводом не соглашался, утверждая, что сам Дух ведет к тем решениям, в которых преодолевается амбивалентность жизни. Дух, освобождая личность от буквы закона, наделяет ее и возможностью вглядеться в конкретную ситуацию, и силой действовать в этой ситуации в соответствии с зовом *агапэ.* Решение Кальвина более реалистично и в большей степени может служить поддержкой этической теории и дисциплинированной жизни освящения. Решение Лютера более экстатично и не может служить поддержкой «протестантской этики», хотя оно и таит в себе множество творческих возможностей для личностной жизни. Церкви, порожденные евангелическим радикализмом периода Реформации, восприняли у кальвинизма учение о третьей функции закона и о дисциплине как средстве в процессе освящения. Однако, в противоположность Кальвину, они утратили понимание парадоксального характера церквей и жизни индивидов в них. Они практически отбросили непреходящее значение великого «вопреки» в процессе освящения. В этом пункте они вернулись к аскетическим католическим традициям: совершенство может быть достигнуто в этой жизни в тех индивидах и группах, которые избраны как носители божественного Духа.

Эти различные подходы к закону стали основой далеко идущих последствий для понимания христианской жизни. В кальвинизме освящение совершается как медленный и устремленный ввысь процесс: вера и любовь прогрессивно актуализируются. Сила божественного Духа в индивиде возрастает. Человек приближается к совершенству, хотя никогда его и не достигает. Первоначальные евангелические радикалы отвергли это ограничение и заново утвердили понятие о совершенном человеке, хотя сделали это так, что парадоксальный характер христианского совершенства стал невидимым. Актуальное совершенство и требуется, и считается возможным. В группе избранных святость целого и святость индивидов актуальны в противоположность «миру», включающему и многочисленные церкви. Очевидно, что ситуация стала довольно проблематичной тогда, когда секты «святых» сами стали многочисленными церквами. И хотя идеал непарадоксальной святости каждого члена группы и не мог получить поддержки, однако идеал совершенства оставался в силе и привел к отождествлению христианской вести о спасении с нравственным совершенством в индивидуальных членах. Кальвинизм с присущими ему перфекционистскими элементами (хотя и не сам перфекци-онизм) создал такой тип протестантской этики, в которой целью жизни является прогрессирующее освящение. Он оказал колоссальное влияние на формирование властных, контролирующих себя личностей. Желая видеть в себе признаки избранничества, они вызывали эти признаки с помощью того, что было названо «внутренним мирским аскетизмом», то есть с помощью труда, самоконтроля и подавления витальности (а особенно - в половой сфере). Эти перфекционистские тенденции усилились тогда, когда перфекционизм евангелистов стал частью перфекционистс-ких элементов кальвинизма.

В лютеранстве акцент на парадоксальном элементе в опыте Нового Бытия преобладал настолько, что освящение не могло быть интерпретировано в терминах линейного восхождения к совершенству. Вмес то этого оно виделось чередой подъемов и спадов, колебаний между экстазом и тревогой, схваченностью *агапэ* и отброшенностью назад в отчуждение и амбивалентность. Это колебание, это чередование подъемов и спадов было радикально испытано самим Лютером, познавшим смену моментов мужества и радости моментами демонических

нападений, как он интерпретировал свои состояния сомнения и глубокого отчаяния. Следствием отсутствия в лютеранстве высокой оценки дисциплины, свойственной кальвинизму и евангелизму, стало то, что идеал прогрессирующего освящения был воспринят менее серьезно и заменен сугубым акцентом на парадоксальном характере христианской жизни. Во времена ортодоксии это приводило лютеранство к той дезинтеграции морали и практической религии, ответом на которое было возникновение движения пиетистов. Однако пережитый Лютером опыт демонических нападений вел еще и к глубокому пониманию демонических элементов в жизни вообще и в религиозной жизни в частности. Второй этап романтизма, на протяжении которого было подготовлено экзистенциалистское движение XX в., едва ли мог бы возникнуть на кальвинистско-евангелической почве, но он естественно появился в той культуре, которая была пронизана лютеранскими традициями. (Аналогичное этому можно наблюдать в русской литературе и философии, вырастающих на почве греко-православных традиций.)

6) Четыре принципа, определяющие Новое Бытие как процесс. — Исключительность различных типов интерпретации процесса освящения уменьшается под влиянием той секулярной критики, которая ставит под сомнение все эти типы. Поэтому нам нужно спросить, можем ли мы найти критерии для будущего учения о жизни в Духовном Присутствии. Можно установить следующие принципы: первый — это возрастающее осознание; второй - возрастающая свобода; третий - возрастающая соотнесенность; четвертый - возрастающее трансцендирование. То, каким именно образом эти принципы соединятся в новом типе жизни в Духовном Присутствии, невозможно описать прежде, чем это произойдет, однако элементы такого рода жизни можно увидеть в тех индивидах и в тех группах, которые предвосхищают то, что может иметь место в будущем. Сами по себе эти принципы объединяют как религиозные, так и секуляр-ные традиции и могут, в их совокупности, создать неопределенный, но различимый образ «христианской жизни».

Принцип осознания соотносится с современной глубинной психологией, однако он столь же стар, как и сама религия и отчетливо выражен в Новом Завете. Это тот принцип, в соответствии с которым человек в процессе освящения все больше и больше осознает свою актуальную ситуацию и те силы, которые ведут борьбу рядом с ним и с его человечностью, но осознает он еще и ответы на те вопросы, которые подразумеваются этой ситуацией. Освящение включает осознание как демонического, так и божественного. Это осознание, возрастающее в процессе освящения, не приводит к созданию образа стоического «мудреца», который выше всех амбивалентностей жизни потому, что он одолел свои страсти и желания: скорее это приводит к осознанию этих амбивалентностей как в самом себе, так и в каждом человеке, а также к силе утверждения жизни и ее витальной динамики вопреки этим амбивалентностям. Такое осознание включает в себя восприимчивость к потребностям собственного роста, к затаенным надеждам и разочарованиям в других, к безмолвному голосу конкретной ситуации, к степеням подлинности жизни духа в других и в себе. Все это является делом не культурного воспитания или изощренности, но роста под воздействием Духовной силы, и потому заметно во всяком человеке, открытом этому воздействию. Аристократия духа и аристократия Духа не тождественны друг другу, хотя отчасти они и совпадают.

Второй принцип процесса освящения — это принцип возрастающей свободы. Акцент на ней особенно заметен в тех описаниях жизни в Духе, которые даны Павлом и Лютером. В современной литературе наибольшую важность имеют пророчества Ницше и экзистенциалистская борьба за освобождение личностного «я» человека от рабства тем объектам, которые он создал. Способствует этому и глубинная психология с ее притязанием на освобождение людей от тех отдельных принуждений, которые препятствуют росту в Духовной свободе. Рост в Духовной свободе — это прежде всего рост в свободе от закона. Это непосредственно вытекает из интерпретации закона как того сущностного бытия человека, которое противостоит ему в состоянии отчуждения. Чем более человек воссоединяется со своим истинным бытием под воздействием Духа, тем более он освобождается от заповедей закона. Этот процесс необыкновенно труден, и достижение зрелости в нем происходит крайне редко. Тот факт, что воссоединение является фрагментарным, подразумевает, что и свобода от закона всегда фрагментарна. В той мере, в какой мы отчуждены, возникают запреты и заповеди, вызывающие в нас угрызения совести. А в той мере, в какой мы воссоединены, мы актуализируем то, чем мы сущностно являемся в свободе, вне заповедей. Свобода от закона в процессе освящения - это возрастающая свобода от повелевающей формы закона. Но это еще и свобода от его частного содержания. Специфические законы, выражающие опыт и мудрость прошлого, не только приносят пользу, но еще и оказывают давление, поскольку они не могут соответствовать всякий раз конкретной, всякий раз новой, всякий раз уникальной ситуации. Свобода от закона - это власть судить данную ситуацию в свете Духовного Присутствия и принимать решение о том адекватном действии, которое часто кажется противоречащим закону. Именно это и имеется в виду, когда дух закона противопоставляется его букве (Павел) или когда Духовно детерминированное «я» обретает силу создать новый закон, который лучше закона Моисея (Лютер), или — в секуляризованной форме — когда носитель свободы переоценивает все ценности (Ницше), или когда существующий субъект нарушает своею решимостью безысходность существования (Хайдеггер). Зрелая свобода как способность создавать новые законы или применять старые законы по-новому является целью процесса освящения. Опасность того, что такого рода свобода может обернуться своеволием, преодолевается там, где действует воссоединяющая сила Духовного Присутствия. Своеволие - это симптом отчуждения и подчинения порабощающим условиям и принуждениям. Зрелая свобода от закона подразумевает способность сопротивляться тем силам, которые стремятся разрушить эту свободу как изнутри личностного «я», так и со стороны его социального окружения; и, конечно, действие порабощающих сил извне может возыметь успех лишь потому, что имеется внутреннее тяготение к рабству. Сопротивление и тому, и другому может включать в себя аскетические решения и готовность к мученичеству, однако значение этих действий заключается в предъявляемом к ним требовании помогать сохранению свободы в конкретной ситуации, а не в их способности обеспечить более высокую степень самой по себе святости. Они являются средствами, которые используются в определенных условиях, но сами по себе целью в процессе освящения они не являются.

Третий принцип - это принцип возрастающей соотнесенности. Он, так сказать, уравновешивает принцип возрастающей свободы, который в силу необходимости сопротивляться порабощающим влияниям может привести к изоляции созревающей

личности. Свобода и соотнесенность, равно как осознание и самотрансцендирование, коренятся в Духовных творениях веры и любви. Они присутствуют везде, где явлено Духовное Присутствие. Они являются условиями соучастия в возрождении и принятии оправдания; они детерминируют процесс освящения. Однако то, каким именно образом это происходит, характеризуется теми четырьмя принципами, которые определяют Новое Бытие как процесс. Например, принцип возрастающей свободы нельзя представить себе без того мужества пойти на риск неверного решения, основой которого является вера, а принцип возрастающей соотнесенности нельзя представить себе без воссоединяющей способности *агапэ* фрагментарно преодолевать *самозамыкание.* Однако в обоих случаях принципы освящения делают фудамен-тальное проявление Духовного Присутствия конкретным для прогресса в направлении зрелости.

Соотнесенность подразумевает осознание другого и свободу соотноситься с ним через преодоление самозамыкания в себе и в другом. Существуют неисчислимые преграды этому процессу, о чем могут свидетельствовать те многочисленные литературные произведения (с аналогами в визуальных искусствах), в которых описывается само-замыкание индивида, его отгороженность от других. Анализ интроверсии и враждебности, который дан в этих произведениях, находится во взаимозависимости с психотерапевтическим анализом тех же самых структур. А библейские утверждения о соотнесенности в Духовном Сообществе предполагают точно такую же несоотнесенность в том языческом мире, из которого вышли его члены, — ту несоотнесенность, которая все еще амбивалентно присутствует в актуальных общинах.

Новое Бытие как процесс устремлено к зрелой соотнесенности. Божественный Дух верно описывался как та сила, которая прорывается сквозь стены самозамыкания. Нет иного способа длительно преодолевать самозамыкание, кроме как воспринимать воздействия той силы, которая экстатически поднимает индивидуальную личность над собой и дает ей возможность обрести другую личность, — если только другая личность также готова подняться над собой. Все иные отношения преходящи и амбивалентны. Они, безусловно, существуют и наполняют повседневную жизнь, но они являются симптомами отчуждения в той же степени, в какой и симптомами воссоединения. Подобный характер присущ всем человеческим отношениям. Одни, сами по себе, они не могут преодолеть покинутость, самозамыкание и враждебность. Это по силам лишь тому отношению, которое внутренне присуще всем другим отношениям и которое может существовать даже и без них. Освящение, или процесс движения к Духовной зрелости, преодолевает покинутость тем, что устанавливает взаимозависимость одиночества и общения. Решающим признаком Духовной зрелости является сила переносить одиночество. Освящение преодолевает интроверсию тем, что обращает личностный центр не вовне, в экстраверсию, но в направлении измерения его глубины и его высоты. Соотнесенность нуждается в вертикальном измерении для того, чтобы актуализировать себя в измерении горизонтальном.

Это истинно и для самосоотнесенности. Состояние покинутости, интроверсии и враждебности столь же противоречит самосоотнесенности, как и соотнесенности с другими. Разновидности тех терминов, первым слогом которых является «само», опасно амбивалентны. Термин «самоцентрированность» может быть использован и

для описания величия человека как в полной мере центрированного «я», и для описания этически негативной позиции рабства своему «я»; такие слова, как «любовь к себе» («self-love») и «ненависть к себе» («self-hate») трудно понять потому, что «я» в качестве субъекта любви или ненависти невозможно отделить от «я» как от объекта. Однако реальной любви и реальной ненависти без такого отделения не бывает. Та же амбивалентность наносит вред и термину «самосоотнесенность». И все-таки мы должны использовать эти термины, осознавая то, что они используются по аналогии, а не в их собственном смысле.

В аналогичном смысле можно говорить и о процессе освящения как созидания той зрелой самосоотнесенности, в которой самопринятие преодолевает как самовозвышение, так и самоуничижение в процессе воссоединения с собственным «я». Такое воссоединение создается трансцен-дированием «я» как того субъекта, который пытается навязать себя в терминах самоконтроля и самодисциплины «я» как объекту, и, в то же время, трансцендированием «я» как того объекта, который сопротивляется подобному навязыванию в терминах саможаления и бегства от своего «я». Зрелая самосоотнесенность— это состояние примирения между «я» как субъектом и «я» как объектом и спонтанное утверждение своего сущностного бытия по ту сторону субъекта и объекта. Поскольку процесс освящения приближает более зрелую самосоотнесенность, индивид более спонтанен, в большей степени утверждает себя без самовозвышения или самоуничижения.

«Поиск идентичности» — это поиск того, что было здесь названо «самосоотнесенностью». Собственно говоря, этот поиск является не желанием сохранить случайное состояние экзистенциального «я» — «я» в отчуждении, - но, скорее, устремленностью к тому «я», которое трансцендирует всякое случайное состояние своего развития и которое во всех этих переменах остается неизменным в своей сущности. Процесс освящения устремлен к тому состоянию, в котором «поиск идентичности» достигает своей цели, каковой является тождество сущностного «я», просвечивающего сквозь случайности «я» существующего.

Четвертый принцип, детерминирующий процесс освящения, — это принцип самотрансцендирования. Цель зрелости под воздействием Духовного Присутствия включает в себя осознание, свободу и соотнесенность, однако в каждом из этих случаев мы обнаружили, что цель не может быть достигнута без акта самотрансцендирования. Этим подразумевается, что освящение невозможно без непрерывного самотрансцендирования в направлении предельного - иными словами, без соучастия в священном.

Это соучастие обычно описывается как благочестивая жизнь в Духовном Присутствии. Это описание оправдано в том случае, если термин «благочестие» понимается так, что священное объемлет как самое себя, так и секулярное. Если же он используется исключительно в обычном смысле благочестивой жизни - жизни, центрированной в молитве как в отдельном акте, — то этим все возможности самотрансцендирования не исчерпываются. В зрелой жизни, детерминированной Духовным Присутствием, соучастие в благочестивой жизни общины может быть ограничено или отвергнуто, молитва может быть подчинена медитации, религия в узком смысле слова может отрицаться во имя религии в более широком смысле слова, однако все это не противоречит принципу самотрансцендирования. Может случиться даже и так, что возросший опыт трансцен-дирования приведет к

возрастанию критического отношения к религии как особой функции. Но, несмотря на эти ограничивающие положения, «самотрансцендирование» тождественно позиции благочестия по отношению к тому, что предельно.

При обсуждении благочестивой жизни часто проводится разграничение между организованным, или формализованным, и частным благочестием. Это разграничение имеет весьма ограниченную значимость. Тот, кто молится в одиночестве, молится словами той религиозной традиции, которая дает ему язык, а тот, кто созерцает без слов, также соучаствует в той долгой традиции, которая представлена религиозными людьми в церквах и вне их. Это разграничение имеет смысл лишь постольку, поскольку оно утверждает то, что не существует такого закона, который требовал бы соучастия в религиозных службах во имя Духовного Присутствия. Лютер неистово протестовал против подобного закона, однако в то же время он создал литургию для протестантской службы, и можно сказать вообще, что отказ от общинного благочестия опасен потому, что он легко создает ту пустоту, в которой благочестивая жизнь исчезает вовсе.

Самотрансцендирование, принадлежащее принципам освящения, актуально в каждом из тех актов, в которых существует опыт воздействия Духовного Присутствия. Оно может происходить в молитве или в медитации в полном уединении, в обмене Духовным опытом с другими, в общении на секулярной основе, в опыте творческих проявлений человеческого духа, во время труда или отдыха, в частном советовании, в церковных службах. Оно подобно вдыханию другого воздуха, возвышению над средним существованием. Это самое важное в процессе Духовной зрелости. Пожалуй, можно сказать, что с возрастанием зрелости в процессе освящения трансцендирование становится более определенным, а его выражения — более неопределенными. Соучастие в общинном благочестии может уменьшиться, и связанные с ним религиозные символы могут стать менее значимыми, тогда как состояние озабоченности предельным может стать более явным, а преданность основанию и цели нашего бытия — более сильной.

Этот элемент в реальности Нового Бытия как процесса стал причиной так называемого возрождения религии в десятилетия после Второй мировой войны. Люди почувствовали, что опыт трансцендирования необходим для той жизни, в которой Новое Бытие становится актуальным. Осознание этой потребности широко распространено, свобода от предубеждения против религии как посредника трансцендирования возрастает. То, чего хотят в нынешней ситуации, — это конкретных символов са-мотрансцендирования.

В свете тех четырех принципов, которые определяют Новое Бытие как процесс, мы можем сказать, что христианская жизнь никогда не достигает состояния совершенства: она всегда остается движением вверх-и-вниз, хотя, несмотря на свой изменчивый характер, она и содержит в себе движение к зрелости, сколь бы фрагментарным это зрелое состояние ни было. Оно проявляется как в религиозной, так и в секулярной жизни, и оно трансцендирует ту и другую силой Духовного Присутствия.

(в) Образы совершенства. — Различия в описании христианской жизни приводят к различиям в описании идеальной цели освящения — *sanctus,* святого. В Новом Завете термином «святой», *hagios,* обозначаются все члены сообщества, включая и тех, кто в терминах нынешнего понимания святости святым, конечно, не является. Термину

«святой», когда он прилагается к отдельному христианину, присуща та же парадоксальная импликация, что и термину «святость» в приложении к церкви. И тот, и другая святы в силу святости их функции. Нового Бытия во Христе. Этот парадоксальный смысл святости был утерян тогда, когда ранняя церковь приписала особую святость аскетам и мученикам. В сравнении с ними обычные члены церкви перестали быть святыми, и была введена двойная мера святости. И все-таки идея заключалась не в том, что святой представляет нравственное превосходство над другими; его святостью была его прозрачность для божественного. Эта прозрачность выражала себя не только в его словах и в его личностном совершенстве, но еще и (что и было решающим) в его власти над природой и человеком. Святой, в соответствии с этим учением, — это тот, кто творит некие чудеса. Чудеса доказывают превосходство святого над природой — но не в нравственном, а в Духовном смысле. Святость сверхморальна в сущности. И все-таки протестантизм отверг понятие святости вообще. Не существует протестантских святых, или, точнее говоря, не существует святых в соответствии с критерием протестантского принципа. Можно выделить три причины этого отрицания. Во-первых, кажется неизбежным, что различие между теми, которых называют святыми, и остальными христианами устанавливает такое состояние совершенства, которое противоречит парадоксу оправдания, согласно которому подлежит оправданию именно грешник. Святые — это оправданные грешники; в этом они равны со всеми. Во-вторых, протест Реформации был направлен против такой ситуации, когда святые становились объектами культа. Нельзя отрицать того, что именно это имело место в Римской церкви несмотря на те теологические предосторожности, которые церковь предпринимала для того, чтобы это предотвратить. Церковь не могла преуспеть в этом потому, что она слишком охотно уступала связанным с этим суевериям, а также потому, что она преуспела в подавлении иконоборческих движений, которые стремились уменьшить эту опасность посредством устранения видимых изображений святых. И, наконец, протестантизм не мог принять римского представления о святом, поскольку оно было связано с дуалистической оценкой аскетизма. Протестантизм не признает святых, но он признает освящение и может принять образы воздействия Духовного Присутствия на человека. Люди, в которых это воздействие представлено, святы не больше, чем любой член Духовного Сообщества, каким бы фрагментарным ни было его соучастие, однако они представляют других в качестве символов освящения. Они являют собой примеры воплощения Духа в носителях личностного «я» и в этом своем качестве имеют огромное значение для жизни церквей. Но и они тоже в каждый момент своей жизни одновременно и отчуждены, и воссоединены, а может случиться и так, что во внутреннем самосознании этих людей чрезвычайно сильны не только божественные, но и демонические силы, что выразительно показывает средневековое искусство. Протестантизм может находить представителей силы Нового Бытия как в религиозной, так и в секулярной сфере, полагая, что они не представляют собой особую степень святости, но выступают представителями и символами того, в чем соучаствуют все те, кто охвачен Духом.

Образ совершенства задается как творениями Духа, веры и любви, так и четырьмя принципами, определяющими процесс освящения, — возрастающим осознанием, возрастающей свободой, возрастающей соотнесенностью, возрастающим трансцендированием.

Существуют две области проблем, связанных с тем основанием совершенства в вере и любви, которое нуждается в дальнейшем обсуждении. Первое — это вопрос о сомнении относительно возрастания в вере; второе — это вопрос об отношении любви в качестве эроса к возрастанию в ее качестве агапэ. Оба эти вопроса, частично обсуждавшиеся раньше, в других контекстах, возникают теперь в связи с Новым Бытием как процессом и четырехсоставной формой возрастания в направлении зрелости.

Первый вопрос таков: «Что означает сомнение в процессе освящения? Предполагает ли состояние совершенства устранение сомнения?» В римском католицизме такого рода вопрос может означать лишь следующее: «Может ли верующий католик в состоянии совершенства (как, например, святой) сомневаться в установленной церковным авторитетом системе учений или какой-либо ее части, не утрачивая при этом состояния совершенства?» Ответ на этот вопрос будет несомненно отрицательным, поскольку, где бы ни достигалось совершенство, авторитет церкви, согласно римскому учению принимается безусловно. Этот ответ, конечно, навязан отождествлением Духовного Сообщества с церковью и, следовательно, должен быть отвергнут во имя протестантского принципа.

На практике как ортодоксальный протестантизм, так и пиетизм в основном согласны с этим католическим ответом - вопреки протестантскому принципу. Интеллектуалистское искажение веры, выродившейся в принятие авторитета буквы Писания (а на практике это авторитет церковных символов веры), приводит ортодоксию к такому представлению о совершенстве, при котором сомнение оказывается под запретом, тогда как грех считается неизбежным. Оспаривая это утверждение, можно указать на тот факт, что существует такое сомнение, которое является неизбежным следствием греха, причем и то, и другое служит выражением состояния отчуждения. Но проблемой является не сомнение как следствие греха; проблемой является сомнение как элемент веры. Именно это и должно утверждаться с точки зрения протестантского принципа. Бесконечное расстояние между Богом и человеком не преодолеть никогда: оно тождественно человеческой конечности. А если так, то созидательное мужество является элементом веры даже в состоянии совершенства, а где имеется мужество, там имеется и риск, и сомнение, подразумеваемое риском. Вера, если лишить ее элемента сомнения, была бы не верой, а мистическим единением.

Пиетизм, в противоположность ортодоксии, осознает тот факт, что подчинение вероучительным законам не может преодолеть сомнения. А потому он ищет преодоления сомнения в таких опытах, которые являются предвосхищением мистического единения с Богом. Ощущение возрождения, воссоединения с Богом, пребывания в спасающей силе Нового Бытия упраздняет сомнение. В противоположность ортодоксии пиетизм представляет принцип непосредственности. Непосредственность дает уверенность — ту уверенность, которой не может дать подчинение веро-учительному авторитету. Но следует задаться вопросом: «Устраняется ли возможность сомнения религиозным опытом человека на более высокой стадии освящения?» И снова мы должны ответить, что нет. Сомнение неизбежно постольку, поскольку существует отделение субъекта от объекта, и даже то наиболее непосредственное и интимное ощущение единения с божественным, которое описывается мистиками как единение души с Христом, -

даже и оно не может преодолеть бесконечного расстояния между конечным «я» и тем бесконечным, которым оно охвачено. В колебаниях ощущения это расстояние не только воспринимается, но зачастую и повергает достигших некоторой степени освящения в сомнение более глубокое, нежели то, которое испытывают люди, чей религиозный опыт не столь интенсивен. Вопрос, заданный здесь, - это не вопрос психологический; он относится не к психологической возможности, но к теологической необходимости сомнения в вере пиетиста. Психологическая возможность присутствует всегда; теологическая необходимость может проявиться, а может и не проявиться в реальности. Однако теология должна утверждать необходимость того сомнения, которое следует из конечности человека в условиях экзистенциального отчуждения.

Второй вопрос — это вопрос об отношении любви в качестве эроса к ее возрастанию в качестве агапэ. Мы касались этой проблемы, когда отвергли более высокое религиозное качество аскетизма при описании образа святого и протестантского образа той личности, которая зримо представляет воздействие на нее Духовной силы. Эта проблема была запутана постольку, поскольку образовалась пропасть между *эросом* и *ага-пе — эросом,* включающим *либидо, филию* и *эрос* в платоновском смысле, и *агапэ,* обозначающей новозаветное понятие любви. Хотя установление этого контраста и критиковалось с разных сторон, его воздействие все еще остается очень сильным — отчасти потому, что оно привлекло внимание к фундаментальной проблеме жизни под воздействием божественного Духа. В то же время психоаналитическое движение во всех его ответвлениях разрушило идеологии христианского и гуманистического морализма. Оно показало, сколь глубоко даже и наиболее возвышенные функции духа коренятся в витальных устремлениях человеческой природы. Далее, учение о многомерном единстве жизни в человеке требует отвергнуть всякую попытку подавить витальность ради духа и его функций. Возрастание в осознании, свободе, соотнесенности и трансцен-дировании не подразумевает упадка витального самовыражения; напротив, дух и жизнь в других измерениях взаимозависимы. Это не означает того, что все они должны быть всегда актуализированы, поскольку это противоречило бы конечности человека. И зачастую требуется не аскетическая (хотя и столь же строгая) дисциплина, поддерживаемая созидательным *эросом* и мудростью. Однако устремленность той или иной жизни к интеграции возможно большего количества элементов не тождественна принятию практики подавления в том виде, в каком она в ходу как в римско-католическом аскетизме, так и в протестантском морализме. Искажающие следствия такого подавления были раскрыты и убедительным образом продемонстрированы аналитической психотерапией и ее применением к человеческой норме. Это - одна из ее самых выдающихся услуг теологии. Если теолог попытается описать Новое Бытие как процесс, то он не позволит себе пренебречь теми открытиями, которые принадлежат аналитической психологии в области психодинамики подавления.

Теологам не стоит воспринимать следствия этих открытий с чрезмерной легкостью: на самом деле они чрезвычайно серьезно влияют на образ совершенства. Не только неудовлетворительно, но и почти карикатурно, когда пастырское проповедничество и советование рекомендуют «невинные удовольствия жизни», тем самым открывая путь тому ложному допущению, что некоторые удовольствия сами по себе невинны, а другие — греховны, хотя вместо этого следовало бы, вселяя мужество, признать

амбивалентность созидания и разрушения как во всяком удовольствии, так и во всем том, что называют серьезным. Никакое удовольствие не безвредно, и поиск безвредных удовольствий приводит к поверхностной оценке силы витальной динамики в человеческой природе. Снисходительное отношение к витальной жизни человека вместе со своего рода попустительством по отношению к ребяческим удовольствиям хуже, чем подлинный аскетизм; оно приводит к постоянным взрывам подавляемых и лишь поверхностно дозволяемых сил в целостности бытия человека. Эти взрывы разрушительны - и личностно, и социально. Тот, кто допускает витальную динамику в человеке в качестве необходимого элемента всех его самовыражений (его страстей или его *эроба},* тот должен знать, что он принимает жизнь в ее божественно-демонической амбивалентности и что триумфом Духовного Присутствия будет вовлечение этих глубин человеческой природы в свою сферу вместо того, чтобы посредством подавления заменять их изысками «безвредных» удовольствий. Нет никакой изысканности в образах совершенства у святых католической церкви или у представителей нового благочестия Реформации. Тот, кто пытается избежать демонической стороны священного, упускает и его божественную сторону и достигает лишь ложно-безопасного положения между тем и другим. Образ совершенства являет собой тот человек, который на поле битвы между божественным и демоническим одерживает победу над демоническим, хотя бы и фрагментарную и предварительную. Это именно тот опыт, в котором образ совершенства под воздействием Духовного Присутствия трансцендирует гуманистический идеал совершенства. И вовсе не негативный подход к человеческим потенциальностям создает этот контраст, но то осознание нерешенной битвы между божественным и демоническим в каждом человеке, которое в гуманизме заменяется идеалом гармонической самоактуализации. Именно искание Духовного Присутствия и Нового Бытия как преодоления демонического и отсутствует в гуманистическом образе человека; именно против этого поиска и восстает гуманизм.

В протестантской ортодоксии той высшей точкой, которой можно достичь в процессе освящения, является *unio mystica* (мистическое единение). Это представление, легко принимавшееся пиетизмом, радикально отвергалось - равно как и любые проявления мистицизма вообще — персоналистической теологией ричлианской школы. Нет сомнения, что во многом мистичен тот образ совершенства, который представлен святыми Римской церкви. Однако протестантизм - как утверждали ричли-анские теологи — должен избавиться от этих элементов, противоречащих как цели освящения, личностному отношению к Богу, так и пути к этой цели, то есть вере, которая отвергает всякую аскетическую подготовку к мистическим опытам вместе с самими этими опытами.

Вопрос, возникающий в ходе пространных дискуссий о вере и мистицизме в протестантской теологии, — это вопрос об их совместимости и, более того, об их взаимозависимости. Они совместимы только в том случае, если одно является элементом другого; два отношения к предельному не могут существовать одно наряду с другим в том случае, если одно не дано вместе с другим. Таково положение дел — вопреки всем антимистическим тенденциям в протестантизме; нет веры (есть только верование) без схваченности Духом личностного центра того человека, который находится в состоянии веры, и в этом состоит мистический опыт — опыт присутствия бесконечного в конечном. Подобно экстатическому опыту, вера мистична, хотя она и не порождает мистицизм как религиозный тип. Однако она

включает мистическое как категорию, то есть как опыт Духовного Присутствия. Всякий опыт божественного мистичен, поскольку он трансцендирует разрыв между субъектом и объектом, и, где бы это ни происходило, мистическое как категория - это данность. Это же истинно и с другой стороны. Вера есть в мистическом опыте. Это следует из того факта, что как вера, так и мистический опыт являются состояниями схваченности Духовным Присутствием. Однако мистический опыт не тождествен вере. В вере элементы мужества и риска актуальны, тогда как в мистическом опыте эти элементы, предполагающие разрыв между субъектом и объектом, остаются позади. Вопрос состоит не в том, противоречат ли вера и мистицизм друг другу; они друг другу не противоречат. Реальный вопрос заключается в том, является ли трансцендирование разрыва между субъектом и объектом возможностью в экзистенциальной ситуации человека. Ответом будет то, что оно является реальностью в каждой встрече с божественным основанием бытия, хотя и в пределах человеческой конечности и отчуждения, где это совершается фрагментарно, предварительно и под угрозой амбивалентностей религии. И все-таки это не является причиной для того, чтобы исключить мистический опыт из протестантской интерпретации освящения. Мистицизм как качество всякого религиозного опыта действителен универсально. Мистицизм как тип религии подвержен тем же ограничениям и амбивалентностям, что и противоположный тип, который часто ошибочно называют типом веры. Тот факт, что протестантизм не понял своего отношения к мистицизму, привел к тенденциям отвергать все христианство ради восточного мистицизма (например, дзен-буддистского типа). Одновременное приятие психоанализа и дзен-буддизма некоторыми членами привилегированных классов западного общества (в рамках протестантской традиции) является симптомом неудовлетворенности тем протестантизмом, в котором утрачен мистический элемент.

Если уж возник вопрос о том, до какой степени такого рода протестантский мистицизм может быть описан, то я бы сослался на то, что уже говорилось о молитве, претворяющейся в созерцание; сослался бы я и на то священное молчание, которое вошло во многие протестантские литургии, и на то особое значение, которое придается литургическому по сравнению с проповедничеством и учительством. Духу протестантизма не отвечает лишь то, что представляет собой попытку вызвать мистицизм аскетическими или иными способами, — то, что игнорирует человеческую вину и божественное приятие, — иными словами, то, что игнорирует принципы Нового Бытия как оправдания.

4. Преодоление религии Духовным Присутствием и протестантский принцип

В той мере, в какой Духовное Присутствие действенно в церквах и в их отдельных членах, оно преодолевает религию как отдельную функцию человеческого духа. Когда современная теология отвергает наименование «религия» в применении к христианству, это делается в русле новозаветного мышления. Пришествие Христово является не основанием новой религии, но преобразованием старого порядка вещей. Следовательно, церковь является не религиозным сообществом, но прообразом новой реальности, Нового Бытия как сообщества. Точно так же и индивидуальный член церкви является не религиозной личностью, но прообразом новой реальности, Нового Бытия как личности. Все, что говорилось до сих пор о церквах и о жизни их членов, указывает в направлении преодоления религии. Преодоление религии означает не

секуляризацию, но, скорее, преодоление разрыва между религиозным и секулярным посредством устранения того и другого через Духовное Присутствие. Таков смысл веры как состояния схваченности тем, что заботит нас предельно (но не в качестве совокупности верований - даже и в том случае, если объектом верования является божественное бытие). Таков смысл любви как воссоединения разделенного во всех измерениях, включая и измерение духа, но не как акта отрицания всех измерений ради трансценденции вне измерений.

В той мере, в какой религия преодолевается Духовным Присутствием, преодолеваются профанизация и демонизация. Внутрирелигиозной профанизации религии, ее превращению в сакральный механизм иерархической структуры, вероучения и ритуала сопротивляется соучастие членов церкви в том Духовном Сообществе, которое является динамической сущностью церквей и в отношении которого церкви являются и его представлением, и искажением в существовании. Свобода Духа прорывается сквозь механизирующую профанизацию, как это имело место в творческие моменты Реформации. Таким образом она сопротивляется и секулярной форме профанизации, поскольку секулярное как секулярное живет протестом против профанизации религии в ней самой. Если этот протест становится бессмысленным, то функции морали и культуры вновь открываются для предельного - цели самотранс-цендирования жизни.

Демонизация преодолевается также и постольку, поскольку религия преодолевается Духовным Присутствием. Мы провели разграничение между тем демоническим, которое является сокрытым, — утверждением того величия, которое ведет к трагическому конфликту с «самим великим», — и, с другой стороны, открыто демоническим — утверждением конечного как бесконечного во имя священного. И трагическое, и демоническое преодолеваются в принципе Духовным Присутствием. Христианство всегда утверждало, что ни смерть Христа, ни страдания христиан не являются трагическими, поскольку их основой является не утверждение собственного величия, но соучастие отчужденного человека в той божественности, которой каждый и принадлежит, и не принадлежит. Если христианство учит, что Христос и мученики страдали «невинно», то это означает, что их страдание основано не на трагической вине самоутвержденного величия, а на добровольном желании соучаствовать в трагических последствиях человеческого отчуждения.

Самоутвержденное величие в области священного демонично. Это справедливо в отношении притязаний церкви неамбивалентно представлять в своей структуре Духовное Сообщество. Возникающая вследствие этого воля к неограниченной власти над всем священным и светским сама по себе является судом над той церковью, которая заявляет такие притязания. То же самое справедливо и в отношении тех индивидов, которые, в качестве приверженцев группы, притязающей на подобное, становятся самоуверенными фанатиками, разрушающими жизнь в других и смысл жизни в самих себе. Но в той мере, в какой божественный Дух преодолевает религию, он препятствует тем притязаниям на абсолютность, которые делаются как церквами, так и их членами. Где действен божественный Дух, там отвергается и притязание церкви представлять Бога исключительным образом, не принимая в расчет все иные церкви. Свобода Духа сопротивляется этому. А когда божественный Дух действен, притязание члена церкви на исключительное обладание истиной опровергается свидетельством божественного Духа о его фрагментарном и

амбивалентном соучастии в истине. Духовное Присутствие исключает фанатизм, так как в присутствии Бога никто не может гордиться тем, что он постиг Бога. Никто не может овладеть тем, что само им владеет, то есть Духовным Присутствием.

В другом контексте я назвал эту истину «протестантским принципом». Но именно здесь протестантский принцип занимает свое место в теологической системе. Протестантский принцип является выражением преодоления религии Духовным Присутствием и, следовательно, выражением победы над амбивалентностями религии, ее профанизацией и ее демонизацией. Он является протестантским потому, что содержит в себе протест против трагически-демонического самовозвышения религии и освобождает религию от нее самой ради иных функций человеческого духа, в то же самое время освобождая эти функции от их самозамыкания, выражающегося в изоляции от проявлений предельного. Протестантский принцип (который представляет собой проявление пророческого Духа) не ограничен церквами Реформации или какой бы то ни было иной церковью; будучи выражением Духовного Сообщества, он трансцендирует всякую отдельную церковь. Каждая церковь, включая и церкви Реформации, этому принципу изменяла, но он все-таки действен в каждой церкви как та сила, которая препятствует профанизации и демонизации полностью разрушить христианские церкви. Взятый в отдельности, он недостаточен;

он нуждается в «кафолической субстанции» — в конкретном воплощении Духовного Присутствия, - однако он является критерием демонизации (и профанизации) подобного воплощения. Он является выражением победы Духа над религией.

Б. Духовное Присутствие и амбивалентности культуры

1. Религия и культура в свете Духовного Присутствия

Отношение Духовного Присутствия к религии имеет два аспекта, поскольку в религии проявляется как глубочайшая амбивалентность жизни, так и сила преодоления амбивалентностей жизни. Само по себе это является фундаментальной амбивалентностью религии и корнем всех других ее амбивалентностей. Отношение между религией и культурой, их эссенциальное единство и их экзистенциальное разделение уже обсуждались. Теперь же встает вопрос о том, каким образом это отношение проявляется в свете Духовного Присутствия и его основного критерия — Духовного Сообщества, сообщества веры и любви. Прежде всего следует обратить внимание на то, что данное отношение не тождественно отношению церквей к той культуре, в которой они живут. Поскольку сами по себе церкви являются как искажениями Духовного Сообщества, так и его выражениями, то их отношение к культуре само по себе является культурой, а не ответом на те вопросы, которые имплицитно заключены в культуре. Все отношения церквей к культуре (в том виде, в каком они описаны в разделе о функциях церквей, - в частности, о функции соотнесенности) требуют двойственного рассмотрения, основанного на двойственном отношении церквей к Духовному Сообществу. В той мере, в какой Духовное Сообщество является динамической сущностью церквей, их существование является тем проводником, посредством которого Духовное Присутствие осуществляет себя в направлении самотрансценди-рования культуры. В той мере, в какой церкви представляют Духовное Сообщество так амбивалентно, как это свойственно религии, их влияние на культуру само по себе амбивалентно. Эта ситуация противостоит всем теократическим попыткам подчинить культуру церкви во имя Духовного Сообщества;

противостоит она также и всем профан изирующим попыткам держать церкви в изоляции от всеобщей культурной жизни. Воздействие Духовного Присутствия на функции культурной созидательности невозможно без внутриисторического представительства Духовного Сообщества в церкви. Однако Духовное воздействие может предварительно испытываться в группах, движениях и личных опытах, что было охарактеризовано как латентное действие Духовного Присутствия. «Предварительно» в нашем контексте означает «приуготовительно», в качестве подготовки к полному проявлению Духовного Сообщества в церкви. Но «предварительно» может означать и «вследствие такого рода полного проявления» — в том случае, если церковь утратила свою силу опосредования, но действенность ее прежней силы латентно присутствует в культуре и поддерживает живое самотрансцендирование культурной созидательности. Это подразумевает, что божественный Дух не привязан к тем проводникам, которые он создал, то есть к церквам (а также их проводникам - слову и таинству), но что свободное воздействие божественного Духа на культуру или подготавливает возникновение религиозного сообщества, или же оно воспринимается, поскольку такое сообщество подготовило людей к восприятию Духовного воздействия.

На основании этого можно установить некоторые принципы, касающиеся отношения между религией и культурой. Первый принцип коренится в свободе Духа, в соответствии с которой проблема религии и культуры не тождественна проблеме отношений между церквами и культурой. Можно назвать его «принципом освящения секулярного». Это, конечно, не означает, что секулярное как таковое Духовно, но это означает, что оно открыто воздействию Духа даже и без посредства церкви. Практические следствия этой «эмансипации секулярного», которая подразумевалась в словах и деяниях Иисуса и была заново открыта Реформацией, очень глубоки. Они находятся в явно выраженном конфликте с публичными заявлениями писателей, общественных деятглей и священнослужителей о том, что для преодоления зачастую разрушительных амбивалентностей культуры «религия» должна быть усилена. Такие заявления представляются особенно сомнительными тогда, когда религия усиливается не ради нее самой, но ради спасения опустошенной или находящейся в упадке культуры и, таким образом, ради спасения отдельной нации. Даже если избежать оскорбительности использования предельного в качестве средства для чего-либо не-предельного, то все равно остается ошибочное мнение о том, что Божественный Дух связан с религией ради того, чтобы осуществлять свое воздействие на культуру. «Ошибочное» — это актуально демоническое отождествление церквей с Духовным Сообществом и попытка ограничить свободу Духа абсолютистскими притязаниями религиозной группы. Принцип «освящения секулярного» в равной мере приложим к тем движениям, группам и индивидам, которые не только представляют собой секулярный полюс амбивалентностей религии, но еще и открыто враждебны церквам и, сверх того, религии как таковой во всех ее формах, включая христианство. Дух может проявиться (и зачастую проявляется) в таких группах - в форме, например, пробуждения общественного сознания. Проявляется Дух и тогда, когда он дает человеку более глубокое понимание самого себя, и тогда, когда он разрушает приверженность к поддерживаемым церковью предрассудкам. Тем самым Духовное Присутствие использовало антирелигиозных проводников для того, чтобы преобразовать не только секуляр-ную культуру, но еще и церкви. Протестантизм — в силу

самокритичности протестантского принципа — способен признать свободу Духа от церквей — даже и от протестантских.

Второй принцип, определяющий отношение между религией и культурой, — это принцип «конвергенции священного и секулярного». Эта конвергирующая тенденция служит объяснением того уже упоминавшегося факта, что латентное воздействие Духовного Присутствия как исходит из своего самопроявления в историческом сообществе, то есть в церкви, так и устремляется к нему. Секулярное подчиняется тому закону всех проявлений жизни, который мы назвали самотрансцендирующей функцией жизни, - трансцендированием себя в вертикальном направлении. Секулярное, как мы уже видели, является результатом сопротивления актуализации вертикального самотрансцендирования. Это сопротивление само по себе амбивалентно. Оно препятствует тому, чтобы конечное было поглощено бесконечным. Оно делает возможной актуализацию его потенциальностей. И, самое главное, оно порождает противодействие притязаниям церквей на то, что они представляют трансцендентное непосредственно и исключительно. В этом смысле секулярное является необходимым коррективом священного. Оно и само устремлено к священному. Оно не может неопределенно долго сопротивляться той функции самотрансцендирования, которая присутствует во всякой жизни, какой бы секуляризованной она ни была, поскольку сопротивление ей создает пустоту и бессмысленность, характеризующие конечное тогда, когда оно отторгнуто от бесконечного. Оно порождает ту иссякающую, отвергающую самое себя жизнь, которая устремлена к вопросу о неиссякаемой жизни над собою и тем самым стремится к самотрансценденции. Секулярное устремлено к единению со священным - к тому единению, которое актуально является воссоединением, поскольку священное и секулярное принадлежат друг другу.

Но и священное не может существовать без секулярного. Если во имя предельной заботы оно пытается себя изолировать, то оно или впадает в самопротиворечия, или становится пустым — тем путем, который противоположен секулярному. Самопротиворечие попытки священного обойтись без секулярного состоит в том, что, предпринимая любую такую попытку, человек вынужден использовать культуру во всех ее секулярных формах — от языка до познания и выражения и от технического акта до личностной и общественной самосозидательности. Простейшее суждение, в котором выражена попытка священного изолировать себя от секулярного, секулярно по форме. Но если священное желает этой проблемы избежать, то оно должно умолкнуть и удалить из себя всякое конечное содержание, тем самым перестав быть подлинной возможностью конечного бытия. Священное стремится наполнить «мир», сферу секулярного, святостью. Оно стремится включить секулярное в жизнь предельной заботы. Однако этому притязанию Духовного Присутствия противится притязание секулярного на самостоятельность. Таким образом мы имеем притязание и контрпритязание. Однако актуально здесь имеет место конвергентное движение одного навстречу другому; принцип конвергенции священного и секулярного действует всегда.

Два эти принципа коренятся в третьем, в принципе «сущностной принадлежности религии и культуры друг другу». Я часто выражал этот принцип в утверждении о том, что религия — это субстанция культуры, а культура — это форма религии. Мы указывали на этот принцип, когда обсуждали сущностное соотношение морали,

культуры и религии. А сейчас нам предстоит лишь повторить положение о том, что религия не может выражать себя (даже и в исполненном смысла молчании) без той культуры, у которой она заимствует все формы осмысленного выражения. И мы должны повторить, что без предельности предельного культура утрачивает свою глубину и свою неисчерпаемость.

Памятуя об этих принципах, мы обращаемся теперь к анализу гуманистической идеи, ее амбивалентностей и к вопросу о ее отношении к Духовному Присутствию.

2. Гуманизм и идея теономии

При обсуждении гуманистической цели самосозидания жизни мы задались таким вопросом: «Во что, например, актуально вводит воспитание, когда оно руководствуется этой целью?» Развитие всех человеческих возможностей, принцип гуманизма, не указывает на то, в каком именно направлении они должны развиваться. Это очевидно в самом термине «воспитание»: английский вариант этого слова (education) является производным от латинского educere — «выводить из»: воспитание — это «выведение» из состояния невежества, хотя при этом не определяется, куда именно предполагается ввести человека. Мы уже выяснили, что этой целью может быть «посвящение» в тайну бытия. Это, конечно, предполагает наличие того сообщества, определяющим принципом жизни которого является особым образом выраженная тайна бытия. Здесь идея гуманизма трансцендируется без отрицания. Пример с воспитанием и заключенная в нем необходимость трансцендирования гуманизма приводит нас к более широкому рассмотрению, то есть к вопросу о том, что происходит с культурой в целом под воздействием Духовного Присутствия. Ответ, который я хочу дать, суммирован в термине «теономия». Можно было бы говорить и о Духовности культуры, однако это создало бы впечатление (конечно, невольное), что культура должна быть растворена в религии. Термин «самотрансцендирование культуры» был бы более адекватен, но поскольку это является той общей функцией жизни, которая в измерении духа проявляет себя как религия, то желательно ввести другой термин для обозначения самотрансцендирования культуры (и иной термин - для обозначения самотрансцендирования морали). На основании моей практики и теории религиозного социалиста[38]» я предпочитаю придерживаться термина «теономия». Объяснение его было дано выше, и он опять появится в последней части системы. Здесь же данное слово употребляется для обозначения состояния культуры под воздействием Духовного Присутствия. Тот *nomos* (закон), который в нем действенен, является направленностью самосозидания жизни в измерении Духа к предельному в бытии и смысле. Очевидно неудачным является то, что термин «теономия» может означать подчинение культуры божественным законам, которые навязаны извне и опосредуются церковью. Однако помеха эта куда незначительнее тех, которые связаны с другими терминами, и она уравновешена возможностью использования слова «гетерономия» для обозначения такой ситуации, в которой действующий извне, чуждый закон *(heferos nomos)* навязывается и разрушает автономию культурной созидательности, ее *autos nomos,* ее внутренний закон. На примере отношения теономии к гетерономии становится очевидным, что идея теономной культуры не подразумевает никакого навязывания извне. Теономная культура — это Духовно-определенная и Духовно-направляемая культура, и Дух наполняет дух вместо того, чтобы его разрушать. Идея теономии не антигуманистична, но она преобразует

гуманистическую неопределенность «куда-то» в то направление, которое трансцендирует всякую отдельную человеческую цель.

Теономия может охарактеризовать культуру в целом и дать ключ к интерпретации истории. Теономные элементы могут прийти в конфликт с восходящей гетерономией (церковного или политического, к примеру, происхождения), а автономные элементы в ней могут терпеть поражение и временно подавляться (как в позднем Средневековье). Они могут прийти в конфликт и с победоносной автономией (например, рационалистического или националистического происхождения), а могут быть и вытеснены в *андерграунд* культуры (как это было в XVIII и XIX вв.). Или же им может удастся установить равновесие между гетерономными и автономными тенденциями (как в XII и XIII вв.). Однако теономия никогда не может одержать полной победы так же, как никогда не может она потерпеть и полного поражения. Ее победа всегда фрагментарна вследствие того экзистенциального отчуждения, которое лежит в основе человеческой истории, и ее поражение всегда ограничено тем фактом, что человеческая природа эссенциально теономна.

Трудно дать общую характеристику теономной культуре в отрыве от ее отдельных функций, однако можно указать на те качества теономии, которые производны от самой ее природы. Прежде всего стиль, всеобъемлющая форма теономных произведений культурного творчества, выражает предельность смысла даже и в самых ограниченных носителях смысла — в цветке, нарисованном художником, в семейных обычаях, в технических орудиях, в форме социальных отношений, в видении исторической личности, в эпистемологической теории, в политическом документе и т. д. Ничто из этого не остается в теономной ситуации без освящения; возможно, эти вещи и не освящены церковью, но они несомненно освящены тем способом, которым они воспринимаются даже и без внешнего освящения.

Пытаясь охарактеризовать теономию, следует осознать тот факт, что создаваемый человеком образ теономии никогда не бывает независимым от той конкретной исторической ситуации, которая видится символом теономной культуры. Энтузиазм, который испытывали романтики в отношении Средневековья, во многом был обусловлен этим преобразованием прошлого в символ теономии. Романтики, конечно, совершили ошибку в тот момент, когда теономную ситуацию они стали понимать не символически, но эмпирически. А потом началось их исторически неуместное и почти нелепое восхваление некоторых периодов прошлого. Но если прошлое рассматривается в качестве модели будущей теономии, то оно рассматривается символически, а не эмпирически. Первое качество теономной культуры заключается в том, что во всех своих творениях она несет опыт святости, чего-то предельного в бытии и смысле.

Вторым качеством является утверждение автономных форм творческого процесса. Теономия прекратила бы свое существование в тот момент, когда действительное логическое умозаключение было бы отвергнуто во имя того предельного, на которое указывает теономия. То же самое истинно и в отношении всех других форм культурной созидатель-ности. Нет теономии там, где действительное требование справедливости отвергается во имя священного, или там, где действительному акту личностного самоопределения препятствует освященная традиция, или там, где новый стиль художественного творчества подавляется во имя якобы вечных форм выразительности. Теономия во всех этих случаях вы-

222

рождается в гетерономию; в ней устраняется элемент автономии. Происходит это тогда, когда подавляется та свобода, которая характеризует как человеческий дух, так и божественный Дух. И затем может случиться так, что автономия прорвется сквозь давящие силы гетерономии и отвергнет не только гетерономию, но и теономию.

Эта ситуация выводит нас к третьей характеристике теономии, то есть ее постоянной борьбе как против независимой гетерономии, так и против независимой автономии. Теономия предшествует им обеим; обе являются элементами в ней. Однако в то же время теономия следует за ними обеими; они стремятся к воссоединению в той теономии, из которой они вышли. Теономия и предшествует, и последует тем контрастным элементам, которые она содержит. Процесс, в котором это происходит, можно описать следующим образом: изначальное теономное единство отступает назад по причине роста тех автономных тенденций, которые с необходимостью влекут за собой реакцию гетерономного элемента. Без освобождения автономии от рабства «архаическому», мифологически обоснованной теономии, культура не могла бы развить свои потенциальности. Лишь после их освобождения от объединяющего мифа и теономного состояния сознания и могут возникнуть философия и наука, поэзия и иные искусства. Однако если они достигают независимости, они утрачивают свое трансцендентное основание, которое наделяет их глубиной, единством и предельным смыслом, в результате чего начинается реакция гетерономии: опыт предельного в том виде, в каком он выражен в религиозной традиции, реагирует против созданий пустой автономии. Эта реакция легко проявляется как в виде простого отрицания автономной созидательности, так и в виде попытки подавить оправданные требования истины, выразительности, человечности и справедливости. Но и это еще не все. Оправданное предостережение против утраты бытия и смысла выражено в искаженной форме гетерономных реакций против культурной автономии. Если обладающая высокой степенью вероятности научная теория отрицается во имя религиозно освященной традиции, то следует понять, что же именно тут отрицается. Если отрицается сама теория, то имеют место те гетерономные нападки на идею истины, которым нужно сопротивляться силой Духа. Если же, однако, во имя религии подвергается нападкам лежащее в ее основе метафизическое — и предельно религиозное — допущение, то конфликт между гетерономией и автономией уступает место той конфронтации двух проявлений предельного, которая может привести к конфликту между религиозными позициями, но не к конфликту между автономией и гетерономией.

Непрерывная борьба между автономной независимостью и гетерономной реакцией ведет к поиску новой теономии как в отдельных ситуациях, так и в глубине культурного сознания вообще. Ответом на этот поиск является воздействие Духовного Присутствия на культуру. Теономия создается везде, где это воздействие действенно, а везде где существует теономия, имеются видимые следы воздействия Духовного Присутствия.

223

3. Теономные проявления Духовного Присутствия

а) Теономия: истина и выразительность. — Духовное Присутствие устремлено к преодолению амбивалентностей культуры посредством созидания теономных форм в

различных сферах культурного самосозидания жизни. Для того чтобы эти формы представить, необходимо сослаться на приведенные выше амбивалентности культуры и показать, что же именно происходит с ними под воздействием Духовного Присутствия. Однако этому должно предшествовать обсуждение той базисной амбивалентности, которая с большей или меньшей очевидностью проявляется во всех культурных функциях: речь идет и о разделении на субъект и объект, и о том, как это разделение преодолевается под воздействием Духовного Присутствия. Существует ли общий теономный ответ на вопрос о противостоянии субъекта и объекта? Философы, мистики, влюбленные, искатели опьянения - и даже смерти - стремились этот раскол преодолеть. В иных таких попытках проявляется Духовное Присутствие; в других же очевидно отчаянное и зачастую демоническое желание избежать этого раскола, избежав реальности. Психология осознала эту проблему; бессознательное желание возвратиться в утробу матери, во всепоглощающее лоно природы или в защищающее лоно современного общества является выражением воли растворить свою субъектность в чем-либо транссубъектном, не являющемся объектным (иначе оно восстановило бы субъект), но находящемся по ту сторону субъектности и объектности. Наиболее уместные ответы были даны теми двумя феноменами, которые в этом аспекте соотносятся, — мистицизмом и *эросом.* Ответом мистицизма является описание такого состояния сознания, в котором «универсум дискурса» исчезает, однако обретающее опыт «я» все еще осознает это исчезновение. Лишь осуществленный в вечности субъект (и, следовательно, объект) исчезнет совершенно. Исторический человек может лишь фрагментарно предварить то предельное осуществление, в котором субъект перестает быть субъектом, а объект перестает быть объектом.

Подобный феномен — это человеческая любовь. Разделение любящего и любимого - это наиболее очевидное и болезненное выражение субъект-объектного раскола конечного. Субъект любви никогда не будет способен проникнуть в объект любви полностью; любовь остается неосуществленной, и это неизбежно потому, что если бы она была когда-нибудь осуществлена, то она исключила бы как любящего, так и любимого; этот парадокс выявляет и человеческую ситуацию, и, вместе с ней, тот вопрос, ответ на который дает теономия как творение Духовного Присутствия.

Субъект-объектный раскол лежит в основе языка. Наше перечисление его амбивалентностей (таких, как бедность в богатстве, особенность в универсальности, возможность общения и препятствие ему, открытость как выражению, так и искажению выражения и т. д.) может быть суммировано в том положении, что никакой язык невозможен без субъект-объектного раскола и что в силу этого самого раскола язык постоянно терпит поражение от самого себя. В теономии язык фрагментарно освобожден от рабства субъект-объектной схеме. Для него наступают такие моменты, когда он становится носителем Духа, выражающим единство

224

того, кто говорит, с тем, о чем он говорит в акте языкового самотранс-цендирования. Слово, которое является носителем Духа, не овладевает объектом, противостоящим говорящему субъекту, но свидетельствует о возвышении жизни над субъектом и объектом. Оно свидетельствует, оно выражает, оно наделяет голосом то, что трансцендирует субъект-объектную структуру. Одним из тех способов, какими это происходит, является создание символа. В то время как обычный символ открыт той интерпретации, которая отбрасывает его обратно к субъект-объектной схеме,

сотворенный Духом символ преодолевает как эту возможность, так и, вместе с нею, амбивалентности языка. Именно здесь термин «Слово Бо-жие» получает свое конечное оправдание и характеристику. Слово Бо-жие — это детерминированное Духом человеческое слово. В этом своем качестве оно не связано ни с каким отдельным событием откровения, христианским или нехристианским; оно не привязано к религии в узком смысле этого термина; оно не связано с особым содержанием или с особой формой. Оно возникает везде, где Духовное Присутствие являет себя в индивиде или группе. Под этим воздействием язык оказывается за пределами как скудости, так и изобилия. Немногие слова становятся великими словами. Таков все время повторяющийся опыт человечества относительно священной литературы отдельной религии или теономной культуры. Но этот опыт выходит за пределы «священных писаний» всякой отдельной религии. Во всех произведениях литературы и при всяком употреблении языка Духовное Присутствие может охватить говорящего и возвести его слова до уровня состояния носителей Духа, преодолевая амбивалентность скудости и изобилия. Точно также он преодолевает амбивалентности отдельного и универсального. Всякий язык особен потому, что он выражает особенную встречу с реальностью, однако тот язык, который является носителем Духа, в то же время является и универсальным, поскольку он трансцендирует ту отдельную встречу, которую он выражает, в направлении того, что универсально, — то есть Логоса, критерия каждого отдельного логоса. Духовное Присутствие преодолевает амбивалентность неопределенности языка. Неопределенность неизбежна во всякой обыденной речи, поскольку существует бесконечное расстояние между формирующим язык субъектом (коллективным или индивидуальным) и тем неисчерпаемым объектом (любым объектом), которым он стремится овладеть. Слово, детерминированное Духовным Присутствием, не стремится овладеть всегда ускользающим объектом, но выражает единство между неисчерпаемым субъектом и неисчерпаемым объектом в том символе, который по самой своей природе является одновременно и неопределенным, и определенным. Он оставляет открытыми потенциальности обеих сторон созидающей символ встречи (и в этом смысле он неопределенен), но он исключает иные символы (и всякую произвольность символизма) вследствие уникального характера встречи. Еще одним примером силы Духовного Присутствия преодолевать амбивалентности языка является власть над амбивалентностью его коммуникативных и антикоммуникативных возможностей. Поскольку язык не может проникнуть в.самый центр другого «я», он всегда представляет собой смешение открытия и сокрытия, причем сокрытие создает возможности намеренного сокрытия — лжи, обмана, искажения и опустошения языка. Детерми-

225

нированное Духом слово достигает центра другого слова, однако происходит это не в терминах определения или ограничения конечных объектов или конечной субъектности (например, эмоций); оно достигает центра другого слова посредством объединения центров говорящего и слушающего в трансцендентном единстве. Там, где есть дух, там преодолевается и отчуждение в терминах языка (как это показывает история Пятидесятницы). А если оно преодолевается, то преодолевается и возможность искажения естественного смысла языка. Имея в виду все эти аспекты, можно сказать, что амбивалентности человеческого слова преодолеваются тем человеческим словом, которое становится божественным Словом.

Чтобы преодолеть амбивалентности познания, божественный Дух должен преодолеть раскол между субъектом и объектом еще решительней, чем в случае языка. Раскол возникает, к примеру, в силу тех обстоятельств, что в любом когнитивном акте должны использоваться абстрактные понятия, и это приводит к игнорированию конкретности ситуации;

в силу тех обстоятельств, что приходится давать частичный ответ, тогда как «истина есть целое» (Гегель) и что приходится использовать те модели концептуализации и аргументации, которые подходят лишь для сферы объектов и их отношения друг к другу. Этой необходимости нельзя избежать на уровне конечных отношений, отчего возникает вопрос о том, существует ли иное отношение, в котором может быть достигнута целостность истины и преодолен «демонизм абстракции». Этого не сделать в диалектической манере Гегеля, претендовавшего на то, что он овладел целым с помощью включения всех частей в согласованную систему. Поступая так, он самым очевидным образом стал жертвой амбивалентнос-тей абстракции (не достигнув при этом той целокупности, к которой он стремился). Божественный Дух объемлет как целокупное, так и конкретное, однако при этом универсалии (а без них никакой акт познания невозможен) не избегаются, но используются лишь как средства для возведения частичного и конкретного к тому вечному, в котором укоренена как целокупность, так и уникальность. Религиозное знание - это знание чего-либо отдельного в свете вечного, а вечного - в свете чего-либо отдельного. Этого рода знание преодолевает амбивалентности как субъектности, так и объектности; это самотрансцендирующее познание и исходит из центра целокупности, и возвращает к нему. Воздействие Духовного Присутствия проявляется также в методе теономного познания. В рамках структуры субъект-объектного разделения наблюдение и умозаключение являются теми способами, посредством которых субъект пытается овладеть объектом, всегда оставаясь чуждым ему и никогда не имея уверенности в успехе. В той мере, в какой преодолевается субъект-объектная структура, наблюдение заменяется соучастием (которое включает в себя наблюдение), а умозаключение — проникновением (которое включает в себя умозаключение). Такое проникновение на основе соучастия — это не метод, которым можно пользоваться как угодно, но состояние возведенное™ к тому, что мы назвали трансцендетным единством. Такое детерминированное Духом познание — это «откровение», подобно тому как детерминированный Духом язык — это «Слово Божие». И как «Слово Божие» не ограничивается Священным Писанием, так и откровение

226

не ограничивается теми опытами откровения, на которых основаны все актуальные религии. Признание этой ситуации стоит за утверждением многих теологов классической традиции (как католиков, так и протестантов), что и в мудрости некоторых нехристианских мудрецов присутствовала божественная Мудрость - Логос — и что присутствие Логоса означало для них - как и для нас - Духовное Присутствие. Мудрость можно отличить от объективирующего познания *(sapientia* от *scientia)* благодаря ее способности являть себя помимо разделения субъекта и объекта. Библейская образность, описывающая Премудрость и Логос как пребывание «с» Богом и «с» людьми[39'], делает это весьма очевидным. Теономное познание - это детерминированная Духом Премудрость. Однако подобно тому, как детерминированный Духом язык теономии не обходится без того языка, который

определяется расколом на субъект и объект, так и детерминированное Духом знание не противоречит тому знанию, которого достигают в рамках субъект-объектной структуры встречаемой реальности. Теономия никогда не противоречит автономно создаваемому знанию, но она противоречит тому знанию, которое притязает на автономность, но актуально является результатом искаженной теономии.

Эстетическая функция культурного самосозидания человека ставит перед нами ту же проблему, что язык и познание: в поисках выразительности своих творений она наталкивается на вопрос о том, выражает ли искусство субъект или объект. Однако прежде, чем на этот вопрос начнут искать теономный ответ, возникает другой вопрос - вопрос об отношении человека как самоинтегрирующей личности к целостной сфере эстетического выражения: это проблема эстетизма. Как и предыдущий вопрос, он коренится в субъект-объектной структуре конечного бытия. Субъект не может преобразовать любой объект в «ничто кроме объекта», если будет пользоваться им для себя вместо того, чтобы попытаться проникнуть в него в воссоединении разделенного. Эстетическая функция — дохудожественная или художественная — создает такие образы, которые являются объектами эстетического наслаждения. Основой наслаждения является экспрессивная сила эстетического творения даже в том случае, если выражаемое безобразно или внушает ужас. Наслаждение эстетически сотворенными образами, дохудожественными или художественными, согласуется с созидательностью духа. Однако эстетизм, принимая наслаждение, устраняется от соучастия. Воздействие Духовного Присутствия, объединяющего субъект и объект, делает эстетизм невозможным.

Таким образом, на вопрос, что именно выражают искусства — субъект или объект, — мы должны дать очевидный ответ: ни то, ни другое. Субъект и объект должны быть соединены в теономном созидании Духовного Присутствия посредством эстетической функции. Этот вопрос касается оценки различных художественных стилей. В каждом стиле отношение субъекта и объекта различно; отсюда возникает вопрос, существует ли такой стиль, который был бы более теономным, чем другие, или какой стиль теономен в противовес другим. Выдвинуть такой постулат очень трудно, но сделать это необходимо. По аналогии с когнитивной функцией вопрос этот обычно задается в следующей форме: «Обладает ли определенная философия (к примеру, философия Платона, Аристотеля, стоиков

227

или Канта) большей теономной потенциальностью, чем другие?» Ответом на этот вопрос должен быть и всегда был актуальный труд тех теологов, которые использовали ту или иную из этих философий в убеждении, что она более адекватна человеческой ситуации и более пригодна для построения теологии. Однако представляется невозможным сделать то же самое со множеством стилей. Что касается вопроса о теономии, то тут мы не можем проводить разграничения между стилями; мы можем разграничить лишь стилистические элементы. Это очевидно ввиду того факта, что никакой конкретный стиль нельзя имитировать до тех пор, пока существует воля к оригинальному художественному выражению. Можно находиться в рамках той или иной стилистической традиции, но нельзя произвольно переходить от одной традиции к другой. (Та же ситуация существует и в отношении теономной философии. Никакая философская система не может быть продублирована другим философом, однако все

заимствуют элементы у своих предшественников и, безусловно, существуют такие элементы, которые обладают большими теономными возможностями, чем другие. Однако решающим в поиске истины является то, что, в соответствии с принципом автономии, получают развитие все возможности когнитивной встречи человека с реальностью.)

Что касается стилистических элементов (которые вновь возникают во всех исторических стилях), то можно разграничить реалистические, идеалистические и экспрессионистические элементы. Каждый из них проявляется в любом стиле, однако, как правило, один из элементов преобладает. С точки зрения теономии можно сказать, что экспрессионистическому элементу присуща наибольшая способность выражать самотрансцендиро-вание жизни в вертикальном направлении. Он отрывается от горизонтального движения и показывает Духовное Присутствие в символах прерванной конечности. Именно поэтому великое религиозное искусство всех эпох в значительной своей части определялось экспрессионистическим элементом в своем стилистическом выражении. Когда преобладают натуралистический и идеалистический элементы, конечное или принимается в его конечности (хотя оно и не копируется), или же видится в его сущностных потенциальностях, а не в его распаде и спасении. Натурализм, если он преобладает, порождает приятие, идеализм — предвосхищение, а экспрессионизм — прорыв в вертикаль. Тем самым экспрессионизм является подлинно теономным элементом.

б) Теономия: цель и человечность. — Фундаментальная амбивалентность субъекта и объекта в отношении технической деятельности человека выражена в тех конфликтах, причиной которых являются неограниченные возможности технического прогресса и ограниченность конечности человека, приспосабливающегося к результатам своей собственной деятельности. Амбивалентность субъекта и объекта выражается также и в производстве средств для тех целей, которые сами по себе становятся средствами без предельной цели, и в техническом преобразовании частей природы в те вещи, которые являются только вещами, то есть в технические объекты. Если спросить, что может означать теономия по отношению к этим амби-валентностям, или, точнее сказать, каким образом раскол между субъектом и объектом может быть преодолен в этой сфере полной объективации, то ответом может быть лишь следующее: он может быть преодолен произ-

228

водством таких объектов, которые могут быть насыщены субъектными качествами; подчинением всех средств предельной цели и, следовательно, ограничением неограниченной свободы человека выходить за пределы данного. Под воздействием Духовного Присутствия могут стать теономными даже технические процессы, а разрыв между субъектом и объектом технической деятельности может быть преодолен. Для Духа никакая вещь не является просто вещью. Она является носительницей формы и смысла и, следовательно, возможным объектом *эроса.* Это истинно даже и в отношении орудий — от самого примитивного молотка до самого точного компьютера. Как и в древнейшие времена, когда орудия были носителями фетишизированных сил, так и теперь они могут рассматриваться и художественно оцениваться в качестве новых воплощений силы само-бытия. Этот *эрос* в направлении технического образа *(Gestalt)*

является тем способом, посредством которого может быть достигнуто теономное отношение к технике. Подобный *эрос* можно наблюдать на примере отношения детей и взрослых к таким техническим *Gestalten,* как корабли, автомобили, аэропланы, мебель, впечатляющие машины, заводские здания и т. д. Если *эрос* по отношению к этим объектам не искажен интересами конкуренции или корысти, то ему присущ теономный характер. Технический объект - единственная в мире «вещь» в полном смысле слова — не находится в сущностном конфликте с теономией, но является мощным фактором возникновения амбивалентностей культуры — фактором, который нуждается в очищении *эросом* и искусством.

Вторая проблема, требующая теономного решения, — это неограниченная свобода производить средства для достижения тех целей, которые в свою очередь становятся средствами, и так далее без конца. Теономная культура включает в себя техническое самоограничение. Возможности сулят не одни только выгоды; возможности - это еще и искушения, а желание актуализировать их может привести к пустоте и разрушению. Оба следствия в настоящее время очевидны.

Первое из них имелось и давало о себе знать уже давно. Это - подстегиваемое бизнесом и поддерживаемое рекламой стремление к производству того, что называется «новинками». Сама по себе новинка злом не является, но зато им является приспособление для ее производства всей экономики и вытеснение вопроса о предельной цели всего производства технических благ. Эта проблема с необходимостью возникает под воздействием Духовного Присутствия и может настолько революционизировать подход к техническим возможностям, что актуальное производство претерпит изменения. Это, конечно, не может быть осуществлено извне церковными или квазирелигиозными политическими авторитетами; это может быть осуществлено лишь через влияние на позицию тех, для кого производятся вещи, — и это хорошо известно рекламодателям. Божественный Дух, покидающий вертикальное направление для того, чтобы оказать сопротивление неограниченной устремленности по горизонтали, побуждает к такому техническому производству, которое подчинено предельной цели всего жизненного процесса — Вечной Жизни.

Проблема, причиной которой являются неограниченные возможности технического производства, становится еще труднее, когда его последствия почти неизбежно являются разрушительными. Такие последствия обнару-

229

жились после Второй мировой войны и вызвали у большинства людей сильные эмоциональные и нравственные реакции - а особенно у тех, кто нес главную ответственность за те технические «структуры деструкции» — за атомное оружие, — которые, в соответствии с природой демонического, не могут быть ни отвергнуты, ни приняты. Тем самым реакция как этих людей, так и всех остальных на демонический характер, присущий колоссальным техническим возможностям атомных открытий, обернулась расколом. Под воздействием Духовного Присутствия разрушительная сторона этой человеческой возможности будет «скована» (этим термином,в книге Откровения выражается предварительное преодоление демонического)[40]». И на сей раз это «сковывание» является не делом авторитарного ограничения технических возможностей, но переменой в отношении подхода, переменой воли производить те

вещи, которые по самой своей природе амбивалентны и являются структурами деструкции. Никакого решения нельзя себе представить бездуховного Присутствия, поскольку амбивалентность производства и разрушения не может быть преодолена на горизонтальном уровне даже фрагментарно. Чтобы осознать это, следует вспомнить, что Духовное Присутствие не ограничено религиозной сферой (в более узком смысле слова «религия»), но может действовать даже через открытых противников религии и христианства.

От рассмотрения технической функции культуры и ее амбивалентно-стей мы обратились к личностной (и общественной) функции и амбива-лентностям самодетерминации, детерминации другим и личностного соучастия. Во всех этих трех случаях разрыв между субъектом и объектом, как и во всех культурных функциях, является и необходимым условием, и неизбежной причиной амбивалентностей. Амбивалентность самодетерминации коренится в том факте, что «я» как субъект и «я» как объект расколоты и что «я» как субъект пытается детерминировать «я» как объект в том направлении, от которого «я» как субъект само отчуждено. «Добрая воля» является амбивалентно доброй именно потому, что она не едина с «я» как с тем объектом, который ей полагается направлять. Никакое центрированное «я» в условиях существования полностью самому себе не тождественно. Когда бы Духовное Присутствие ни овладевало центрированной личностью, оно всегда неамбивалентно (хотя и фрагментарно) восстанавливает ее тождество. Тот «поиск тождества», который является подлинной проблемой нынешнего поколения, актуально является поиском Духовного Присутствия, поскольку раскол «я» на контролирующий субъект и контролируемый объект может быть преодолен лишь в том вертикальном направлении, где воссоединение дается, а не предписывается. То «я», которое обрело свое тождество, — это «я» того, кто «принят» в качестве единства вопреки своему не-единству.

Раскол между субъектом и объектом порождает еще и амбивалентности в воспитании другой личности и в руководстве ею. Осуществляя и то, и другое, необходимо (хотя и невозможно) проложить путь между самоограничением и самонавязыванием со стороны воспитателя или руководителя. Полное самоограничение, примеры которого дают некоторые типы прогрессивных школ, ведет к полной неэффективности. От объекта не требуют единства с субъектом в общем содержании, но оставляют его одного в рабстве самому себе и своим противоречиям как личности,

230

тогда как субъект вместо того, чтобы воспитывать или руководить, остается безучастным наблюдателем. Противоположный подход приводит к насилию над объектом воспитания и руководства, преобразуя его в объект без субъектности, который поэтому не способен воспитываться для своего самоосуществления или испытывать руководство ради своей предельной цели. Его можно лишь контролировать посредством идеологического внушения, приказов, хитростей, «промывания мозгов» и т. д., и, в экстремальных случаях, как в концентрационных лагерях, теми методами обесчеловечивания, которые лишают человека его субъектности, лишая его необходимых биологических и психологических условий для существования как личности. Они превращают его в отличный образчик действия принципа условных рефлексов. Дух освобождает как от чистой субъектности, так и от

чистой объектности. Под воздействием Духовного Присутствия акт воспитания создает теономию в центрированной личности, посредством направления ее к тому предельному, от которого она получает независимость без внутреннего хаоса. Объединение свободы и формы принадлежит самой природе Духа. Если возникающая в процессе воспитания или руководства общность между личностью и личностью выводится Духовным Присутствием за пределы самой этой общности, то имеющийся в воспитании и руководстве раскол между субъектом и объектом фрагментарно преодолевается и фрагментарно достигается человечность.

То же самое можно сказать и о других встречах личности с личностью. Другой человек — это чужой, но чужой он лишь по видимости. Актуально он является отчужденной частью чьего-то «я». А если так, то чья-либо собственная человечность может быть реализована лишь в воссоединении с ним — в том воссоединении, которое является решающим и для реализации его человечности. В горизонтальном плане усилие преодолеть разрыв между субъектом и объектом во встрече личности с личностью (где каждая личность является как субъектом, так и объектом) приводит к двум возможным, но одинаково амбивалентным решениям — либо к принесению в жертву одного «я» другому, либо к принятию другого в свое «я». Оба способа постоянно испытывались (причем в различной степени преобладал один или другой элемент), но оба они оказались неудачными, поскольку вели к разрушению тех личностей, которые они пытались воссоединить. Ответ вновь приходит из вертикального измерения: обе стороны в этой встрече принадлежат чему-то третьему, что трансцендирует их обе. Ни жертва, ни подчинение не являются адекватными способами достичь другого. Другого вообще нельзя достичь непосредственно. Его можно достичь лишь посредством того, что возвышает его над его самосоотнесенностью. Утверждение Сартра о взаимной объективации людей во всех их встречах нельзя опровергнуть иначе, кроме как с точки зрения вертикального измерения. Только воздействием Духовного Присутствия пробивается скорлупа самозамыкания. Тот «чужой», который является отчужденной частью чьего-либо «я», перестает быть чужим тогда, когда он опытно воспринимается происходящим из того же основания, что и «я» другого. Теономия спасает человечность в каждой человеческой встрече.

231

в) Теономия: сила и справедливость. — В общественной сфере разрыв между субъектом и объектом также приводит к огромному множеству амбивалентностей. На некоторые из них мы уже ссылались и теперь должны показать, что происходит с ними под воздействием Духовного Присутствия. Где есть Дух, там они преодолеваются, хотя бы и фрагментарно. Первая проблема, которая возникает после установления любого типа сообщества, - это проблема той исключенное™, которая соответствует ограничению включенности в него. Подобно тому как всякая дружба исключает неисчислимое множество тех других, с кем дружбы нет, так и всякое племя, класс, город, нация и цивилизация исключают всех тех, кто к ним не принадлежит. Справедливость социальной сплоченности подразумевает несправедливость социальной отвергнутое™. Под воздействием Духовного Присутствия происходят две вещи, в которых преодолевается несправедливость в пределах общественной справедливости. Церкви - в той мере, в какой они представляют Духовное Сообщество -из религиозных сообществ с демонической

исключенностью превращаются в священные сообщества с универсальной включенностью, не утрачивая при этом своей идентичности. То косвенное воздействие, которое это оказывает на сообщества секулярные, является одной из сторон действия Духовного Присутствия на общество. Другая сторона — это то прямое воздействие, которое оказывает Дух на понимание и актуализацию идеи справедливости. Амбивалентность сплоченности и отвергнуто-сти преодолевается созиданием более объемлющих образований, посредством которых те, кто отвергнут в силу неизбежной исключительности любой конкретной группы, включаются в большую группу и, в конечном счете, в человечество. На этой основе семейная исключительность фрагментарно преодолевается включенностью дружбы, отвергнутость дружбы - принятием в местные сообщества, классовая исключительность -национальной включенностью и т. д. Такова, безусловно, постоянная борьба Духовного Присутствия не только против исключительности, но также и против такой включенности, которая разобщает подлинное сообщество и лишает его идентичности (как это иногда выражается в массовом обществе).

Этот пример непосредственно приводит к другой из амбивалентностей справедливости, — к амбивалентности неравенства. Справедливость подразумевает равенство, однако равенство того, что не является равным по существу, столь же несправедливо, как и неравенство того, что является сущностно равным. Под воздействием Духовного Присутствия (которое, подобно слову, определяется верой и любовью) предельное равенство каждого, кто призван в Духовное Сообщество, соединяется с тем предварительным неравенством, которое коренится в самоактуализации индивида как индивида. Каждый имеет свою собственную судьбу, основанную отчасти на данных условиях существования, а отчасти - на свободе этого человека центрирование реагировать и на данную ему судьбой ситуацию, и на ее различные элементы. И все-таки предельное равенство нельзя отделить от того экзистенциального неравенства, которое постоянно подлежит Духовному суду, поскольку ему присуща тенденция создавать такие социальные ситуации, в которых предельное равенство становится невидимым и недейственным. Хотя несправедливость рабства в

232

его обесчеловечивающей силе была в большей степени ослаблена влиянием стоической философии, чем влиянием христианских церквей, однако именно Духовное Присутствие было (и является) тем, что действовало через философов стоического направления. Однако и здесь тоже борьба Духа против амбивалентностей *praxis* направлена не только против общественного неравенства, но также и против тех форм общественного равенства, в которых игнорируется сущностное неравенство, что относится, например, к принципу равного образования в массовом обществе. Такое образование является несправедливостью в отношении тех, харизмой которых является их способность трансцендировать конформизм уравнивающей культуры. С утверждением предельного равенства всех людей Духовное Присутствие утверждает и полярность как относительного равенства, так и относительного неравенства в актуальной общественной жизни. Теономное разрешение амбивалентностей равенства ведет к возникновению подлинной теономии.

Среди наиболее очевидных амбивалентностей общества — амбивалентность лидерства и власти. Она также очень наглядно демонстрирует субъект-объектный

раскол как источник амбивалентностей. По причине недостатка той физиологической центрированности, которую мы находим в отдельной личности, общество должно создавать центрированность в той мере, в какой это вообще возможно, — создавать через ту правящую группу, которая сама представлена индивидом (королем, президентом и т. д.). В таком индивиде общественная центрированность воплощена в центрированности психоматической. Он представляет собой центр, но он *не является* центром таким же образом, каким его собственное «я» является центром всего его существа. Амбивалентности справедливости, которые вытекают из этого характера общественной центрированности, коренятся в том неизбежном факте, что правитель и правящая группа актуализируют их собственную силу бытия тогда, когда они актуализируют силу бытия всего того общества, которое они представляют. Тирания, пронизывающая собой все системы власти (даже и наиболее либеральные), является одним из следствий этой высокодиалектической структуры социальной власти. Другим следствием, возникающим в результате противостояния импликациям власти, является бессильный либерализм или анархизм, который обычно вскоре заменяется сознательной и неограниченной тиранией. Под воздействием Духовного Присутствия члены правящей группы (включая и правителя) способны жертвовать своей субъектностью - отчасти в силу того, что они становятся объектами своего собственного правления наряду со всеми другими объектами, причем принесенная в жертву часть их субъектности переносится на то, чем они правят. Это частичное жерт-вование субъектностью правителей и это частичное возвышение управляемых до уровня субъектности и составляют смысл «демократической» идеи. Она не тождественна никакому отдельному демократическому институту, представляющему собой попытку актуализировать демократический принцип. Этот принцип является элементом Духовного Сообщества и его справедливости. Он присутствует даже в аристократических и монархических системах власти, но может быть значительно искажен в исторических демократиях. Где бы он ни был фрагментарно актуален,

233

там действует Духовное Присутствие — или в оппозиции церквам, или вне открыто религиозной жизни.

Справедливость в общественной жизни ~ это, прежде всего, справедливость закона, закона как поддерживаемой властью правовой системы. Ее амбивалентности двусоставны: это амбивалентность установления закона и амбивалентность его исполнения. Первая отчасти тождественна амбивалентности лидерства. Правовая власть, осуществляемая правящей группой (и тем индивидом, который представляет группу), - это, прежде всего, власть законодательная. Справедливость системы законов неразрывно связана с той справедливостью, какой она является в понимании правящей группы, и эта справедливость выражает как принципы правого и неправого, так и те принципы, посредством которых правящая группа утверждает, поддерживает и защищает свою собственную власть. Дух закона неразрывно соединяет дух справедливости и дух власти в контроле, а это значит, что его справедливость подразумевает несправедливость. Под воздействием Духовного Присутствия закон может воспринимать теономное качество в той мере, в какой Дух действен. Он может неамбивалентно, хотя и фрагментарно представлять

справедливость; символически говоря, он может стать «справедливостью Царства Божия». Это не означает того, что он может стать рациональной системой справедливости, возвышающейся над жизнью любой общественной группы, — такой, например, системой, которую пытались создать некоторые неокантианские философы права. Подобной системы не существует, поскольку многомерное единство жизни не допускает существования такой функции духа, в которой не были бы действенно представлены предшествующие измерения. Дух закона по необходимости является не только духом справедливости, но еще и духом общественной группы. Нет такой справедливости, которая не была бы чьей-то справедливостью, справедливостью не индивида, но общества. Духовное Присутствие не подавляет витальную основу закона, но устраняет присущие ему несправедливости тем, что борется против тех идеологий, которые их оправдывают. Иногда эта борьба велась церквами, голоса которых были голосами сообществ, созданных по образу Духовного Сообщества, а иногда она велась впрямую — посредством создания профетических движений в самой секулярной сфере. Теономное законодательство является творением Духовного Присутствия посредством профетического самокритицизма тех, кто за это ответствен. Положение об этом не является «идеалистическим» в негативном смысле слова до тех пор, пока мы поддерживаем «реалистическое» положение о том, что Дух опосредованно действует через все измерения жизни, хотя непосредственно он действует лишь через измерения человеческого духа.

Другой амбивалентностью правовой формы общественной жизни является амбивалентность исполнения закона. Здесь надо принять в соображение два момента. Первый имеет отношение к тому факту, что исполнение закона зависит от власти тех, кто судит и кто, производя суд, зависит, как и законодатели, от своего собственного целокупного бытия во всех его измерениях. Каждое из суждений выражает не только смысл закона, не только его дух, но еще и дух судьи, включая все те измерения, которые принадлежат ему как личности. Одной из самых важных функций ветхозаветных пророков было побуждать судей осуществлять спра-

234

ведливость вопреки их классовому интересу и вопреки их переменчивым настроениям. Достоинство, которым облечены должность и функции судьи, является напоминанием о теономном источнике и о теономном идеале исполнения закона.

Однако в общественной жизни существует и другая амбивалентность правовой формы — та амбивалентность, которая коренится в самой природе закона, в его абстрактности и неспособности точно соответствовать тому любому конкретному случаю, к которому он прилагается. История показывает, что ситуация эта не только не меняется к лучшему, но скорее ухудшается тогда, когда новые, более специфические законы прибавляются к законам более общим. Они в равной мере неадекватны конкретной ситуации. Мудрость судьи пролегает между абстрактным законом и конкретной ситуацией, и мудрость эта может быть результатом теономной вдохновленности. В той мере, в какой дело обстоит именно так, требование отдельного случая воспринимается и исполняется. Закон в его абстрактном величии не пренебрегает индивидуальными различиями, но и не лишается своей всеобщей действительности из-за того, что он признает различия.

Последние замечания подготовили переход к тому, что непосредственно лежит в основе справедливости и человечности и опосредованно - в основе всех культурных функций, — то есть к морали. Теперь мы должны обратиться к воздействию Духовного Присутствия на мораль.

В. Духовное Присутствие и амбивалентности морали

1. Религия и мораль в свете Духовного Присутствия: теономная мораль

Сущностное единство морали, культуры и религии в условиях существования разрушается, и в процессах жизни остается лишь его амбивалентная версия. И все-таки неамбивалентное, хотя и фрагментарное, воссоединение возможно под воздействием божественного Духа. Духовное Присутствие создает теономную культуру и теономную мораль. Термин «теономный» в приложении к культуре и морали имеет смысл парадоксальных словосочетаний «транскультурная культура» и «трансморальная мораль». Религия, самотрансцендирование жизни в измерении духа, наделяет самотрансцендированием как самосозидание, так и самоинтеграцию жизни в измерении духа. Мы уже обсуждали отношение религии и культуры в свете Духовного Присутствия; теперь мы должны обсудить отношение религии и морали в том же аспекте.

Вопрос об отношении религии и морали может быть обсужден в терминах отношения философской и теологической этики. Этот дуализм аналогичен дуализму автономной и христианской философии и актуально является частью последней. Мы уже отвергли идею христианской философии, которая неизбежно нарушила бы честность исследования заранее, до его начала, определив его искомые результаты. Это относится ко всем составляющим философского исследования, включая и эти-

235

ку. Если это словосочетание означает то, что оно значит буквально, то «теологическая этика» — это сознательно предвзятая этика. Однако в отношении теономной этики это неистинно так же, как и в отношении тео-номной философии. Теономна та философия, которая свободна от внешних вмешательств и в которой, в актуальном процессе мышления, действенно влияние Духовного Присутствия. Теономна та этика, в которой этические принципы и процессы описываются в свете Духовного Присутствия. Теономная этика - это часть теономной философии. Теологическая этика в качестве .независимой теологической дисциплины должна быть отвергнута, хотя любому теологическому положению присущи этические импликации (как присущи ему и онтологические предпосылки). Если мы рассматриваем теологическую этику (или философию религии) академически, в отдельном курсе, то это делается исключительно ради удобства, но не становится делом принципа. В противном случае был бы установлен нетерпимый дуализм между философской и теологической этикой, что логически привело бы к шизофренической позиции «двойной истины»[4]»: в одном курсе лекций утверждалась бы автономия практического разума в кантовском или юмовском смысле этого слова[42'], а в другом - та гетерономия данных в откровении божественных заповедей, которую необходимо обнаружить в библейских и церковных документах. На основе различия между религией в самом широком и в самом узком смысле слова мы можем создать *единый* учебный курс этики, в котором анализировалась бы природа моральной функции и в свете этого анализа выносилось

бы суждение о меняющемся содержании. В рамках этого анализа безусловный характер нравственного императива (а вместе с ним — и теономное качество этики) может утверждаться или отрицаться, но как утверждение, так и отрицание остаются в пределах философской дискуссии, и о них не выносят решение никакие внешние авторитеты — ни церковные, ни политические. Теолог вступает в эти дискуссии в качестве философа-этика, глаза которого открылись под воздействием той предельной заботы, которая им овладела, однако его аргументы имеют ту же экспериментальную основу и ту же рациональную неоспоримость, на которую притязает аргументация тех, кто отрицает безусловный характер нравственного императива. Учитель этики является философом независимо от того, теономна ли его этика или нет. Он является философом даже и в том случае, если он - теолог и его предельная забота зависит от предмета его теологической работы, например от христианской Вести. Однако в качестве этика он не привносит теологических утверждений в те аргументы, которые касаются природы нравственного императива.

Можно было бы спросить, является ли возможным такое сочетание предельной заботы и частично отстраненной аргументации. Говоря эмпирически, это невозможно, поскольку теономное качество этики всегда конкретно и потому зависит от конкретных традиций, будь то иудейских, христианских, греческих или буддистских. Отсюда можно сделать тот вывод, что теономия должна быть конкретной и тем самым находиться в конфликте с автономией этического исследования. Однако, поддерживая этот аргумент, мы игнорируем тот факт, что даже кажущееся автономным исследование в философии вообще и в этике в частности зависит от той

236

традиции, которая выражает предельную заботу, - по крайней мере опосредованно и бессознательно. Автономная этика может быть автономной лишь в отношении исследовательского метода, но не в отношении своей религиозной субстанции. Во всех разновидностях подобного рода этики имеется теономный элемент - каким бы затаенным, секуляризованным и искаженным он ни был. Следовательно, теономная этика в полном смысле слова - это такая этика, в которой под воздействием Духовного Присутствия религиозная субстанция - опыт предельной заботы - сознательно выражается посредством процесса свободного аргументирования, а не посредством попытки его детерминировать. Преднамеренная теономия _ это гетерономия, и поэтому она должна быть отвергнута этическим исследованием. Актуальная теономия - это автономная этика в Духовном Присутствии.

В отношении к библейскому и церковному этическому материалу это означает, что он не может быть взят и систематизирован в качестве «теологической этики», основанной на данной в откровении «информации» об этических проблемах. Откровение - это не информация, и уж, конечно, не информация об этических правилах или нормах. Весь этический материал, например. Ветхого и Нового Заветов открыт этической критике с точки зрения принципа *агапэ,* поскольку Дух не создает новой и более совершенной «буквы», то есть заповедей. Скорее Дух судит все заповеди.

2. Духовное Присутствие и амбивалентности личностной самоинтеграции

В нашем описании амбивалентностей интеграции нравственной личности мы уже указывали на полярность самоидентичности и самоизменяемости и на утрату центрированного «я» либо в пустой самоидентичности, либо в хаотической самоизменяемости. Проблемы, подразумеваемые этой полярностью, приводят нас к понятию жертвы и ее амбивалентностей. Постоянная альтернатива - жертвовать либо актуальным ради возможного, либо возможным ради актуального — является выдающимся примером амбивалентностей самоинтеграции. Вновь и вновь возвращаются такие вопросы: «Сколь многие из содержаний встречаемого мира я *могу* принять в единство моего личностного центра, при этом его не разрушив?», «Сколь многие из содержаний встречаемого мира я *должен* принять в единство моего личностного центра для того, чтобы избежать пустой самоидентичности?», «В сколь многих направлениях я *могу* выходить за пределы данного состояния моего бытия, не утрачивая при этом направленности жизненного процесса вообще?», «В сколь многих направлениях я *должен* пытаться встретить реальность для того, чтобы избежать сужения моего жизненного процесса до монолитной скудости?» А основной вопрос таков: «Сколь многие из потенциальностей, данных мне в силу того, что я являюсь человеком и, далее, этим отдельным человеком, я *могу* актуализировать, не утрачивая при этом силы актуализировать что-либо серьезно?», «Сколь многие из моих потенциальностей я *должен* актуализировать для того, чтобы избежать состояния неполноценной человечности?» Совокупности этих вопросов задаются, конечно, не *in*

237

abstracto, но всегда в конкретной форме: «Следует ли мне жертвовать тем, что я имею, ради того, что я мог бы иметь?»

Эта альтернатива разрешается, хотя и фрагментарно, под воздействием Духовного Присутствия. Дух вводит личностный центр в универсальный центр, в то трансцендентное единство, которое делает возможными веру и любовь. Введенный в это трансцендентное единство, личностный центр оказывается превыше встреч с реальностью во временном плане, поскольку трансцендентное единство объемлет содержание всех возможных встреч. Оно объемлет их над потенциальностью и актуальностью, поскольку трансцендентное единство - это единство божественной жизни. В «общении Святого Духа» сущностное бытие личности освобождается от случайностей свободы и судьбы в условиях существования. Принятие этого освобождения - это та всеобъемлющая жертва, которая в то же время является и всеобъемлющим осуществлением. Это единственная неамбивалентная жертва, которую может принести человек. Однако поскольку она приносится в процессах жизни, она остается фрагментарной и открытой искажению амбивалентностями жизни.

Следствия, которые это соображение имеет для заданных выше трех двойных вопросов, могут быть описаны таким образом: в той мере, в какой личностный центр оказывается в отношении к универсальному центру, встречаемые содержания конечной реальности оцениваются по своему значению в выражении сущностного бытия личности еще до того, как им позволяется (или запрещается) войти в единство центрированного «я». Элемент Премудрости в Духе делает такую оценку возможной (сравним, к примеру, судящую функцию Духа в Первом Послании к Коринфянам, глава 3). Это тот суд, который осуществляется в направлении того, что мы разграничили как два полюса в самоинтеграции нравственного «я» —

самоидентичности и самоизменяемости. Духовное Присутствие поддерживает идентичность «я» без его обеднения и направляет его к изменчивости без его разрушения. Таким образом Дух преодолевает ту двойную тревогу, которая логически (но не во времени) предшествует переходу от сущности к существованию, - тревогу о неактуализации своего сущностного бытия и тревогу об утрате себя в своей самоактуализации. Там, где есть Дух, там актуальное проявляет потенциальное, а потенциальное детерминирует актуальное. В Духовном Присутствии сущностное бытие человека проявляется в условиях существования, преодолевая искажения существования в реальности Нового Бытия. Это положение производно от фундаментального христологического утверждения о том, что во Христе вечное единство Бога и человека становится актуальным в условиях существования, но этими условиями не порабощается. Те, кто соучаствует в Новом Бытии, находятся, аналогичным образом, вне конфликта между сущностью и экзистенциальной бедственностью. Духовное Присутствие неамбивалентно актуализирует эссенциальное в экзистенциальном.

Вопрос о количестве того чуждого содержания, которое может быть принято в единство центрированного «я», привел к ответу, относящемуся и ко всем заданным выше трем вопросам и, в особенности, к вопросу о жертве потенциальным ради актуального. Однако необходимы и более конкретные ответы. Амбивалентность жизненных процессов относительно их направлений и целей должна быть преодолена неамбивалентной де-

238

терминацией жизненных процессов. Там, где действенно Духовное Присутствие, жизнь обращена в то направление, которое являет собой нечто большее, чем еще одно направление среди других, - в направление к предельному в рамках всех направлений. Это направление не заменяет других, но появляется в них как их предельная цель и тем самым как критерий выбора между ними. «Святой» (то есть тот, кто определён Духовным Присутствием) знает, *куда* ему идти и куда *не* идти. Он знает путь между обедняющим аскетизмом и разрушающей вседозволенностью. В жизни большинства людей вопрос о том, куда идти, в каких направлениях разворачиваться и какое направление сделать преобладающим, составляет постоянную заботу. Они не знают, куда идти, и поэтому многие перестают идти вообще и позволяют своим жизненным процессам погружаться в скудость тревожного самоограничения; другие же устремляются в таком множестве направлений, что не могут следовать ни в одном из них. Дух преодолевает как ограничение, так и разрушение тем, что сохраняет единство в расходящихся направлениях — как единство того центрированного «я», которое принимает расходящиеся направления, так и единство тех направлений, которые вновь сходятся после того, как они разошлись. Они сходятся вновь в измерении предельного.

В отношении двойного вопроса о том, сколь многие из потенциаль-ностей — человеческих вообще и индивидуальных в частности — человек *может* актуализировать и сколь многие из них он *должен* актуализировать, ответ будет следующим: конечность требует пожертвовать теми по-тенциальностями, которые могут быть актуализированы только совокупностью всех индивидов, и даже сила актуализации этих потенциальностей ограничена внешними условиями человеческого рода и его конечностью. Потенциальности остаются неактуализированными в каждый момент истории потому, что их актуализация

никогда не становится возможностью. Подобным же образом в каждый момент каждой индивидуальной жизни потенциальности остаются неактуализированными потому, что они никогда не достигают состояния возможности. Однако существуют такие потенциальности, которые являются еще и возможностями, но, тем не менее, должны быть принесены в жертву вследствие человеческой конечности. Не все творческие возможности личности и не все творческие возможности человеческого рода были или будут актуализированы. Духовное Присутствие эту ситуацию не меняет — ведь, хотя конечное и может соучаствовать в бесконечном, оно не может стать бесконечным, но Дух может создать принятие конечности человека и человечества и, делая это, может придать новый смысл жертве потенциальностями. Он может устранить амбивалентный и трагический характер жертвы жизненными возможностями и восстановить тот подлинный смысл жертвы, которым является признание конечности. Во всякой религиозной жертве конечный человек лишает себя той силы бытия, которая кажется его собственной, но которая не является таковой в абсолютном смысле, что он и признает посредством жертвы; она является его собственной лишь потому, что она ему дана, и, следовательно, не является его собственной в предельном смысле; признание этой ситуации и есть жертва. Такое понимание жертвы исключает гуманистический идеал всесторонней личности, в которой актуализирована каждая человеческая потенциальность. Это — бого-

239

человеческая идея, которая совершенно отлична от того богочеловечес-кого образа, который был создан божественным Духом как сущность человека Иисуса из Назарета. Этот образ демонстрирует жертву всеми человеческими потенциальностями ради той одной, которую сам человек не может актуализировать, — то есть ради неразрывного единства с Богом. Однако этот образ демонстрирует также и то, что эта жертва опосредованно созидательна во всех направлениях истины, выразительности, человечности, справедливости - как в образе Христа, так и в жизни церквей. В противоположность гуманистической идее человека, который актуализирует то, чем человек может быть непосредственно и без жертвы, детерминируемое Духом осуществление человека — это принесение всех человеческих потенциальностей (до той степени, до какой они находятся в горизонтальном плане) в жертву направлению вертикальному, после чего они возвращаются назад в пределы конечности человека из вертикального направления, направления предельного. Таков контраст между автономным и теономным личностным осуществлением.

3. Духовное Присутствие и амбивалентности нравственного закона

Приводя нижеследующие соображения, мы намереваемся установить теономное основание нравственного закона. Амбивалентности нравственного закона в его гетерономном и автономном выражениях были уже показаны выше, и был рассмотрен парадокс «трансморальной морали». Он рассматривался в трех аспектах, которыми являются действительность нравственного императива, относительность нравственного содержания, сила нравственной мотивации. *Агапэ,* то есть та любовь, которая воссоединяет центрированную личность с центрированной личностью, -таков был ответ в каждом случае. Если этот ответ действителен, то нравственный закон одновременно и принимается, и трансцендируется. Он принимается в качестве выражения того, чем человек является сущностно или в своей сотворенности. Он трансцендирован в своей форме как закон, то есть как то, что противостоит человеку в

его экзистенциальном отчуждении как заповедь и угроза. Любовь и содержит в себе закон, и его трансцендирует. Она добровольно делает то, чего требует закон. Но теперь возникает вопрос: «Не является ли сама любовь законом, всеобъемлющим законом «Возлюби...»?» И если сама любовь — это закон, то не подчиняется ли она амбивалентностям закона даже более, чем любой частный закон? Почему он действителен; каково его содержание; как он получает мотивирующую силу? Возможность суммировать все законы в законе любви не решает проблему закона и его амбивалентностей. На этот вопрос нельзя отвечать до тех пор, пока любовь как любовь является в виде закона. Было сказано, что заповедь «Возлюби...» невозможна потому, что любовь как эмоция не может быть заповедана. Однако этот аргумент не действителен потому, что интерпретация любви как эмоции ошибочна. Любовь как заповедь невозможна потому, что человек в экзистенциальном отчуждении неспособен к любви. А поскольку он не может любить, он отвергает безусловную действительность нравственного императива, он не имеет критерия для того, чтобы выбирать в потоке эти-

240

ческих содержаний, и он не имеет мотивации для осуществления нравственного закона. И все-таки любовь— это не закон; она- реальность. Она является не предметом долженствования — даже если она и выражена в императивной форме, — но предметом бытия. Теономная мораль — это мораль любви как творения Духа. В связи с этим мы должны рассмотреть три проблемы - действительности, содержания и мотивации.

Духовное Присутствие показывает действительность нравственного императива неамбивалентно именно потому, что показывает его законо-трансцендирующий характер. Дух возвышает личность к трансцендентному единству божественной жизни и таким образом воссоединяет отчужденное существование личности с ее сущностью. Такое воссоединение — это именно то, чего требует нравственный закон и что делает нравственный императив безусловно действительным. Историческая относительность всех этических содержаний не противоречит безусловной действительности самого по себе нравственного императива, поскольку все содержания, чтобы быть действительными, должны подтверждать воссоединение экзистенциального бытия человека с его эссенциальным бытием; они должны выражать любовь. Именно здесь кантовский формализм нравственного императива приемлется и преодолевается. Любовь соединяет безусловный характер формализованного нравственного императива с безусловным характером этического содержания. Любовь безусловна в своей сущности и условна в своем существовании. Было бы противоречащим любви придавать безусловную ценность любому нравственному содержанию, кроме самой любви, поскольку только любовь по самой своей природе открыта всему отдельному, в то же время оставаясь универсальной в своих притязаниях.

Этот ответ предвосхищает второй вопрос, порождаемый амбивалент-ностями нравственного закона, — вопрос о его содержании. Содержани-ями нравственного императива являются как нравственные требования, подразумеваемые конкретными ситуациями, так и те абстрактные нормы, которые производны от этических опытов в отношении к конкретным ситуациям. Амбивалентность закона, которую мы описали выше, ведет к колебанию решающего центра человека между

сводами общих законов, которые никогда не нисходят к конкретной ситуации, и загадкой того уникального случая, который отсылает разум обратно к общим законам. Это колебание делает амбивалентным всякое этическое суждение и ведет к вопросу о неамбивалентном критерии всех этических суждений. Любовь в смысле *агапэ* — это неамбивалентный критерий всех этических суждений. Она неамбивалентна, но, подобно всякому творению Духовного Присутствия во времени и пространстве, остается фрагментарной. Этот ответ подразумевает, что любовь преодолевает колебание между абстрактным и конкретным элементами моральной ситуации. Любовь так же близка к абстрактным нормам, как и к отдельным требованиям ситуации, но отношение любви к каждому из этих двух элементов этической проблемы различно. В отношении к абстрактному элементу, к сформулированным нравственным законам, любовь действует через мудрость. Мудрость веков и этические опыты прошлого (включая и опыты откровения) выражены в нравственных законах религии или философии. Такое происхождение придает огромное значение сформулированным этическим

241

нормам, но оно не придает им безусловной действительности. Под влиянием профетической критики нравственные законы изменяют сврй смысл или вовсе отменяются. Если они становятся бессильны помочь принять этическое решение в конкретных ситуациях, то они устаревают и — если их охраняют - становятся разрушительными. Будучи когда-то сотворены любовью, они находятся теперь в конфликте с любовью. Они стали «буквой», и Дух их оставил.

Конкретная ситуация является постоянным источником этического опыта. Сама по себе она нема так же, как и всякий не сопровождаемый интерпретирующими понятиями факт. Она нуждается в этических нормах для того, чтобы озвучить свой смысл. Но нормы абстрактны и не достигают ситуации. Только любовь может сделать это, поскольку любовь соединяет с той особой ситуацией, из которой вырастает конкретное требование. Любовь и сама прибегает к мудрости, но любовь трансцендирует мудрость прошлого силой своего другого элемента — мужества. Это — мужество судить частное, не подчиняя его абстрактной норме, — то мужество, которое поможет по справедливости оценить частное. Мужество подразумевает риск, и человек должен пойти на риск неверного понимания ситуации и амбивалентного действия вопреки любви — возможно, потому, что он действует вопреки традиционной этической норме, или, возможно, потому, что он подчиняет себя традиционной этической норме. До той степени, до какой в человеческом бытии преобладает сотворенная Духом любовь, конкретное решение неамбивалентно, но ему никогда не избежать фрагментарного характера конечности. В отношении нравственного содержания теономная мораль определяется сотворенной Духом любовью. Она поддерживается сотворенной Духом мудростью веков, выраженной в нравственных законах народов. Она стала конкретной и адекватной посредством приложения мужества любви к уникальной ситуации.

Любовь является мотивирующей силой также в теономной морали. Мы уже видели амбивалентности предписываемого законом требования послушания — даже если это и закон любви. Любовь неамбивалентна — но не как закон, а как благодать. Выражаясь теологически, Дух, любовь и благодать - это одна и та же реальность в различных аспектах. Дух - это созидательная сила; любовь - это ее создание;

благодать - это действенное присутствие любви в человеке. Сам термин «благодать» указывает на то, что она не является результатом какого бы то ни было действия доброй воли со стороны того, кто ее воспринимает, но дана даром, без заслуги с его стороны. Великое «вопреки» неотделимо от понятия благодати. Благодать — это то воздействие Духовного Присутствия, которое делает осуществление закона возможным — хотя бы и фрагментарно. Она является реальностью того, чего требует закон, — воссоединением со своим истинным бытием, то есть воссоединением с самим собой, с другими и с основанием своего «я» и других. Где есть Новое Бытие, там есть и благодать, и наоборот. Автономная или гетерономная мораль не обладает предельной нравственной мотивирующей силой. Только любовь или Духовное Присутствие может мотивировать, давая то, что она требует.

Таково суждение, которое можно противопоставить всем формам не-теоиомной этики. Каждая из них неизбежно является этикой закона, и

242

закон содействует росту отчуждения. Он не может преодолеть его, но вместо этого вызывает ненависть к себе как закону. Многие формы этики без Духовного Присутствия подпадают под осуждение в силу того факта, что они не могут продемонстрировать силу мотивации, принцип выбора в конкретной ситуации, безусловную действительность нравственного императива. Это может сделать любовь, однако любовь не является предметом человеческой воли. Любовь - это творение Духовного Присутствия. Это — благодать.

Г. Исцеляющая сила Духовного Присутствия и амбивалентности жизни вообще

1. Духовное Присутствие и амбивалентности жизни вообще

Все, что уже говорилось относительно Духа, соотносилось с функциями человеческого духа— моралью, культурой, религией. Однако описания амбивалентностей жизни в тех измерениях, которые предшествуют появлению измерений духа, занимают значительное место и являются подготовкой к описаниям амбивалентностей жизни в измерении духа. Вопрос, который в связи с этим возникает, таков: «Имеет ли Дух отношение к этим измерениям жизни столь же определенно, как и к человеческому духу? Имеет ли Духовное Присутствие отношение к жизни вообще?»

Первый ответ, который мы должны дать, заключается в том, что не существует непосредственного воздействия Духовного Присутствия на жизнь в измерениях неорганического, органического и в измерении самосознания. Божественный Дух проявляется в экстазе человеческого духа, но не в чем-то таком, что обусловливает появление духа. Духовное Присутствие - это не опьяняющая субстанция, не стимул для психологического возбуждения, не чудесная физическая причина. Это следует подчеркнуть ввиду тех многочисленных примеров в истории религии (включая библейские тексты), где физические или психологические воздействия считаются производными от Духа в его качестве божественной силы (таковы, например, перемещение человека из одного места в другое «по воздуху», убийство здоровой, но нравственно разложившейся личности просто словом, зарождение эмбриона в утробе матери без участия мужчины или овладение чужими языками без процесса обучения). Считается, что все эти воздействия вызваны Духовным Присутствием. Конечно, если эти рассказы воспринимать буквально, то выходит, что божественный Дух является конечной, хотя и экстраординарной, причиной наряду с другими

причинами. С этой точки зрения Дух - это разновидность физической материи. Утрачиваются как его Духовность, так и его божественность. Если, как это имеет место в спиритуалистических движениях, Дух описывается в качестве субстанции, которой присущи сила и достоинство, превышающие силу и достоинство обычных природных субстанций, то в таком случае словом «Дух» злоупотребляют. Даже если

243

бы существовали природные субстанции более «высокие», чем те, которые мы знаем, то и они не заслуживали бы того, чтобы именоваться «Духом»; они были бы «ниже», чем дух в человеке и не находилось бы под непосредственным воздействием Духовного Присутствия. Таков первый ответ на вопрос об отношении Духа к жизни вообще.

Второй ответ состоит в том, что многомерное единство жизни подразумевает косвенное и ограниченное влияние Духовного Присутствия на амбивалентности жизни вообще. Если верно то предположение, что все измерения жизни потенциально или актуально присутствуют в каждом измерении, то происходящее в условиях преобладания одного измерения должно подразумевать происходящее в других измерениях. Это означает, что все, что мы говорили о воздействии Духовного Присутствия на человеческий дух и о трех его основных функциях, подразумевает изменения во всех тех измерениях, которые составляют бытие человека и обусловливают появление в нем духа. Например, воздействие Духовного Присутствия на создание теономной морали подразумевает воздействие на психологическое «я» и его самоинтеграцию, а это подразумевает воздействие на биологическую самоинтеграцию и на те физиологические и химические процессы, из которых она возникает. Однако эти импликации не должны пониматься превратно — как некая цепь причин и следствий, начинающаяся с воздействия Духовного Присутствия на человеческий дух и посредством человеческого духа являющаяся причиной изменений во всех иных сферах. Многомерное единство жизни означает, что воздействие Духовного Присутствия на человеческий дух *одновременно* является воздействием на *psyche,* на клетки и на те физические элементы, из которых состоит человек. И хотя термин «воздействие» неизбежно предполагает использование причинной образности, однако в объекте своего воздействия соучаствует вовсе не причина в категориальном смысле, а присутствие. Равно как и божественная созидательность во всех аспектах, оно трансцендирует категорию причинности, хотя человеческий язык и вынужден использовать причинность символически. Как «воздействие» Духовного Присутствия не является причиной в категориальном смысле, так не является оно и началом цепи причин во всех измерениях жизни, но «присутствует» для всех них в одном и том же Присутствии. Тем не менее это присутствие ограничено теми существами, в которых проявилось измерение духа. Хотя качественно оно и относится ко всем сферам, количественно оно ограничено человеком как тем существом, в котором актуализирован дух.

Если, имея в виду все эти ограничения, мы будем рассматривать процессы самоинтеграции, самосозидания и самотрансцендирования, то мы поймем, почему их амбивалентности не могут быть преодолены Божественным Духом тотально и универсально. Дух охватывает дух, и лишь косвенно и ограниченно охватывает *psyche* и *physis.* Универсум еще не преображен; он «ожидает» преображения. Однако Дух актуально преображает в измерении духа. Люди являются «первыми плодами»

Нового Бытия; за ними последует универсум. Учение о Духе ведет к учению о Царстве Божием как о вечном осуществлении.

Однако есть и такая функция, которая объединяет универсальность Царства Божия с ограниченным воздействием Духовного Присутствия, —

244

это функция исцеления. В нее вовлечены все измерения жизни. Она осуществляется действиями во всех сферах, включая и ту сферу, которая детерминирована измерением духа. Это — воздействие Духовного Присутствия и предвосхищение вечного осуществления. А потому оно требует особого рассмотрения. Спасение означает исцеление, а исцеление является элементом в деле спасения.

2. Исцеление, спасение и Духовное Присутствие

Жизненный процесс во всех измерениях объединяет самоидентичность с самоизменяемостью. Дезинтеграция возникает в том случае, если один из двух полюсов начинает преобладать настолько, что баланс жизни нарушается. Имя этому нарушению - болезнь, а его конечный результат -смерть. Целительные силы в органических процессах (находятся ли они внутри организма, или возникают вне его) стремятся сломить преобладание одного из полюсов и возродить влияние другого. Они действуют ради самоинтеграции центрированной жизни, ради здоровья. Поскольку болезнь - это разрушение центрированности во всех измерениях жизни, то и стремление к здоровью, к исцелению тоже должно происходить во всех измерениях. Существует и много процессов дезинтеграции, приводящих к болезни, и много способов исцеления, попыток реинтегриро-вать, и много разновидностей целителей, что зависит от различных процессов дезинтеграции и различных способов исцеления. Вопрос в нашем контексте ставится так: «Существует ли Духовное исцеление, а если да, то как оно соотносится с другими способами исцеления и, далее, как оно соотносится с тем способом исцеления, который на языке религии называется «спасением»?»

Многомерное единство жизни наиболее зримо проявляет себя в сфере здоровья, болезни и исцеления. Каждое из этих явлений должно быть описано в терминах многомерного единства. Все измерения жизни включены в каждое из них. Здоровье и болезнь суть состояния личности в целом; они являются «психосоматическими», что несовершенно описывает современный технический термин. Исцеление должно быть направлено на личность в целом. Однако подобные положения требуют существенных оговорок для того, чтобы дать истинную картину реальности. Те различные измерения, которые составляют человеческое бытие, не только соединены; они еще и различны и могут как испытывать воздействие, так и реагировать с относительной независимостью. Конечно, в динамике различных измерений не существует абсолютной независимости, но не существует и абсолютной зависимости. Повреждения, наносимые малой части тела (в случае, например, с пораненным пальцем), всегда оказывают определенное воздействие на биологическую и психологическую динамику личности в целом, хотя это и не приводит к тому, что весь человек заболевает, и лечение может быть ограниченным (например, хирургическим). Та степень, в которой преобладает единство или независимость, и определяет наиболее адекватный вид лечения. От него прежде всего зависит, сколько именно разновидностей лечения следует использовать одновременно и не будет ли лучше для здоровья личности

245

в целом, если при лечении ограниченной болезни не будет предприниматься попыток лечения всего организма (как, например, в случае некоторых невротических принуждений). Все это касается исцеления в различных измерениях жизни, но при этом не принимается во внимание целительная сила Духовного Присутствия. Она показывает разнообразное множество сочетаний взаимозависимости и независимости тех факторов, которыми детерминированы здоровье, болезнь и лечение. Она показывает, что любой односторонний подход к лечению должен быть решительно отвергнут и что даже многосторонний и всесторонний подход в некоторых случаях неадекватен. Так, например, конфликты между химическим и психологическим способами лечения неизбежны лишь в том случае, если тот или другой метод притязает на исключительность. Иногда оба способа следует применять вместе; иногда предпочтительным является один. Однако во всех случаях вопрос об отношениях различных методов друг к другу следует задавать без догматического предубеждения в пользу, например, химиотерапии или психотерапии.

Если теперь мы зададимся вопросом о том, как эти различные подходы соотносятся с исцелением под воздействием Духовного Присутствия, то в качестве ответа нам будет предложено весьма амбивалентное понятие - понятие исцеления верой. Поскольку вера - это первое творение Духа, термин «исцеление верой» может попросту означать исцеление под воздействием Духовного Присутствия. Но дело обстоит иначе. Термин «исцеление верой» принято использовать для обозначения того психологического феномена, который может стоять за термином «магическое исцеление». Вера (как ее понимают или участники движений за исцеление верой, или отдельные люди, исцеляющие верой) является актом сосредоточения и самовнушения, который обычно, хотя и не обязательно, производится актами другой личности или группы. Подлинно религиозное понятие веры как состояния схваченности предельной заботой или, точнее сказать. Духовным Присутствием, имеет мало общего с этим самовнушенным сосредоточением, которое исцеляющие верой именуют «верой». В некотором смысле справедливо прямо противоположное, поскольку религиозное понятие веры указывает на ее воспринимающий характер, на состояние схваченности Духом, тогда как употребляемое целителями верой понятие веры акцентирует акт интенсивного сосредоточения и самодетерминации.

Называя исцеление верой «магическим», мы не намереваемся использовать уничижительный термин. Исцеление верой может быть и было довольно успешным, и, вероятно, не существует какого бы то ни было исцеления, которое было бы совершенно свободно от элементов магического. Ибо магическое необходимо определить как такое воздействие одного существа на другое, которое не осуществляется посредством ментального общения или физического причинения, но которое, тем не менее, производит физические или ментальные эффекты. Пропагандист, учитель, проповедник, советчик, врач, любящий, друг могут сочетать воздействие на воспринимающий и размышляющий центр с воздействием на целостность чьего-либо существа посредством магического влияния, и последнее может подчинять себе первое до такой степени, что опасные последствия возникнут в результате игнорирования размышляющего,

246

решающего и ответственного «я». Но без магического элемента все общение было бы только интеллектуальным и все влияние одного человека на другого ограничивалось бы физическими причинами или аргументированием. То магическое целительство, заметной формой которого является исцеление верой, - это один из многих способов исцеления. Во имя Духовного Присутствия оно не может быть ни однозначно принято, ни однозначно отвергнуто. Однако в отношении него необходимо постулировать три вещи: во-первых, это исцеление не верой, но посредством магической концентрации; во-вторых, оно оправдано в качестве элемента многих человеческих встреч, хотя оно и обладает как разрушительными, так и созидательными возможностями; в-третьих, если оно исключает иные способы лечения в принципе (как это делают участники некоторых движений за исцеление верой и отдельные люди, исцеляющие верой), то оно по преимуществу разрушительно.

Исцеление верой существует как в христианских церквах, так и в светских группах и кругах. Интенсивные и часто повторяемые молитвы являются тем главнымсредством, к которому ради психологической поддержки добавляются сакраментальные действия. Поскольку молитвы и прошения о здоровье принадлежат нормальным отношениям Бога и человека, трудно провести четкую границу между детерминированной Духом и магической молитвой. Говоря вообще, можно сказать, что детерминированная Духом молитва нацелена на то, чтобы поместить личностный центр молящегося (включая и его заботу о собственном или чьем-либо еще здоровье) в присутствие Бога; имеется воля принять божественное приятие молитвы независимо от того, исполнено ли ее открыто выраженное содержание или нет. И наоборот, та молитва, которая представляет собой лишь магическую концентрацию на желаемой цели и использует Бога для ее осуществления, не принимает неисполненную молитву так же, как молитву принятую, поскольку предельной целью в магической молитве является не Бог и не воссоединение с ним, но объект молитвы (например, здоровье). Молитва о здоровье, произносимая с верой, является не попыткой исцеления верой, но выражением схваченности Духовным Присутствием.

Итак, теперь возможно соотнести различные способы исцеления с реальностью Нового Бытия и с ее значением для исцеления. Базовое положение, выводимое из всех вышеприведенных соображений данной части теологической системы, заключается в том, что интеграция личностного центра возможна лишь через его возведение к тому, что символически может быть названо божественным центром и что это возможно лишь посредством воздействия божественной силы. Духовного Присутствия. В этом пункте здоровье и спасение тождественны, поскольку и то, и другое является возведением человека к трансцендентному единству божественной жизни. Воспринимающей функцией человека в этом опыте является вера; актуализирующей функцией является любовь. Здоровье в предельном смысле слова, здоровье как нечто тождественное спасению — это жизнь в вере и любви. В той мере, в какой оно создано Духовным Присутствием, здоровье неамбивалентной жизни достигается; но, даже и будучи неамбивалентным, оно не тотально, но фрагментарно и открыто рецидивам амбивалентностей жизни во всех ее измерениях.

247

Теперь вопрос заключается в том, каким образом это неамбивалентное, хотя и фрагментарное здоровье, созданное Духом, соотносится с разными видами

целительской деятельности в различных измерениях. Первый ответ будет отрицательным с обеих сторон: исцеляющее воздействие Духовного Присутствия не заменяет способов исцеления в различных измерениях жизни. И, наоборот, эти способы исцеления не могут заменить исцеляющего воздействия Духовного Присутствия. Первое положение опровергает не только ложные притязания целителей верой, но еще и то гораздо более серьезное, хотя и довольно распространенное заблуждение, согласно которому болезнь непосредственно выводится из отдельного греха или из греховной жизни. Такого рода заблуждение вызывает как отчаяние и муки совести у тех, кто болен, так и фарисейское ощущение собственной праведности у тех, кто не болен. Несомненно, зачастую имеется самая прямая причинно-следственная связь между греховным поступком или поведением и частным случаем болезни. Но даже и тогда исцеление является не только делом прощения, но еще и делом медицинской или психологической заботы. Для оценки этой ситуации решающим является то, что само по себе греховное состояние *we* является делом одного лишь ответственного «я», но еще и делом судьбы, которая включает амбивалентности во всех тех измерениях, которые составляют личность. Те различные измерения, в которых случаются болезни, обладают относительной независимостью друг от друга и от Духовного воздействия на личность и требуют относительно независимых способов лечения. Однако и другой ответ на наш вопрос в той же степени важен, и состоит он в том, что другие способы исцеления не могут заменить исцеляющей силы Духа. В те эпохи, когда медицинские и священнические функции были совершенно разделены, это не представляло серьезной проблемы (а особенно тогда, когда медицинское вречевание притязало на абсолютную действительность даже вопреки любому стремлению психотерапии к независимости). В этой ситуации спасение не имело ничего общего с исцелением; это было спасение от ада в будущей жизни, и медицинская профессия с радостью предоставляла его священнику. Но ситуация изменилась тогда, когда душевные болезни перестали считаться производными от демонической одержимости или, напротив, от физически видимых причин. С развитием психотерапии как независимого способа лечения возникли проблемы, связанные как с медициной, так и с религией. Сегодня психотерапия (включая все школы психологического целительства) часто пытается устранить как медицинское целительство, так и исцеляющую функцию Духовного Присутствия. Первое обычно является делом скорее практики, чем теории, а второе, главным образом, делом принципа. Психоаналитик, например, претендует на то, что он может преодолеть негативности экзистенциальной ситуации человека — тревогу, вину, отчаяние, пустоту и т. д. Но для того чтобы свое притязание поддержать, аналитик должен отрицать как экзистенциальное отчуждение человека от.самого себя, так и возможность трансцендентного воссоединения с самим собою; то есть он должен отрицать вертикальную линию во встрече человека с реальностью. Если он не желает отрицать вертикальную линию потому, что он осознает безусловную заботу в себе самом, то он должен принять вопрос об экзистенциальном отчуждении.

248

Он должен, например, стремиться провести различие между той экзистенциальной тревогой, которую предстоит преодолеть мужеством, созданным Духовным Присутствием, и, с другой стороны, той невротической тревогой, которую предстоит преодолеть анализом (возможно, в сочетании с методами медицинского лечения).

Похоже, что именно такое отношение к этим структурам складывается у представителей разных способов лечения. Во всяком случае, «борьба направлений» утратила как свое теоретическое основание, так и свою практическую почву. Способы лечения не должны препятствовать друг другу точно так же, как и измерения жизни не противодействуют одно другому. Коррелятом многомерного единства жизни является многомерное единство исцеления. Ни один индивид не может авторитетно применять все способы лечения, хотя некоторые индивиды могут пользоваться более чем одним способом. Но даже если в одном человеке и имеется единство различных функций (к примеру, священнической и медицинской), то эти функции необходимо различать и не допускать ни их смешения, ни замены одной функции другою.

> Целительство фрагментарно во всех его формах. Проявления болезни постоянно борются с проявлениями здоровья, и часто случается так, что болезнь в одной сфере содействует здоровью в другой сфере и что здоровье при преобладании одного измерения усиливает болезнь в другом измерении (таков, например, здоровый атлет со всеми симптомами невроза или здоровый деловой человек, который скрывает экзистенциальное отчаяние). Даже исцеляющая сила Духа не может изменить этой ситуации. В условиях существования она остается фрагментарной и подчиняется тому «вопреки», символом которого является Крест Христов. Никакое исцеление, даже и исцеление под воздействием Духовного Присутствия, не может освободить индивида от необходимости смерти. Поэтому вопрос об исцелении (а, значит, и вопрос о спасении) выходит за пределы исцеления индивида и подходит к исцелению через историю и за пределами истории; это ведет нас к вопросу о Вечной Жизни в том виде, в каком она символизирована Царством Божиим. Лишь универсальное исцеление — это исцеление всецелое, спасение по ту сторону амбивалентностей и фрагментов.

IV. Тринитарные символы

А. Мотивы тринитарного символизма

Духовное Присутствие — это присутствие Бога в определенном аспекте. Это и не тот аспект, который выражается символом творения, и не тот аспект, который выражается символом спасения, хотя он предполагает и осуществляет оба этих аспекта. Это — аспект Бога, экстатически присутствующего в человеческом духе и имплицитно присутствующего во всем, что составляет измерение духа. Данные аспекты являются отражениями чего-то реального в природе божественного для религиозного опыта и для теологической традиции. Это не просто различные субъективные способы видения одного и того же. Они имеют *fundamentum in re,* основание в реальности, независимо от того, сколь многое ни привносила бы в них субъективная сторона человеческого опыта. В этом смысле можно сказать, что тринитарные символы являются тем религиозным открытием, которое необходимо было сделать, сформулировать и защитить. Что же тогда, спросим мы, привело к этому открытию? Можно выделить по крайней мере три фактора, которые привели к тринитарному мышлению в истории религиозного опыта: во-первых, это напряженность между абсолютным и конкретным элементами в нашей предельной заботе; во-вторых, это символическое приложение понятия жизни к божественному основанию бытия; и, в-третьих, это тройственное проявление Бога как созидательной силы, как спасающей любви и как экстатического преображения. Именно последний фактор и подсказывает употребление трех символических имен (Отец, Сын и Дух), но без двух предыдущих причин тринитарного мышления последняя привела бы лишь к грубой мифологии. Мы уже имели дело в первыми двумя группами,

когда давали описание развития идеи Бога и обсуждали приложение символа жизни к Богу. При первом рассмотрении мы обнаружили, что чем больший акцент делается на предельности нашей предельной заботы, тем в большей степени развивается религиозная потребность в конкретном проявлении божественного и что напряженность между абсолютным и конкретным элементами в идее Бога ведет к созданию божественных посредников между Богом и человеком. Именно возможный конфликт между этими посредниками и предельностью предельного и мотивировал тринитарный

250

символизм во многих религиях, и оставался действенным в тринитарных спорах ранней церкви. Опасность впасть в троебожие и попытки этой опасности избежать имели своим основанием внутреннюю напряженность между предельным и конкретным.

Вторая причина тринитарного символизма уже обсуждалась в разделе под названием «Бог как Жизнь». Это привело нас к пониманию того, что если Бог познается опытом как Бог живой, а не как мертвое тождество, то в его бытии следует видеть элемент небытия, то есть установление инакости. Тогда Божественная Жизнь была бы воссоединением ина-кости с тождеством в вечном «процессе». Это соображение привело нас к различению между Богом как основанием, Богом как формой и Богом как актом, то есть к установлению той дотринитарной формулы, которая придает смысл тринитарному мышлению. Конечно, тринитарные символы выражают божественную тайну так же, как и все те символы, которые содержат какое-либо утверждение о Боге. Эта тайна, которая является тайной бытия, остается неприступной и непроницаемой; она тождественна божественности божественного. Ошибкой классических немецких философов (мышление которых является, в своей основе, философией жизни) было то, что, даже видя тринитарную структуру жизни, они, однако, не защитили божественную тайну от когнитивной *hubris;* но они были правы (как были правы и большинство классических теологов), используя диалектику жизни для описания вечного процесса божественного основания бытия. Учение о Троице — таково наше основное утверждение — не является ни иррациональным, ни парадоксальным, но, скорее, диалектическим. Ничто божественное не иррационально (если иррациональное означает нечто противоречащее разуму), ибо разум является конечным проявлением божественного Логоса. Иррационален лишь переход от сущности к существованию, акт самоотчуждения. Учение о Троице не является и парадоксальным. Имеется лишь один парадокс в отношении между Богом и человеком: это — проявление вечного или эссенциального единства Бога и человека в условиях их экзистенциального разделения (или, на языке Иоанна, Логос стал плотью, то есть вошел в историческое существование во времени и пространстве). Все иные парадоксальные положения в христианстве являются вариантами и применениями этого парадокса (например, учение об оправдании одной благодатью или соучастие Бога в страдании мира). Но тринитарные символы диалектичны; они отражают диалектику жизни, то есть движение разделения и воссоединения. Положение, согласно которому три есть одно и одно есть три было (и во многих местах все еще остается) худшим искажением тайны Троицы. Если она понимается как числовое тождество, то это или трюк, или просто нонсенс. Если она понимается как описание реального процесса, то это вовсе

не парадоксально и не иррационально, но является точным описанием всех жизненных процессов. И в тринитарном учении это приложимо к Божественной Жизни в символических терминах.

Но все это является лишь подготовкой того разработанного тринитарного учения христианской теологии, которое мотивировано третьей фундаментальной причиной тринитарного мышления, то есть проявлением божественного основания бытия в явлении Иисуса как Христа. С утвер-

251

ждением о том, что исторический Иисус есть Христос, тринитарная проблема стала частью проблемы христологической, ее первой и основной частью, на что указывает тот факт, что тринитарное решение в Никее предшествовало определенно христологическому решению Халкидона. Эта последовательность была логичной, однако в терминах мотивации последовательность обратив; христологическая проблема способствует возникновению проблемы тринитарной.

Именно поэтому в контексте теологической системы будет адекватным обсуждать тринитарный символизм после того, как уже обсуждены христологические утверждения христианства. Однако христология без пневматологии (учения о Духе) неполна, поскольку «Христос есть Дух» и актуализация Нового Бытия в истории - это дело Духа. Важным шагом в направлении экзистенциального понимания теологических учений явилось то, что учение о Троице Шлейермахер поместил в конец теологической системы. Конечно, основание его системы, то есть христианское сознание, вместе с производной от него божественной причинностью было слишком слабым для того, чтобы выдержать груз системы. Не христианское сознание, но ситуация откровения, по отношению к которой христианское сознание является лишь воспринимающей стороной, является источником религиозного знания и теологической рефлексии, включающей и тринитарные символы. Однако Шлейермахер прав в том, что он выводит эти символы из тех различных способов, которыми вера соотносится со своей божественной причиной. Ошибкой Барта было то, что свои «Пролегомены» он начал с того, что было, так сказать, «Постлегоменами», — то есть с учения о Троице. Можно было бы сказать, что в его системе это учение «падает с небес» — с небес неопосредованного библейского и церковного авторитета.

Как и всякий теологический символ, тринитарный символизм должен пониматься в качестве ответа на вопросы, имплицитно заключенные в бедственности человека. Это самый объемлющий из ответов и он по справедливости наделен тем достоинством, которое приписывается ему в литургической практике церкви. Та самая бедственность человека, из которой возникают экзистенциальные вопросы, должна быть охарактеризована тремя понятиями: конечности в отношении эссенциального бытия человека как сотворенного, отчуждения в отношении экзистенциального бытия человека во времени и в пространстве, амбивалентности в отношении соучастия человека в универсальной жизни. Вопросы, возникающие из человеческой конечности, получают свой ответ в учении о Боге и о используемых в нем символах. На вопросы, возникающие из отчуждения человека, дается ответ в учении о Христе и в приложимых к этому учению символах. На вопросы, возникающие из амбивалентностей жизни, дается ответ в учении о Духе и в его символах. Каждый из этих ответов выражает то, что является предметом предельной

заботы, и выражает это в символах, производных от отдельных опытов откровения. Их истинность заключена в их силе выражать предельность предельного во всех направлениях. История тринитарного учения - это непрекращающаяся борьба против тех формулировок, которые этой силе угрожают.

Мы уже ссылались на некоторые из тех мотивов, которые действенны в тринитарном мышлении. Все они основаны на опытах откровения.

252

Путь к монотеизму и соответствующее ему возникновение посредников обусловлены воздействием Духовного Присутствия; опыт Бога как «Бога живого», а не как мертвого тождества — это дело Духовного Присутствия так же, как и опыт созидательного основания бытия в каждом сущем, опыт Иисуса как Христа и экстатического возвышения человеческого духа в направлении единства неамбивалентной жизни. С другой стороны, тринитарное учение — это дело того теологического мышления, которое использует философские понятия и следует общим правилам теологической рациональности. Не существует такой вещи, как тринитарная «спекуляция» (где «спекуляция» означает концептуальные фантазии). Субстанция всякого тринитарного мышления дана в опытах откровения, а форма обладает той же рациональностью, которой должна обладать всякая теология как дело Логоса.

Б. Тринитарный дошат

В рамках этой системы невозможно проследить все перипетии тринитарной борьбы. Можно сделать лишь некоторые замечания в свете наших методологических процедур. Первое замечание касается той интерпретации тринитарного догмата, которая была дана школой Ричля, и, самое главное, Гарнаком и Луфсом, проследившими историю этого догмата. Мне представляется, что критика этой теологии, предпринимавшаяся различными современными антилиберальными теологическими школами, никоим образом не поколебала ее основных положений. Гарнак и Луфс показали как величие того фундаментального решения, которое церковь приняла в Никее, так и тот тупик, в котором христианская теология оказалась по причине концептуальной формы, использованной для этого решения. То освобождающее влияние, которое оказали эти взгляды, все еще чувствуется даже в антилиберальных группах современной теологии и никогда не будет утрачено в протестантизме. Ограниченность труда, подобного труду Гарнака, заключена, с исторической точки зрения, в его неверной интерпретации классического греческого и даже большей части эллинистического мышления как «интеллектуалистического». Это привело его к отказу от всей раннехристианской теологии как представляющей вторжение эллинистического отношения в проповедь Евангелия и в жизнь церкви. Однако греческое мышление экзистенциально озабочено тем вечным, в котором оно ищет вечную истину и вечную жизнь. Эллинизм мог воспринять христианскую Весть лишь в этих категориях точно так же, как и сознание иудеев диаспоры могло воспринять ее лишь в категориях, подобных тем, которые использовались Павлом, и точно так же, как первые ученики могли воспринять ее лишь в категориях современных им эсхатологических движений. В свете этих фактов было бы столь же ложным как отвергать теологию из-за того, что она использует подобные категории, так и обязывать всю теологию будущего пользоваться этими категориями.

Критика Гарнаком тринитарного догмата ранней церкви показывает полное осознание последнего пункта. Однако ей не хватает позитивной

253

оценки того, чего соборные решения достигли несмотря на то, что сами их формулировки сомнительны. Это, конечно, связано с попыткой рич-лианской школы заменить онтологические категории греческого мышления моральными категориями мышления современного и, а частности, кантианского. Однако, как показало последующее развитие самой неокантианской школы, онтологические категории используются всегда — если не эксплицитно, то имплицитно! Следовательно, к тринитарному догмату ранней церкви нельзя подходить ни е позитивными, ни с негативными предрассудками; к чему надо подходить с вопросом о том, что благодаря ему было достигнуто, а что — нет.

Если Богом именуется то, что заботит нас предельно, то в таком случае устанавливается принцип исключающего монотеизма: нет иных богов, кроме Бога! Однако тринитарный символизм включает множественность божественных лиц. В связи с этим приходится делать выбор: либо приписать некоторым из этих божественных лиц меньшую божественность, либо отказаться от исключающего монотеизма, а с ним - и от предельности предельной заботы. Предельность предельной заботы заменяется полупредельными заботами, а монотеизм - квазибожественными силами как их выражением. Именно такой была ситуация, когда божественность Христа стала проблемой теологической интерпретации вместо того, чтобы оставаться актом литургического почитания. Проблема эта была неизбежна не только потому, что Весть о Христе была воспринята греческим сознанием, но еще и потому, что человек не может подавить свою когнитивную функцию, когда он имеет дело с содержанием своего религиозного почитания. Великая попытка ранней греческой теологии разрешить проблему с помощью учения о Логосе была основой всех ее позднейших достижений и трудностей. Можно понять, почему вызванные этим учением трудности вынудили некоторые теологические школы отказаться от него совсем. Но даже если и было бы возможным создать такую христологию, в которой предикат Логоса не прилагался бы ко Христу, все-таки невозможно создать учение о Боге живом и о творении без различения между «основанием» и «формой» в Боге, без принципа бездны и принципа самопроявления в Боге. А если так, то можно сказать, что даже и помимо христологической проблемы то или иное учение о Логосе все равно требуется во всяком христианском учении о Боге. На основе этого было и остается необходимым включить дохристологи-ческие и христологические утверждения о божественной жизни в полностью разработанное тринитарное учение. Внутренняя необходимость в этом синтезе столь велика, что его не могла уничтожить даже та чрезвычайно резкая и вполне оправданная критика учения о Логосе, которая была предпринята классическими теологами. Тот, кто жертвует принципом Логоса, жертвует и идеей Бога живого, а тот, кто отрицает приложимость этого принципа ко Иисусу как ко Христу, отвергает его как Христа.

Вопросом, вставшим перед церковью как в Никее, так и в предшествующей и последующей борьбе, было не установление принципа Логоса (это было сделано задолго до христианской эры — и не только в греческой философии) и не приложение этого принципа ко Иисусу как ко Христу (это было со всей определенностью сделано в четвертом Евангелии).

254

Это был скорее вопрос об отношении между Богом и его Логосом (называемом еще и Сыном). Этот вопрос имел для существования ранней церкви такое значение потому, что от ответа на него зависит оценка Иисуса как Христа и его явленной в откровении и спасающей силы. Если Логос определяется как высшее из всех творений (как это утверждали теологи левого крыла оригеновской школы), то тогда Христос, в ком Логос проявляется как историческая личность, сам, вместе со всеми творениями, нуждается в откровении и спасении. В нем люди обладали бы чем-то меньшим, чем «Богом с нами». Ни грех, ни вина, ни смерть не были бы преодолены. Такова та экзистенциальная забота, которая стоит за борьбой возглавляемого Афанасием правового крыла оригеновской школы. В тринитарных решениях Никеи его позиция преобладала как в плане теологии, так и в плане благочестия и политики. Полубога Иисуса арианс-кого учения удалось избежать. Однако тринитарная проблема была в большей степени обозначена, нежели разрешена. В терминологии Никеи, божественная «природа» *(ousia)* тождественна в Боге и в его Логосе, в Отце и в Сыне. Однако ипостась *(hypostasis)* - это нечто другое. *Ousia,* в этом контексте, означает то, что делает вещь тем, чем она является: это ее особенный *physis. Hypostasis, в* этом контексте, — это сила подниматься над собой, это та независимость бытия, которая делает взаимную любовь возможной. Решение Никеи признавало, что Логос-Сын, равно как и Бог-Отец, является выражением предельной заботы. Но каким образом предельная забота может быть выражена в двух божественных лицах, которые, хотя они и тождественны в субстанции, различны в терминах взаимных отношений? В посленикейских спорах божественность Духа обсуждалась, отрицалась и, наконец, была утверждена на Втором Вселенском Соборе. Мотив этого и на сей раз был христологическим. Божественный Дух, создавший и детерминировавший Иисуса как Христа, — это не дух человека Иисуса; божественный Дух, созидающий и направляющий церковь, — это не дух социальной группы. А Дух, который овладевает индивидуальной личностью и преображает ее - это не выражение его духовной жизни. Божественный Дух — это сам Бог как Дух во Христе и, через него, — в церкви и в христианине. Последовательность этого преобразования бинитарной напряженности ранней церкви в целостно развитую троичность очевидна, однако она не помогла решить основную проблему: «Каким образом предельная забота может быть выражена в более чем одной божественной *hypostasis?».*

В терминах религиозного благочестия можно спросить: «Обращена ли молитва одному из тех трех лиц *(personae),* в котором существует божественная субстанция, к кому-то отличному от другого из тех трех, к кому обращена другая молитва?» Если нет различий, то почему бы не адресовать свою молитву просто Богу? Если же различие здесь есть (различие, например, в функции), то как избежать тритеизма? Понятия *ousia* и *hypostasis* или *substantia* и *persona* не дают ответа на эту фундаментальную проблему благочестия. Они только запутывают ее и открывают путь неограниченному числу объектов молитвы, которые возникают в связи с почитанием Марии и святых, ~ вопреки теологическим различиям между истинной молитвой, обращенной к Богу (поклонение), и взыванию к святым.

255

Трудность возникает сразу же, как только встает вопрос о том, что значит исторический Иисус (человек, в котором Логос стал «плотью») для интерпретации Логоса как второй *hypostasis* Троицы. Мы говорили об этом в связи с символами до-существования и после-существования Христа. С точки зрения тринитарного учения,

любая несимволическая интерпретация этих символов ввела бы в Логос конечную индивидуальность с отдельной жизненной историей, обусловленной категориями конечности. Конечно, Логос, божественное самопроявление, вечно соотносится со своим самопроявлением во Христе как в центре исторического существования человека так же, как вечно соотносится Логос со всеми потенциальностя-ми бытия; однако нельзя приписывать вечному Логосу в себе образ Иисуса из Назарета, образ «исторического человека» или любого частного проявления созидательного основания бытия. Хотя, конечно, образ Бога, явленного *для* исторического человека, — это образ Иисуса как Христа. Тринитарное проявление божественного основания христоцентрично для человека, но оно не иисусоцентрично в себе самом. Бог, видимый и почитаемый в тринитарном символизме, не утратил своей свободы являть себя

иным мирам иными способами.

Тринитарное учение было принято как на Западе, так и на Востоке, однако его дух был восточным, а не западным. Это стало очевидным в попытке Августина интерпретировать различие ипостасей с помощью психологических аналогий, в признании им того, что положения о взаимных отношениях *personae* пусты, и в его акценте на единстве актов Троицы *ad extra*[*3'.] Все это уменьшило опасность тритеизма, которая никогда не может быть полностью устранена из традиционного догмата и которая всегда была связана со своего рода подчиненностью Сына Отцу и Духа - Сыну. За элементом подчиненности в греко-православном понимании Троицы скрывается одна из наиболее фундаментальных и наиболее устойчивых характерных черт классической греческой встречи с реальностью - интерпретация реальности в степенях, ведущих от низшей к высшей (и обратно)[44]». Это глубоко экзистенциальное понимание реальности идет от «Пира» Платона к Оригену и через него - к Восточной церкви и к христианскому мистицизму. В монархианистических тенденциях Римской церкви и в волюнтаристическом акценте Августина оно приходит в конфликт со странно персоналистическим мирови-дением. После VI в, догмат уже не мог быть изменен дальше. Даже и реформаторы не пытались сделать это, несмотря на резкую критику Лютером отдельных используемых в нем понятий. Он стал политически гарантированным символом всех форм христианства и основной литургической формулой всех церквей. Но нам следует задаться вопросом о том, может ли это положение вещей оставаться неизменным после того, как этот догмат стал предметом исторического анализа и подвергался систематической критике в протестантской теологии начиная с XVIII в. Может ли оно оставаться неизменным несмотря на то, что догмат этот был заново утвержден на так называемой основе Всемирного Совета Церквей, которой в любом случае далеко от реальных достижений Ни-кеи и Халкидона?

256

В. Заново открывая тринитарную проблему

Ситуация с догматом Троицы, как на это указывалось в предыдущем параграфе, имеет несколько опасных последствий. Первым из них является радикальное изменение функции учения. Если первоначально его функцией было выражать в трех центральных символах самопроявление Бога человеку, открывая при этом глубину божественной бездны и давая ответы на вопрос о смысле существования, то позднее

оно стало непроницаемой тайной и было возложено на алтарь для поклонения. И тайна перестала быть вечной тайной основания бытия; вместо этого она стала загадочной, неразрешимой теологической проблемой и, во многих случаях, как было показано выше, прославлением абсурда в числах. В этой форме оно стало мощным оружием церковного авторитаризма и подавления ищущего разума.

Вполне понятно, что автономный бунт против этой ситуации в период Ренессанса и Реформации привел к радикальному отрицанию учения о Троице в социнианстве и унитаризме. Незначительность непосредственного эффекта этого бунта объяснялась тем, что были недооценены религиозные мотивы тринитарного символизма в том виде, в каком он был проанализирован выше, однако его косвенное влияние на большую часть протестантских церквей начиная с XVIII в. было велико. Можно сослаться на то общее правило, согласно которому орган, утративший свою функцию, становится негодным и является помехой для жизни. Протестантизм вообще не предпринимал нападок на догмат, но в то же время им и не пользовался. Даже в деноминациях с «высокой» христо-логией и с подчеркиваемым исповеданием божественности Христа (например, в протестантской епископальной церкви) нового понимания Троицы не возникало. Однако в большинстве протестантских церквей было создано нечто такое, что можно было бы назвать «христоцентри-ческим унитарианизмом». В нем устранен акцент на Боге как Боге, на тайне божественного основания и божественной созидательности. В нем созданы препятствия пониманию Духовного Присутствия и экстатического характера веры, любви и молитвы. В нем протестантское христианство сведено к инструменту нравственного воспитания, именно поэтому принимаемому обществом. Источником такого воспитания являются «поучения Иисуса». Несмотря на все это, тринитарные символы веры и литургические молитвы все еще остаются в ходу, гимны с их тринитарными импликациями все еще поются, а унитарии исключены из Всемирного Совета Церквей.

Будет ли когда-нибудь опять возможным без теологического замешательства или простого согласия с традицией произнести великие слова «Во имя Отца и Сына и Святого Духа?» (Термин «Holy Ghost», использующийся для обозначения Святого Духа вместо термина «Holy Spirit», должен быть выведен из всякого употребления — как литургического, так и иного). И будет ли возможно опять молиться о благословении через «любовь Бога Отца, благодать Иисуса Христа и причастие Святого Духа»[45]» так, чтобы это не вызывало у слышащих эту молитву суеверных образов? Я верю, что это возможно, однако это требует радикального пересмотра

9 Зак. 3525

257

тринитарного учения и нового понимания Божественной Жизни и Духовного Присутствия.

Помимо тех попыток, которые делались в этом направлении во всех частях настоящей системы, остаются некоторые вопросы, на которые необходимо ответить. Первый из них касается числа «три», подразумеваемого словом «троица». Чем оправдано сохранение этого числа? Почему древняя бинитарная тенденция мышления о Боге и Христе была вытеснена тринитарным символизмом? А после того как это произошло, почему принцип троичности не был расширен до

четверичности и далее? Эти вопросы имеют как историческое, так и систематическое основание. Первоначально различие между Логосом и Духом было неопределенным (или же его не существовало вовсе). Христологическая проблема разрабатывалась независимо от понятия Духа. Понятие Духа было сохранено для обозначения той божественной силы, которая вовлекает индивиды и группы в экстатические опыты. В теологическом мышлении существовала еще и тенденция к четверичности. Одной из причин возникновения этой тенденции является возможность отличить общую божественную природу трех Лиц *(personae)* от самих по себе трех Лиц *(personae),* что достигается либо через установление божественности над ними, либо благодаря тому, что Отца считают одновременно и одним из трех Лиц *{personae),* и общим источником божественности. Другим мотивом расширения принципа троичности было возвышение Святой Девы до такого положения, в котором она все более и более приближалась к божественному достоинству. В благочестивом сознании большинства римских католиков она далеко превзошла Святой Дух, а в современном католицизме — и все три Лица *(personae)* Троицы. Если бы уже обсуждавшееся среди католиков учение о том, что ее следует считать со-спасительницей наряду с Христом, стало догматом, то Дева стала бы предметом предельной заботы и, следовательно, еще одним Лицо1Л *(persona)* в божественной жизни. Никакие схоластические различия не смогли бы тогда помешать Троице стать четверицей.

Эти факты показывают, что решающим в тринитарном мышлении является не число «три», но единство во множественности божественных самопроявлений. Если мы спросим, почему, несмотря на эту открытость различным числам, возобладало именно число «три», то наиболее вероятным, судя по всему, будет такой ответ, что именно «три» соответствует внутренней диалектике опыта жизни и потому символизирует Божественную Жизнь более адекватно. Жизнь описывалась как процесс выхода из себя и возвращения в себя. Число «три» имплицитно присутствует в этом описании, что было известно философам-диалектикам. Ссылки на магическую силу числа «три» неудовлетворительны потому, что другие числа (например, «четыре») превосходят «три» своей магической значимостью. Во всяком случае, наше прежнее утверждение о том, что тринитарный символизм диалектичен, подтверждается тем, что число «три» сохраняется как в формулах благочестия, так и в теологической мысли.

Символическая сила образа Святой Девы (начиная с V в. и вплоть до нашего времени) такова, что в связи с этим встает вопрос для протестантизма, радикально устранившего этот символ в борьбе Реформации

258

против всех человеческих посредников между Богом и человеком. После того как было произведено это очищение, женский элемент в символическом выражении предельной заботы был во многом устранен. В Реформации возобладал дух иудаизма с его исключительно мужским символизмом. Можно не сомневаться, что именно это явилось одной из причин огромных успехов Контрреформации, одержанных ею над первоначально победной Реформацией. Это способствовало возникновению в самом протестантизме зачастую довольно женственных образов Иисуса в пиетизме; это стало причиной того, что многие протестанты стали обращаться в римский католицизм или греческое православие;

именно поэтому восточный мистицизм стал для многих протестантских гуманистов таким притягательным.

Слишком маловероятно, чтобы протестантизм когда-либо восстановил символ Святой Девы. Как показывает вся история религии, такого рода конкретный символ не может быть восстановлен в его подлинной силе. Религиозный символ может стать символом поэтическим, однако поэтические символы не являются объектами почитания. Вопрос может заключаться лишь в том, существуют ли в подлинном протестантском символизме такие элементы, которые трансцендируют альтернативу мужского-женского и которые способны получить развитие вопреки одностороннему, детерминированному мужским началом символизму.

Мне бы хотелось указать на следующие возможности. Первая относится к понятию «основание бытия», которое, как об этом говорилось выше, является отчасти концептуальным, а отчасти символическим. В той мере, в какой оно символично, оно указывает на материнское качество рождения на свет, вынашивания и обнимания собою, и, в то же время, на отзывание назад, на сопротивление независимости сотворенного, на поглощение его. То неловкое чувство, которое у многих протестантов вызывает первое (но не последнее!) положение о Боге, согласно которому он есть само-бытие или основание бытия, отчасти коренится в том факте, что их религиозное сознание и, более того, их нравственное сознание сформированы требованием отцовского образа Бога, понимаемого как личность среди других. Попытка показать, что о Боге ничего нельзя сказать теологически прежде, чем будет выдвинут постулат о том, что он есть сила бытия во всяком бытии, в то же время является способом ослабить преобладание мужского элемента в символизации божественного.

В отношении Логоса (в том виде, в каком он был явлен во Иисусе как во Христе) можно сказать, что это — символ, обозначающий принесение себя в жертву, причем жертвуется той конечной отдельностью, которая трансцендирует альтернативу мужского-женского. Принесению себя в жертву не присущ характер мужского как мужского или женского как женского; оно, в самом по себе акте самопожертвования, является отрицанием того или другого в его исключительности. Самопожертвование преодолевает противоположность полов, что символически проявляется в том образе страдающего Христа, в котором христиане обоих полов соучаствовали с равной психологической и духовной интенсивностью.

Если в заключение мы обратимся к божественному Духу, то нам вспомнится образ Духа, носящегося над хаосом, однако мы не можем

259

использовать его непосредственно, так как имплицитно присущий этому образу женский элемент был утрачен в иудаизме, хотя он никогда и не становился откровенно мужским символом — даже и в истории о девственном рождении Иисуса, где Дух замещает мужское начало, но сам по себе мужским не становится. Именно экстатический характер Духовного Присутствия трансцендирует альтернативу мужского и женского» символизма в опыте Духа. Экстаз трансцендирует как рациональный, так и эмоциональный элементы, которые обычно приписываются мужскому и женскому типам соответственно. И на этот раз протестантский моралистический персонализм выражает недоверие экстатическому элементу

Духовного Присутствия и подталкивает многих протестующих против этого людей к мистицизму.

Учение о Троице - это не закрытое учение. Его нельзя ни отбросить, ни принять в его традиционной форме. Его необходимо сохранять открытым для того, чтобы осуществлялась его изначальная функция — выражать во всеобъемлющих символах самопроявление Божественной Жизни человеку.

Часть V История и Царство Божие

Введение

Систематическое место пятой части теологической системы и историческое измерение жизни

Когда в четвертой части системы мы анализировали измерения жизни, историческое измерение было взято в скобки. Оно требует специальной разработки, поскольку является наиболее объемлющим измерением, предполагающим остальные и добавляющим к ним новый элемент. Этот элемент достигает полного развития лишь после того, как измерение духа было актуализировано процессами жизни. Но сами по себе процессы жизни развиваются в горизонтальном направлении, актуализируя историческое измерение предварительным образом. Эта актуализация началась, но не осуществилась. Конечно, можно было бы назвать рождение, рост, старение и гибель отдельного дерева его историей, а еще легче назвать историей развитие Вселенной или видов на земле. Термин «естественная история» непосредственно прилагает измерение истории к каждому процессу в природе. Однако термин «история» обычно и преимущественно используется для истории человеческой. Это указывает на осознание того, что, хотя историческое измерение и присутствует во всех сферах жизни, однако самим собой оно становится лишь в истории человеческой. Аналоги истории в собственном смысле слова можно обнаружить во всех сферах жизни. Не существует истории в собственном смысле слова там, где нет духа. А если так, то необходимо отличать то «историческое измерение», которое принадлежит всем жизненным процессам, от той истории в собственном смысле слова, которая совершается только лишь в человечестве.

Пятая часть теологической системы представляет собой расширение четвертой части, отделенной от нее по традиционным и практическим причинам. Любое учение о жизни должно включать в себя учение об историческом измерении жизни вообще и о человеческой истории как наиболее объемлющем жизненном процессе в частности. Любое описание амбивалентностей жизни должно включать в себя описание амбивалентности жизни в историческом измерении. И наконец, ответ «неамбивалентной жизни» на вопросы, подразумеваемые амбивалентностями жизни, ведет к символам «Духовное Присутствие», «Царство Божие» и

«Вечная Жизнь». Тем не менее, желательно осуществить раздельное рассмотрение исторического измерения в комплексе теологической мысли. Подобно тому, как в первой части системы корреляция между разумом и откровением была изъята из контекста второй, третьей и четвертой частей и рассматривалась первой, так и в пятой части корреляция между историей и Царством Божиим изымается из контекста трех центральных частей и рассматривается последней. В обоих случаях теологическая традиция несет частичную ответственность за эту процедуру: вопросы отношения откровения к разуму и Царства Божия к истории всегда рассматривались относительно

независимо и пространно. Но существует еще и более теоретическая причина раздельного рассмотрения амбивалетнос-тей истории и тех символов, которые отвечают на имплицитно заключенные в них вопросы. Именно всеобъемлющий характер исторического измерения и такой же всеобъемлющий характер символа «Царство Бо-жие» придают обсуждению истории особое значение. Историческое качество жизни потенциально присутствует во всех измерениях. Оно актуализировано в них предварительным образом, то есть оно не только потенциально, но отчасти присутствует в них и актуально, тогда как полностью оно актуализировано в человеческой истории. Поэтому адекватно сначала обсуждать историю в ее полном и собственном смысле, то есть человеческую историю, а затем постараться понять историческое измерение во всех сферах жизни и, наконец, соотнести человеческую историю с «историей Вселенной».

Теологическое обсуждение истории должно, ввиду его особенного вопроса, иметь дело со структурой исторических процессов, логикой исторического знания, амбивалетностями исторического существования, смыслом исторического движения. Оно должно также и соотносить все это с символом Царство Божие как в его внутриисторическом, так и в его надисторическом смысле. В первом смысле оно восходит к символу «Духовное Присутствие», во втором смысле оно ведет к символу «Вечная Жизнь».

С символом «Вечная Жизнь» возникают такие проблемы, которые обычно обсуждались как «эсхатологические», то есть относящиеся к учению о «последних временах». В таком качестве их положение в конце теологической системы кажется естественным. Но это не так. Эсхатология рассматривает отношение временного к вечному, но это же рассматривают и все части теологической системы. Следовательно, было бы вполне возможным начать систематическую теологию с эсхатологического вопроса - с вопроса о внутренней цели, о *felos'e* всего, что есть. Помимо причин целесообразности существует только одна систематическая причина в пользу того традиционного порядка, которому я здесь следую, и причина эта заключается в том, что учение о творении использует временное наклонение «прошлого» для того, чтобы символизировать отношение временного к вечному, тогда как эсхатология использует временное наклонение «будущего» для того же самого - и время, в нашем опыте, течет от того, что является прошлым, к тому, что является будущим.

Между вопросами «откуда» и «куда» расположена целая система теологических вопросов и ответов. Но это не просто прямая линия от одного к другому. Это отношение — более глубинное: «куда» неотделимо от

г откуда»· смысл творения раскрывается в его конце. **И,** наоборот, при-'од^^етерминирована природой «откуда»; то есть лишь оценка творения как благого делает возможной эсхатологию осуществления и S идея осуществления делает творение осмысленным. Конец системы приводит обратно к ее началу.

I. История и поиск Царства Божия
А. Жизнь и история
1. Человек и история
а) История и историческое сознание. — Семантическое исследование может помочь нам раскрыть особенное качество истории. Хорошо известен тот факт, что греческое слово *historia* означает в первую очередь исследование, информацию, сообщение и лишь во

вторую — те события, которые предстоит соответствующим образом исследовать и сообщить. Он показывает, что для тех, кто использовал слово «история» первоначально, субъективная сторона предшествовала объективной. Историческое сознание, согласно этому воззрению, «предшествует» историческим событиям. Конечно, историческое сознание не предшествует во временной последовательности тем событиям, которые оно осознает. Однако оно преобразует просто события в события исторические, и в этом смысле оно «предшествует» им. Строго говоря, можно сказать, что одна и та же ситуация порождает как исторические происшествия, так и их осознание как исторических событий.

> Историческое сознание выражает себя в традиции, то есть в совокупности тех воспоминаний, которые передаются от одного поколения к другому. Традиция — это не случайный набор вспоминаемых событий, но собирание памятью тех событий, которые обрели значение как для носителей традиции, так и тех, кто ее воспринимает. То значение, которое происшествие имеет для осознающей традицию группы, детерминирует то, будет ли оно рассматриваться как историческое событие или нет.
>
> Естественно, что влияние исторического сознания на историческое осмысление формирует традицию в соответствии с активными потребностями той исторической группы, в которой эта традиция жива. Следовательно, идеал чистого, беспристрастного исторического исследования возникает на относительно поздней стадии развития записывания истории. Ему предшествуют сочетания мифа и истории, легенд и саг, эпическая поэзия. Во всех этих случаях происшествия возвышаются до уровня исторической значимости, однако то, каким образом это осуществляет

ся, преобразует события в символы жизни исторической группы. Традиция объединяет исторические сведения с символическими интерпретациями. Она не сообщает «голых фактов», что само по себе является сомнительным понятием, но преподносит разуму значимые события посредством символического преобразования фактов. Это не означает, что фактическая сторона является просто измышлением. Даже и та эпическая форма, в которой выражена традиция, имеет исторические корни, какими бы они ни были скрытыми, а сага и легенда выявляют свое историческое происхождение довольно очевидно. Однако во всех этих формах традиции буквально невозможно отделить историческое происшествие от его символической интерпретации. Во всякой живой традиции историческое видится в свете символического, и историческое исследование может разъединить этот сплав лишь с большей или меньшей вероятностью. Ибо то, каким образом переживаются исторические события, детерминировано их оценкой в терминах значимости. А это подразумевает, что в их изначальном восприятии сообщения отчасти зависят от их символического элемента. Классическим примером этой ситуации являются библейские сообщения, обсуждавшиеся в третьей части системы.

Но следует спросить, не зависит ли научный подход к историческим

фактам еще и от скрытых символов интерпретации. Кажется, будто этого отрицать нельзя. В каждом историческом положении намеренно беспристрастного характера имеется несколько таких пунктов, которые показывают влияние символического видения. Наибольшее значение имеет выбор тех происшествий, которые должны быть зафиксированы в качестве фактов. Поскольку в каждый момент времени в каждой

точке пространства совершается неисчерпаемое множество случаев, то выбор объекта исторического исследования зависит от оценки его значимости для устроения жизни исторической группы. В этом отношении история зависит от исторического сознания. Однако данный пункт не единственный, где это имеет место. Каждая часть историографии оценивает весомость совокупных влияний на личность или группу и на их действия. В этом — одна из причин бесконечных различий в историческом представлении одного и того же фактического материала. Другая причина менее ' очевидна, но она оказывает более решающее воздействие: это — контекст активной жизни той группы, в которой работает историк, поскольку он соучаствует в жизни своей группы, разделяя ее воспоминания и традиции. Из этого фактора возникают такие вопросы, ответ на которые дает представление фактов. Никто не пишет историю «в месте выше всякого места». Такое притязание было бы не менее утопичным, чем утверждение о скором наступлении идеальных социальных условий. Всякая историография зависит как от актуальных происшествий, так и от их восприятия конкретным историческим сознанием. Нет истории без фактических происшествий, но нет истории и без восприятия и интерпретации фактических происшествий историческим сознанием.

Эти соображения не вступают в противоречие с требованиями методов исторического исследования; научные критерии, используемые историками, так же определенны, обязательны и объективны, как и те критерии, которые применяются в любой другой сфере исследования. Но

именно в акте их применения и посредством этого акта влияние исторического сознания становится действенным — хотя в случае честной исторической работы и непреднамеренным.

Следует упомянуть и о другой импликации субъективно-объективного характера истории. Посредством интерпретирующего элемента всякой истории ответ на вопрос о смысле истории оказывает косвенное, опосредованное влияние на историческое представление. Невозможно избежать принадлежности к той традиции, в которой ответ на вопрос о смысле жизни во всех ее измерениях, включая и историческое, дается в символах, оказывающих влияние на каждую встречу с реальностью. В следующих главах мы намереваемся обсудить те символы, в которых христианство выражало свой ответ на вопрос о смысле исторического существования. Не может быть сомнения в том, что даже наиболее объективный ученый, если он экзистенциально детерминирован христианской традицией, интерпретирует исторические события в свете именно этой традиции, сколь бы неосознанным и косвенным ни было ее влияние.

б) Историческое измерение в свете человеческой истории. — Человеческая история, как это показало семантическое исследование импликаций термина *historia,* всегда представляет собой единство объективного и субъективного элементов. «Событие» — это синдром (то есть совместное осуществление) фактов и интерпретации. Если же теперь от семантического обсуждения мы перейдем к содержательному, то обнаружим ту же двойную структуру во всех тех происшествиях, которые заслуживают именоваться «историческими событиями».

Горизонтальному направлению в измерении духа присущ характер интенции и цели. В историческом событии человеческие цели являются решающими, хотя и не исключительными факторами. Другими факторами являются существующие

институты и естественные условия, но лишь присутствие тех действий, в которых имеются цели, делает событие историческим. Отдельные цели могут быть не актуализированы или могут привести к чему-либо непреднамеренному (в соответствии с принципом «гетерономии целей»), однако решающим является то, что в исторических событиях они являются детерминирующим фактором. Процессы, в которых не предполагается осуществить никаких целей, историческими не являются.

Человек свободен в той мере, в какой он ставит и преследует цели. Он трансцендирует данную ситуацию, оставляя реальное ради возможного. Он не привязан к той ситуации, в которой он находится, и именно это самотрансцендирование является первым и фундаментальным качеством свободы. Тем самым никакая историческая ситуация в полной мере не детерминирует никакую другую историческую ситуацию. Переход от одной ситуации к другой отчасти детерминирован центрированной реакцией человека, его свободой. В соответствии с полярностью свободы и судьбы подобное самотрансцендирование неабсолютно; оно исходит из совокупности элементов прошлого и настоящего, однако в этих пределах оно может создавать нечто качественно новое.

А если так, то третьей характеристикой человеческой истории является создание нового. Вопреки всей абстрактной схожести прошлых и будущих событий каждое конкретное событие уникально и в своей сово

купности ни с чем не сравнимо. И все-таки это утверждение требует уточнения. Новое создается не только в человеческой истории. Динамика природы творит новое посредством создания индивидуальности как в малейших, так и в наибольших творениях природы, а также посредством создания новых видов в эволюционном процессе и новых констелляций материи в расширениях и сокращениях Вселенной. Но существует количественное различие между этими формами нового и новым в самой истории. Последнее сущностно соотносится со смыслами или ценностями. Оба термина могут быть адекватны, если они определены правильно. Большинство философий истории последнего столетия определяли историю как такую сферу, в которой актуализируются ценности. Трудностью этой терминологии является необходимость введения такого критерия, который отличает произвольные ценности от ценностей объективных. Произвольные ценности, в отличие от объективных, не подчинены таким нормам, как истина, выразительность, справедливость, гуманность, святость. Носителями объективных ценностей являются личности и сообщества. Если мы назовем такие ценности «абсолютными» (где под «абсолютным» мы подразумеваем то, что их действительность не зависит от оценивающего субъекта), то созидание нового в человеческой истории можно описать так же, как и созидание новых актуализаций ценности *в* центрированных личностях. Однако если термин «ценность» вызывает у кого-либо сомнение, то альтернативой ему является «смысл». Жизнь в смыслах, согласно приведенным выше соображениям, — это жизнь, детерминированная функциями духа и контролирующими их нормами и принципами. Слово «смысл» не является, конечно, неамбивалентным. Однако чисто логическое использование термина («слово имеет свой смысл») трансцендируется в том случае, если говорят о «жизни в смыслах». Если термин «смысл» используется в этом значении, то создание нового в истории можно было бы описать как создание новых и уникальных воплощений смысла. Мое предпочтение в пользу этой последней терминологии

отчасти основано на отрицании антионтологической теории ценностей, а отчасти - на значимости для философии религии таких терминов, как «смысл жизни». Такое выражение, как «ценность жизни», не имеет ни глубины, ни широты «смысла жизни».

Четвертой характеристикой собственно истории является значимая уникальность исторического события. Уникальное, новое качество всякого процесса жизни присуще и историческим процессам. Однако уникальное событие обладает значимостью лишь в истории. Означать нечто — значит указывать помимо своего «я» на то, что означается, то есть представлять нечто. Историческая личность исторична потому, что она представляет те более крупные события, которые сами представляют человеческую ситуацию, которая, в свою очередь, представляет смысл бытия как таковой. Личности, сообщества, события и ситуации более значительны тогда, когда в них воплощено нечто большее, чем преходящий случай в универсальном процессе становления. Эти случаи, неисчислимое множество которых возникает и исчезает в каждый момент времени, не являются историческими в собственном смысле, однако их сочетание может обрести историческое значение тогда, когда оно представляет человеческую потенциальность уникальным, несравнимым образом. Исто-

рия описывает последовательность таких потенциальностей, однако с решающим уточнением: она описывает их такими, какими они являются в условиях существования и в амбивалентностях жизни. Без раскрытия человеческих потенциальностей (обобщенно говоря, потенциальностей жизни) исторические свидетельства не были бы сообщениями о значимых событиях. Без уникального воплощения этих потенциальностей они не появились бы в истории; они остались бы чистыми сущностями. Однако они не только значимы, поскольку существуют над историей, но и уникальны, поскольку существуют в истории. Имеется, тем не менее, и другая причина значимости уникальных исторических событий — значимость исторического процесса в целом. Есть ли такая вещь, как «всемирная история» или нет, но исторические процессы в историческом человечестве имеют внутреннюю цель. Они движутся в определенном направлении, они устремлены к осуществлению, достигают ли они его или; нет. Историческое событие значимо в той мере, в какой оно представляет некий момент в историческом движении к цели. Таким образом, исторические события значимы по трем причинам: они представляют сущностные человеческие потенциальности, они показывают эти потенциальности актуализированными уникальным образом и они представляют моменты в том развитии по направлению к цели истории, в котором символизируется и сама эта цель.

Четыре характеристики человеческой истории (быть связанным с целью, испытывать влияние свободы, творить новое в терминах смысла, быть значимым в универсальном, отдельном и телеологическом смысле) ведут к различению человеческой истории и исторического измерения вообще. Эти различия имплицитно содержатся в четырех характеристиках человеческой истории и могут быть показаны также и с другой стороны, то есть со стороны измерения исторического в иных сферах жизни помимо человеческой истории. Если в качестве примеров мы возьмем жизнь высших животных, эволюцию видов и развитие астрономической Вселенной, то прежде всего мы увидим, что ни в одном из этих примеров цель и свобода не действенны. Цели (например, у высших животных) не трансцендируют удовлетворения их непосредственных нужд; животные не

трансцендируют своей естественной привязанности к среде. Нет и какой-либо особой интенции, которая действовала бы в эволюции видов или в движениях универсума. Вопрос усложняется тогда, когда мы спрашиваем, существуют ли в этих сферах жизни абсолютный смысл и значимая уникальность (например, имеет ли появление новых видов в животной сфере смысл, сравнимый с возникновением новой империи или с новым художественным стилем в человеческой истории). Очевидно, что новый вид уникален, однако вопрос заключается в том, является ли он значимо уникальным в смысле воплощения абсолютного смысла. И на этот раз мы должны ответить отрицательно: не существует абсолютного смысла и значимой уникальности там, где измерение духа не является актуальным. Уникальность вида или отдельного экземпляра внутри вида реальна, но не предельно значима, тогда как и тот акт, которым личность утверждает себя в качестве личности, и творение культуры с его неисчерпаемым смыслом, и тот религиозный опыт, в котором предельный смысл прорывается сквозь предваряющие

его смыслы, - все это бесконечно значимо. Эти утверждения основаны на том факте, что жизнь в измерении духа способна обладать опытом предельного и создавать воплощения и символы предельного. Если бы существовал абсолютный смысл в дереве, в новом виде животных или в новом созвездии, то этот смысл был бы понятен людям, ибо смысл опытно переживается человеком. Этот фактор в человеческом существовании привел к учению о бесконечной ценности каждой человеческой души. Хотя подобное учение и не является непосредственно библейским, однако оно подразумевается теми обетованиями и угрозами, которые возвещены всеми библейскими авторами: «небеса» и «ад» суть символы предельного смысла и безусловной значимости. Но такого рода угрозы или обетования не делаются в отношении чего бы то ни было другого, нежели человеческая жизнь.

И все-таки нет такой сферы жизни, в которой историческое измерение не присутствовало бы и не было бы актуализировано предварительным образом. Даже в неорганической, и, безусловно, в органической сфере существует тот *telos* (внутренняя цель), который квазиисторичен даже при том, что он не является частью собственно истории. Это справедливо и в отношении происхождения видов и развития Вселенной: они являются аналогами истории, но не историей в собственном смысле слова. Аналогия возникает спонтанно: в природе, в том новом, что создается прогрессом в биологической эволюции, в уникальности космических созвездий. Но она все-таки остается аналогией. Свобода и абсолютный смысл здесь отсутствуют. Историческое измерение в универсальной жизни аналогично жизни в собственно истории, но самой историей оно не является. В универсальной жизни измерение духа актуализировано лишь в предвосхищении. Существуют аналогии между жизнью в биологическом измерении и жизнью в измерении духа, однако биологическое - это не дух. Следовательно, история остается предваряющим, но неактуализированным измерением во всех сферах, за исключением сферы человеческой истории.

в) Предистория и постистория. — Развитие от предваряющей к актуальной истории может быть описано как стадия предысторического человека. В некоторых аспектах он уже является человеком, но еще не является человеком историческим. Ибо если то существо, которое в конечном счете создаст историю, и называется «человеком», то оно должно обладать свободой устанавливать цели, обладать языком и

универсалиями, какими бы ограниченными они ни были, а также обладать художественными и когнитивными возможностями и чувством священного. Если бы оно обладало всем этим, то оно бы уже было историческим тем же образом, каким никакое другое существо в природе историческим не является, однако историческая потенциальность в нем заключалась бы лишь в переходе от возможности к реальности. Это было бы, говоря метафорически, состояние «пробуждающейся» человечности. Способов верифицировать подобное состояние не существует, однако оно может быть и постулировано в качестве основания более позднего развития человека, и использовано в качестве критического оружия против тех нереалистических представлений о ранней стадии человечества, которые предистори-ческому человеку приписывают или слишком много, или слишком мало.

Слишком многое приписывается ему в том случае, если он наделяется всеми видами совершенств, которые предвосхищают то, что существует на более поздних стадиях развития или даже в состоянии осуществления. Примерами этого являются как те теологические интерпретации мифа о рае, которые приписывают Адаму совершенства Христа, так и те секуляр-ные интерпретации изначального состояния человечества, которые приписывают «благородному дикарю» совершенства гуманистического идеала человека.

С другой стороны, предисторическому человеку приписывается слишком мало в том случае, если его считают животным — по крайней мере лишенным возможности универсалий и, следовательно, языка. Если бы это было так, то предысторическото человека не было бы, а исторический человек был бы «творением из ничто». Однако вся эмпирическая очевидность подобную посылку опровергает. Предысторический человек -это то органическое существо, которое предрасположено актуализировать измерения духа и истории и которое в своем развитии движется к их актуализации. Не существует такого поддающегося идентификации момента, когда самосознание животного становится человеческим духом и когда человеческий дух входит в историческое измерение. Переход от одного измерения к другому сокрыт, хотя результат этого перехода становится очевидным тогда, когда он проявляется. Мы не знаем, когда впервые появился у человека первый проблеск исторического сознания, но распознать выражения этого сознания мы можем. Мы можем отличить исторического человека от предысторического, хотя мы не знаем момента перехода от одного к другому потому, что во всех эволюционных процессах медленное преобразование, и внезапный скачок смешаны. Если эволюция происходит только скачками, то результат каждого такого скачка идентифицировать возможно. Если же эволюция происходит лишь путем медленного преобразования, то никакого радикального изменения вообще не заметить. Однако эволюционные процессы сочетают в себе и скачкообразность, и медленное изменение, и поэтому, хотя результаты различить и возможно, однако нельзя зафиксировать те моменты, в которые они возникают. Тьма, окутывающая предысторическое человечество, объясняется не столько отсутствием достаточных знаний, сколько неопределенностью всех эволюционных процессов относительно появления нового. Исторический человек — это новое, однако его появление было подготовлено и предвосхищено предысторическим человеком, и момент перехода от одного к другому сущностно неопределенен.

Подобное соображение должно быть перенесено и на идею постистории. Вопрос заключается в том, должен ли человек предварить ту стадию эволюционного процесса, на которой историческое человечество, хотя и не в качестве человеческого рода, придет к своему концу. Значимость этого вопроса заключена в его отношении к утопическим идеям относительно будущего человечества. Последняя стадия исторического человека была отождествлена с заключительной стадией осуществления — с Царством Божиим, актуализированном на земле. Однако «последнее» во временном смысле не является «заключительным» в смысле эсхатологическом. Это не случайно, что Новый Завет и Иисус противились попыткам заключить символы конца в хронологические рамки. Даже и Иисус

не знает, когда придет конец; он не зависит от исторического и постисторического развития человечества, хотя наклонение «будущего» в его символическом описании и используется. Это оставляет будущее исторического человечества открытым для тех возможностей, которые произвол -ны от опыта настоящего. Например, отнюдь не является невозможным то, что саморазрушительная сила одержит верх и приведет историческое человечество к концу. Возможно также и то, что человечество утратит не свою потенциальную свободу трансцендирования данного (это сделало бы человека чем-то таким, что уже не является человеком), но свою неудовлетворенность данным и, следовательно, свою устремленность к новому. Характер человеческого рода в этом состоянии был бы подобен тому, что Ницше описывал как «последнего человека», который «знает все» и который ни в чем не заинтересован; это было бы состояние «блаженных животных». Негативные утопии нашего века, такие, как «Бесстрашный Новый Мир» *(Brave New World),* предвосхищают - верно или неверно — именно подобную стадию эволюции. Третьей возможностью является продолжение динамического стремления человеческого рода к непредвидимым актуализациям потенциальностей человека вплоть до поэтапного или внезапного исчезновения биологических и физических условий для продолжения исторического человечества. Эти и, возможно, другие перспективы постисторического человечества должны быть предусмотрены и освобождены от какого бы то ни было смешения с символами «конца истории» в их эсхатологическом смысле.

г) Носители истории: сообщества, личности, человечество. — Человек актуализирует себя как личность во встрече с другими личностями в рамках сообщества. Процесс самоинтеграции в измерении духа актуализирует как личность, так и сообщество. Хотя мы уже описывали актуализацию личности в связи с моральными принципами, мы до сих пор откладывали обсуждение актуализации сообщества, поскольку жизненные процессы в сообществе непосредственно детерминированы историческим измерением в соответствии с тем фактом, что непосредственны-.ми носителями истории являются скорее группы, чем отдельные личности, которые являются лишь опосредованными ее носителями.

Для групп, являющихся носителями истории, характерна способность действовать центрированно. Им должна быть присуща та центрированная сила, которая способна и удерживать единство принадлежащих ей индивидов, и сохранять эту силу во встрече с подобными силовыми группами. Для того, чтобы выполнить первое условие, та группа, которая является носительницей истории, должна обладать центральной, законодательной, административной и исполнительной властью. Для того чтобы выполнить второе условие, являющаяся носительницей истории группа

должна обладать инструментами сохранения своей силы во встрече с другими силами. Оба эти условия выполняются в том, что в современной терминологии называется «государством», и в этом смысле история является историей государств. Однако это утверждение нуждается в нескольких уточнениях. Во-первых, следует указать на тот факт, что термин «государство» возник гораздо позже, чем подобные государствам организации больших семей, кланов, племен, городов и народов, в которых были предварительно выполнены два условия для того, чтобы быть носителя-

ми истории. Во-вторых, следует подчеркнуть то, что историческое влияние может многообразно осуществляться теми экономическими, культурными и религиозными группами и движениями, которые действуют внутри государства или пронизывают собой многие государства. Далее, их историческое воздействие обусловлено существованием организованной внутренней и внешней силы групп, являющихся носителями истории. То, что во многих странах даже эпохи художественных стилей названы именами императоров или императорских династий, служит указанием на

базисный характер политической организации для всякого исторического существования.

Являющаяся носительницей истории группа была описана как центрированная группа, обладающая внутренней и внешней силой. Это, однако, не означает того, что политическая сила в обоих этих направлениях является механизмом, независимым от жизни группы. В каждой властной структуре основой организационной формы являются отношения эроса. Власть через выработку и отправление закона или власть через навязывание закона посредством завоевания предполагает ту центральную властную группу, авторитет которой признается по крайней мере молчаливо; в противном случае она не имела бы той поддержки, которая необходима для принуждения и подчинения. Если те, кто поддерживает силовую структуру, перестанут осуществлять это молчаливое признание, то основы этой структуры будут подорваны. Поддержка основана на опыте принадлежности — на форме общественного *эроса,* не исключающего борьбы за власть внутри поддерживающей группы, но объединяющего ее в борьбе с другими группами. Это очевидно во всех подобных государству организациях — от семьи и до нации. Кровно-родственные отношения, язык, традиции и память создают много таких форм *эроса,* которые делают силовую структуру возможной. Сохранение посредством исполнения закона и расширение посредством завоеваний являются следствиями исторической силы группы, но сами они эту силу не создают. Элемент принуждения в каждой исторической властной структуре является не ее основанием, но неизбежным условием ее существования. В то же время он является и причиной ее разрушения в том случае, если отношения эроса исчезают или полностью заменяются силой.

Одним из способов выражения лежащих в основе властной структуры отношений эроса являются правовые принципы, которые детерминируют законы и их исполнение правящим центром. Правовая система группы, являющейся носительницей истории, не производна ни от абстрактного понятия справедливости, ни от воли к власти правящего центра. Оба фактора способствуют созданию конкретной структуры справедливости. Они могут также и разрушить ее в случае преобладания одного из них, поскольку ни один из них не является основой

подобной государству структуры. Основой любой правовой системы являются отношения эроса в той группе, в которой они возникают.

Однако носительницей истории делает группу не только власть ее сила принудительно создавать внутреннее единство и внешнюю безопасность, но еще и та цель, к которой она стремится. История движется в горизонтальном направлении, а те группы, которые задают ей это направление, детерминированы и той целью, к которой они стремятся,

и тем предназначением, которое они пытаются осуществить. Можно было бы назвать это «сознанием призванности» той группы, которая является носительницей истории. Оно разнится от группы к группе не только в характере, но еще и в уровне сознательности и мотивирующей силы. Однако ощущение призванности присутствовало в историческом человечестве с древнейших времен. Наиболее заметным его выражением было, видимо, призвание Богом Авраама: именно в нем сознание призванности Израиля обрело свое символическое выражение. Анало-гичные формы мы найдем в Китае, в Египте и Вавилоне. Сознание призванности Греции было выражено в различии между греками и варварами; сознание призванности Рима основывалось на превосходстве римского права; сознание призванности средневековой Германии — на символе Священной Римской Империи германской нации; сознание призванности Италии — на «возрождении» цивилизации в Ренессансе;

сознание призванности Испании - на идее католического единства мира; сознание призванности Франции — на ее лидерстве в интеллектуальной культуре; сознание призванности Англии — на задаче покорения всех народов христианскому гуманизму; сознание призванности России — на спасении Запада традициями греческой церкви или марксистским пророчеством; сознание призванности Соединенных Штатов — на вере в то новое начало, в котором преодолены тяготевшие над Старым Светом проклятия и осуществлена демократическая миссия. Там, где сознание призванности исчезало или никогда не достигало своего полного развития (как в Германии и Италии XIX в. и в более мелких государствах с искусственными границами), там элемент силы становится доминирующим или в агрессивном, или в чисто оборонительном смысле. Но даже и в этих случаях, как это показывают недавние примеры Германии и Италии, потребность в самосознании призванности все-таки столь сильна, что даже нелепости нацистского расизма принимались потому, что они заполняли вакуум.

Факт осознания избранности показывает, что содержанием истории является жизнь группы - носительницы истории во всех измерениях. Никакое измерение жизни не исключено из живой памяти группы, однако имеются различия в выборе. Политическая сфера доминирует всегда, поскольку именно она формирует историческое существование. В этих границах социальное, экономическое, культурное и религиозное развитие имеют равное право на рассмотрение. В какие-то периоды больше, а в какие-то меньше акцент может делаться на том или ином из них. Конечно, история культурных функций человека не ограничивается какой-либо конкретной группой — носительницей истории, даже и самой крупной. Но если историк культуры или религии пересекает политическую границу, то он осознает, что это представляет собой абстракцию от актуальной жизни и не забывает того, что условиями всякой культурной жизни остаются *политические* объединения, крупные или небольшие. Примат политической истории нельзя игнорировать ни ради той независимой интеллектуальной истории, которой требуют историки-идеалисты, ни

ради той детерминирующей экономической истории, которой требуют историки-материалисты. Сама история отвергала требования последних даже тогда, когда они казались близкими к осуществлению -

как в сионистском Израиле или в коммунистической России. Имеет значение то, что символ, которым Библия выражает смысл истории, является политическим: это - «Царство Божие», а не «Жизнь Духа» или «экономическое изобилие». Тот элемент центрированности, который характеризует политическую сферу, делает ее символом, адекватным предельной цели истории.

Это приводит к вопросу о том, можно ли назвать носителем истории человечество в большей мере, чем отдельные человеческие группы. Ибо ограниченный характер групп неизбежно, по всей видимости, разрушает то единство, которое закреплено в символе «Царство Божие». Однако форма этого вопроса предупреждает ответ; цель истории не заключена в истории. В истории не существует объединенного человечества. Конечно, не существовало его и в прошлом; не может оно существовать и в будущем, поскольку политически единое человечество, хотя бы и воображаемое, представляло бы собой диагональ между сходящимися и расходящимися векторами. Его политическое единство послужило бы рамкой для той разъединенности, которая является следствием человеческой свободы с той ее динамикой, которая преодолевает все данное. Ситуация была бы иной лишь в том случае, если бы единство человечества было бы концом истории и рамкой той постисторической стадии, на которой замерла бы пробудившаяся свобода человека. Это было бы состояние «животного блаженства». До тех пор, пока существует история, «объединенное человечество» представляет собой рамку для «разъединенного человечества». Только в постистории разъединение может исчезнуть, однако такого рода стадия не была бы Царством Божиим, поскольку Царство Божие — это не «животное блаженство».

Исторические группы являются сообществами индивидов. Они не являются объединениями наряду или над теми индивидами, из которых они состоят; они представляют собой продукты социальной функции этих индивидов. Социальная функция создает ту структуру, которая обретает частичную независимость от индивидов (как и в случае всех новых функций), однако эта независимость не создает новой реальности с центром произволения и действия. И вовсе не «сообщество» изъявляет волю и действует; именно индивиды в их социальном качестве и через своих представителей и делают общественные действия возможными потому, что они делают возможной центрированность. «Ложь персонификации группы» должна быть разоблачена и осуждена, в частности, для того, чтобы указать на тиранические злоупотребления этой ложью. Итак, мы должны опять спросить: «В каком смысле индивид является носителем истории?» Несмотря на критику любых попыток персонифицировать фуппу, ответ должен быть таким, что индивид является носителем истории лишь в отношении к группе - носительнице истории. Его индивидуальный жизненный процесс не является историей, а потому историей не является и биография. Но она может обрести значимость в качестве истории либо того, кто активно и символически представляет группу -носительницу истории (Цезарь, Линкольн), либо того индивида, который представляет среднего уровня ситуацию внутри группы *(этот* крестьянин, *этот*

буржуа). Принадлежность к группе исторически значимых индивидов особенно очевидна в тех личностях, которые оставили сооб

щество для того, чтобы найти уединение в «пустыне» или в «изгнании». В той мере, в какой они исторически значимы, они остаются соотнесенными с той группой, из которой они вышли и в которую они могут вернуться, или же они устанавливают отношение с той новой группой, в которую они входят и в которой они могут стать исторически значимыми. Но в качестве просто индивидов исторической значимостью они не обладают. История — это история групп.

И все-таки это не дает ответа на вопрос о том, кто именно детерминирует исторические процессы — «великие» личности или движения масс? На вопрос в этой форме ответить невозможно, поскольку нельзя найти никакой эмпирической очевидности, которая подтверждала бы одну или другую точку зрения. Этот вопрос тоже вводит в заблуждение. Прилагательное «великий» в истории приписывается тем личностям, которые являются великими в качестве лидеров движений групп — носительниц истории. Термин «великий» в этом смысле подразумевает отношение к массам. Те индивиды, которые обладали потенциальным историческим величием, но никогда не достигали актуализации, не называются великими, поскольку потенциальность в достижении величия может быть проверена лишь через ее актуализацию. Говоря конкретно, следовало бы сказать, что не может достичь исторического величия никто из тех, кто не был принят группами — носительницами истории. С другой стороны, движения масс никогда не возникли бы, если бы не было созидательной силы тех индивидов, в которых потенциальности и актуальные устремления многих становятся осознанными и сформулированными. Вопрос о том, кто именно детерминирует историю — индивиды или «массы», — должен быть заменен точным описанием их взаимодействия.

2. История и категории бытия

а) Жизненные процессы и категории. — Во второй части теологической системы, «Бытие и Бог», мы обсуждали основополагающие категории — время, пространство, причинность и субстанцию - и показали их отношение к конечности бытия. Когда в четвертой части мы характеризовали различные измерения жизни, мы не касались отношений категорий к измерениям. Этот вопрос мы опустили для того, чтобы рассмотреть эти отношения в их совокупности, включая и историческое измерение.

Каждая категория дифференцирована внутри себя в соответствии с тем измерением, в котором она действенна. Например, *одного* времени для всех измерений (для неорганического, органического, психологического, исторического) не существует, но в каждом из них время имеется. Время является одновременно и независимым, и соотносительным понятием: время остается временем во всей сфере конечного, однако время амебы и время исторического человека различны. То же самое истинно и для других категорий. И все-таки поддается описанию то, что наделяет каждую из четырех категорий тождеством, оправдывающим тождество термина следующим образом: то, что делает время временем во всех измерениях, можно определить как элемент «друг-после-другос-

ти». Временность — это друг-после-другость в каждой из ее форм. Конечно, подобное определение не может существовать без использования той категории времени, которая подразумевается в выражении «друг-после-другость». И все-таки небесполезно

экстраполировать этот элемент, поскольку в различных измерениях он квалифицируется по-разному, хотя и оставаясь при этом основой каждой из форм временности. Таким же образом и то, что делает пространство пространством во всех измерениях, можно определить как элемент «друг-подле-другости». И опять-таки это определение неистинно, так как оно использует то, что должно быть определено в определении: категория пространства подразумевается в выражении «друг-подле-другость». Здесь опять представляется полезным экстраполировать этот элемент, поскольку он идентифицирует пространство как пространство, хотя бы оно и было охарактеризовано посредством других элементов. То, что делает причину причиной, является таким отношением, в котором последующая ситуация обусловлена предшествующей, хотя характер этого обусловливания в разных измерениях жизни различен. Обусловливание, осуществляемое твердым телом, движущимся по поверхности другого твердого тела, отличается от обусловливания исторического события предшествующими событиями. Категория субстанции выражает сохранение единства при изменении того, что называется «акциденциями». В буквальном смысле это то, что лежит в основе процесса становления и дает ему то единство, которое превращает его в определенную и относительно долго существующую вещь. Субстанция в этом смысле характеризует объекты во всех измерениях, однако характеризует их по-разному. Отношение химической субстанции к ее акциденциям отлично от отношения субстанции феодальной культуры к ее проявлениям. Но «сохранение единства в изменении» в равной мере характеризует обе субстанции.

Теперь возникает вопрос о том, существует ли, несмотря на различия в отношениях категорий к измерениям жизни, единство в каждой категории, - не только единство того элемента, который детерминирует определение, но также и единство тех актуализированных форм, в которых он применяется и уточняется. Конкретно говоря, можно было бы спросить так: «Существует ли такое время, которое включает в себя все формы временности; такое пространство, которое включает в себя все формы пространственности, такая причинность, которая включает в себя все формы причинности, такая субстанциальность, которая включает в себя все формы субстанциальности?» Тот факт, что все части универсума современны, со-пространственны, причинно друг другом обусловлены и субстанциально друг от друга отличны, требует утвердительного ответа на вопрос о категориальном единстве универсума. Однако это единство не может быть познано, поскольку универсум в качестве универсума непознаваем. Характер времени, которое соотносится не с каким-то одним из измерений жизни, но со всеми ними, тем самым трансцендируя их все, принадлежит к тайне само-бытия. Временность, не соотнесенная с каким бы то ни было идентифицируемым временным процессом, является элементом сверхвременной, время-созидающей основы времени. Пространственность, не соотнесенная с каким бы то ни было идентифицируемым пространством, является элементом сверхпространственной, простран-

ство-созидающей основы пространства. Причинность, не соотнесенная с какой бы то ни было идентифицируемой причинной связью, является элементом сверхпричинной, причинно-созидающей основы причинности. Субстанциальность, не соотнесенная с какой бы то ни было идентифицируемой субстанциальной формой, является элементом сверхсубстанциальной, субстанцио-созидающей основы субстанциальности. Эти соображения помимо их непосредственного значения для поднятого ранее вопроса создают основу для символического использования категорий в языке религии. Это

использование оправдано, поскольку в самой своей природе категории обладают моментом самотрансцендирования.

Следующие примеры выбраны в соответствии с их значением для понимания исторических процессов, равно как и сами четыре категории выбраны - в совокупной системе - на основе их значимости для понимания религиозного языка. Могли бы быть выбраны как другие категории, так и другие примеры их функций в различных измерениях жизни. Этот анализ неполон и, возможно, как это показала история учения о категориях, не может быть полным по самой своей природе; погранич-дая линия между категориями и сферами открыта безграничному процессу переформулирования.

б) Время, пространство и измерения жизни вообще. — Целесообразно и в некоторых аспектах неизбежно (как это показал Кант) рассматривать время и пространство в их взаимной зависимости. Существует своего рода пропорциональное отношение в той степени, в которой время или пространство доминируют в той или иной сфере бытия. Говоря вообще, можно сказать, что чем в большей степени та или иная сфера испытывает преобладающее воздействие неорганического измерения, тем в большей степени она испытывает также и преобладающее воздействие пространства; и, наоборот, чем в большей степени та или иная сфера испытывает преобладающее воздействие исторического измерения, тем в большей степени она испытывает также и преобладающее воздействие времени. В интерпретациях жизни и истории этот факт приводил к той «борьбе между временем и пространством», которая наиболее очевидно проявляется в истории религии.

В тех сферах, которые детерминированы измерением неорганического, пространство почти без ограничений является категорией доминирующей. Конечно, неорганические предметы движутся во времени, и их движения исчисляются мерами времени; однако исчисление это при расчете физических процессов принимается в качестве «четвертого измерения» пространства. С пространственной твердостью физических объектов, то есть с их способностью обеспечивать для себя непроницаемое, отдельное место, мы постоянно сталкиваемся в нашем обычном существовании. Существовать — значит прежде всего обладать местом среди мест всех других сущих и сопротивляться угрозе потери своего места, а вместе с ним — и существования в целом.

То качество друг-подле-другости, которое характеризует любое пространство, в органической сфере обладает качеством исключительности. Та же исключительность характеризует и время при преобладании измерения неорганического. Несмотря на непрерывность течения времени, всякий различимый момент времени в физическом процессе исключает

предшествующий и последующий моменты. Капля воды, падающая в русло реки, в этот момент находится здесь, а в следующий — там, и ничто не соединяет два этих момента. Именно этот характер времени и делает друг-после-другость временности исключительной. И плоха та теология, которая бесконечную продолжительность этого рода времени использует в качестве символического материала для вечности.

В тех сферах, которые детерминированы измерением биологического, возникает новое качество - качество и времени, и пространства: исключительный характер друг-подле-другости и друг-после-другости разрушается элементом соучастия.

Пространство дерева — это не пространство совокупности не связанных друг с другом неорганических частей, но пространство единства взаимозависимых элементов. Корни и листья обладают исключительным пространством лишь в той мере, в какой они также детерминированы измерением неорганического; однако при преобладании органического они соучаствуют друг в друге, и то, что происходит с корнями, происходит также и с листьями, и наоборот. Дистанции между корнями и листьями не присуще качество исключительности. Таким же образом исключительная друг-после-другость временности разрушается соучастием стадий роста друг в друге; в настоящем «теперь» действенны прошлое и будущее. И только здесь модусы времени становятся актуальными и характеризуют реальность. В молодое дерево старое дерево включено в качестве «уже не», и, наоборот, молодое дерево включено в старое как «еще не». Имманентность всех стадий роста в каждой из стадий роста живого существа преодолевает временную исключительность. Как пространством всех частей дерева является целое дерево, так и временем всех моментов процесса роста является процесс в целом.

Когда в животной жизни появляется измерение самосознания, имманентность прошлого и будущего в настоящем «теперь» опытно переживается как память и предварение; здесь имманентность модусов времени не только реальна, но еще и познается как реальная. В психологической сфере (при преобладании самосознания) время живого организма — это опытно воспринимаемое время, опытно воспринимаемое настоящее, которое включает в себя вспоминаемое прошлое и предваряемое будущее в терминах соучастия. Соучастие - это не тождество, и элемент друг-после-другости не устраняется; однако его исключительность разрушена как в реальности, так и в сознании. В измерении самосознания пространственность является коррелятом временности. Именно в пространстве самонаправленного движения частично преодолевается друг-подле-другость всех форм пространства. Пространство животного - это не только то пространство, которое занимает физическое существование его тела, но также и пространство его самонаправленного движения, которое может быть или очень малым, как у некоторых низших животных, или очень большим, как, например, у перелетных птиц. Пространство, покрываемое их движением, -это *их* пространство. Во времени и пространстве роста и самосознания пространство по-прежнему доминирует над временем, однако его абсолютное преобладание нарушено. В направленности роста и в устремленном в будущее характере самосознания время, так сказать, готовится к полному разрыву своей привязанности к пространству, который происходит во времени в измерении истории («историческое время»).

С возникновением измерения духа как доминирующего появляется и иная форма друг-подле-другости и друг-после-другости: это время и пространство духа. Их первой характеристикой, данной вместе со способностью к абстрагированию, является сущностная безграничность. Разум опытно постигает пределы, трансцендируя их. В акте созидания (в основном в языке и в технике) ограниченное утверждается как ограниченное по контрасту с возможностью безгранично преодолевать его. Таков ответ на вопрос о конечном или бесконечном характере времени и пространства (как его понимал Кант, следуя в этом отношении традиции Августина и Николая Кузанского). На этот вопрос нельзя дать ответ в контексте неорганического, биологического или психологического времени и пространства; на него можно ответить лишь в контексте времени и пространства созидательного

духа. Время созидательного духа соединяет в себе элемент абстрактной безграничности с элементом конкретной ограниченности. Сама природа творчества как акта духа подразумевает этот дуализм: создать - значит трансцендировать данное в горизонтальном направлении без априорных пределов, что означает приведение чего-либо в определенное, конкретное существование. Выражение «самоограничение выявляет мастера» подразумевает как возможность безграничного, так и необходимость ограничения в творческом акте. Конкретность времени в измерении духа придает времени качественный характер. Время творения детерминировано не тем физическим временем, в течение которого оно создается, но тем творческим контекстом, который оно использует и преобразует. Время написания картины - это и не тот отрезок времени, в течение которого она пишется, и не дата ее завершения, но время, определяемое той ситуацией в развитии живописи, которой эта картина принадлежит и которую она изменяет - в меньшей или большей степени. Дух обладает тем временем, которое нельзя измерить физическим временем, хотя оно и помещено в целостную совокупность физического времени. Это, конечно, ведет к вопросу о том, каким образом соотносятся физическое время и время духа, то есть к вопросу об историческом времени.

Аналогичные положения должны быть выдвинуты и относительно пространства духа. Сочетание слов «пространство» и «дух» кажется странным, но оно является таковым только в том случае, если дух понимается в качестве бестелесного уровня бытия вместо измерения жизни в единстве со всеми иными измерениями. В реальности дух обладает как своим пространством, так и своим временем. Пространство творческого духа объединяет элемент абстрактной безграничности с элементом конкретного ограничения. Творческое преобразование данной среды не имеет пределов, навязываемых этой средой; творческий акт устремлен вперед и не имеет границ в пространстве — не только в воображении, но также и в реальности (что показывает так называемое покорение пространства в наше время). Однако созидательность подразумевает конкретность, и воображение должно вернуться к данной среде, которая через акт транс-цендирования и возвращения становится частью универсального пространства с особым характером. Она становится пространством проживания — домом, деревней, городом. Она становится пространством общественного положения в рамках общественного порядка. Она стано-

вится пространством сообщества (такого, как семья, соседство, племя, нация). Она становится пространством работы (таким, как земля, фабрика, школа, студия). Эти места имеют качественный характер и находятся в рамках физического пространства, хотя и не могут быть измерены им. А если так, то встает вопрос о взаимном соотношении физического пространства и пространства духа, то есть вопрос об историческом пространстве.

в) Время и пространство в измерении истории. — Вопрос об отношении физического времени и пространства ко времени и пространству в изме -рении духа приводит к проблеме истории и категорий. В тех процессах, которые мы называем историческими в собственном смысле, в процессах, которые ограничены человеком, все формы друг-после-другости и друг-подле-другости действенны непосредственно; история движется во времени и пространстве неорганической сферы. В истории имеются те центрированные группы, которые растут и стареют;

группы, в которых возникают органы аналогично тому, как это происходит в измерении самосознания. Тем самым история включает время и пространство, определяемые ростом и самосознанием. История и детерминирует жизнь в измерении духа, и детерминируется ею во взаимозависимости. В истории творческий акт духа (а вместе с ним — время и пространство духа) присутствуют всегда.

Однако историческое время и пространство выявляют качества и помимо временных и пространственных качеств предшествующих измерений. Прежде всего, в истории время начинает доминировать над пространством так же, как в неорганической сфере пространство доминирует над временем. Однако отношение этих двух крайностей не является отношением простой полярности: в истории потенциальности неорганического становятся актуальными, а потому актуализированная историческая сфера включает в себя актуализированную неорганическую сферу, но не наоборот. Это отношение применимо также ко времени и пространству. Историческое время включает в себе неорганическое время актуально; неорганическое время включает историческое время лишь потенциально. В каждом историческом событии атомы движутся в соответствии с порядком неорганического времени, однако не каждое движение атомов создает основу для исторического события. Это различие противоположных измерений в отношении ко времени аналогично справедливо и в отношении к пространству. Историческое пространство включает в себя как пространство физической сферы, так и пространство роста, самосознания и созидательности. Но как в органической и неорганической сферах время было подчинено пространству, так и в историческом измерении пространство подчинено времени. Это особое отношение пространства ко времени в сфере истории требует прежде всего анализа исторического времени.

Историческое время основано на решающей характеристике формы друг-после-другости, и характеристикой этой является необратимость. Ни в одном из измерений время не идет назад. Некоторые качества отдельного момента времени могут повторяться, но это лишь те качества, которые абстрагированы от ситуации в целом. Та ситуация, в которой они появляются (например, заход солнца или отторжение большинством

людей творчески нового), каждый раз различна, и, следовательно, даже абстрагированные элементы обладают лишь подобием, но не тождеством. Время, так сказать, движется вперед к новому, уникальному и небывалому даже и в повторениях. В этом отношении время имеет свой опознавательный знак во всех измерениях; друг-после-другость не может быть обращена вспять. Но, даже и при наличии этого общего основания, историческое время обладает своим собственным качеством. Оно едино со временем духа, с творческим временем, и оно проявляется как время, движущееся вперед к осуществлению. Всякий творческий акт имеет нечто своей целью. Его время — это время между проникновением в творческий замысел и тем творением, которое приведено в существование. Но история трансцендирует каждый творческий акт горизонтально. История является местом всех творческих актов и характеризует каждый из них как неосуществленный вопреки его относительному осуществлению. Она движется над всеми ними к тому осуществлению, которое не относительно и которое для своего осуществления не нуждается в иной временности. В историческом человеке как в носителе духа время, движущееся к осуществлению, начинает

осознавать свою природу. А в человеке то, к чему движется время, становится осознанной целью. Исторические акты, совершаемые исторической группой, устремлены к тому осуществлению, которое трансцендирует каждое отдельное творение и должно считаться целью самого по себе исторического существования. Однако историческое существование является частью универсального существования и не может быть от него отделено. «Природа соучаствует в истории» и в осуществлении универсума. В отношении к историческому времени это означает то, что осуществление, к которому стремится историческое время, является осуществлением, к которому стремится время во всех измерениях. В историческом акте осуществление универсального времени становится сознательной целью. Вопрос о тех символах, в которых выражалась и могла бы быть выражена эта цель, тождествен вопросу о «конце истории», и ответ на него должен быть дан вместе с ответом на этот вопрос. Этим ответом, данным в нашем контексте, является «Вечная Жизнь».

> Время в неисторических измерениях не является ни бесконечным, ни конечным. Вопрос о его начале не может быть задан (что удержало бы теологию от отождествления предполагаемого начала физического времени с символом творения). Не может быть задан вопрос и о его конце (что удержало бы теологию от отождествления предполагаемого физического конца с символом завершения). Конец истории — это цель истории, на что указывает слово «конец» (end)[2]. Конец — это осуществленная цель, какой бы эта цель ни представлялась. Однако там, где есть конец, должно быть и начало, — то есть момент, в который существование опытно воспринималось как неосуществленное и в который начинается движение к осуществлению. Начало и конец времени - это те качества, которые принадлежат историческому времени сущностно и в каждый момент. В соответствии с многомерным единством всех измерений жизни не может быть времени без пространства и, следовательно, не может быть исторического времени без исторического пространства. Пространство в историческом измерении существует при преобладании времени. Друг-

подле-другость всех пространственных отношений проявляется в историческом измерении как встреча групп — носительниц истории, как происходящие между ними разрывы, битвы и воссоединения. Пространство, в котором они находятся, характеризуется различными типами друг-под-ле-другости в разных измерениях. Однако помимо этого они обладают качеством устремленности к единству, которое трансцендирует их все, не уничтожая ни их, ни их творческие потенциальности. В символе «Царство Божие», указывающем на ту цель, к которой устремлено историческое время, пространственный элемент очевиден: «царство» — это сфера, место наряду с другими местами. Конечно, то место, в котором правит Бог, является не местом наряду с другими, но местом превыше всех мест;

и все-таки это именно место, а не беспространственная «духовность» в дуалистическом смысле. Историческое время, устремленное к осуществлению, актуально в отношении исторических пространств. Подобно тому как историческое время включает все иные формы времени, так и историческое пространство включает все иные формы пространства. Подобно тому как в историческом времени смысл друг-после-другости поднимается до уровня сознания и становится человеческой проблемой, так и в историческом пространстве смысл друг-подле-другости поднимается до уровня

сознания и также становится проблемой. Ответ в обоих случаях тождествен ответу на вопрос о цели исторического процесса.

г) Причинность, субстанция и измерения жизни вообще. — Причинность в измерении исторического должна рассматриваться по контрасту с субстанцией и в единстве с нею; но для того чтобы понять особый характер того и другого в историческом измерении, должна быть проанализирована их природа в других сферах. Как в случае времени и пространства, так и здесь тоже существует такой элемент, который является общим для причинности во всех ее разновидностях, — то есть то отношение, в котором один комплекс предшествует другому таким образом, что другой, если бы не было предыдущего, не был бы тем, что он есть. Причиной является обусловливающий прецедент, а причинность - это такой порядок вещей, в соответствии с которым обусловливающий прецедент имеется для всего. Импликации этого порядка для понимания конечности уже обсуждались в другой части системы[3]. Здесь вопрос стоит так: «Как происходит обусловливание в различных измерениях?»

Подобным же образом категория субстанции в измерении исторического в первую очередь должна быть осмыслена посредством анализа смысла субстанции вообще, затем этот анализ должен быть произведен в неисторических измерениях и, наконец, — в измерении самого по себе исторического. Общим характером субстанции является «подлежащее тождество», то есть тождество в отношении к меняющимся акциденциям. Этому тождеству, делающему вещь вещью, присущи различные характеристики и различные отношения к причинности в различных измерениях. Для теологии в высшей степени важно осознать эти различия в том случае, если и причинность, и субстанцию она использует в своем описании отношения Бога и мира, божественного Духа и человеческого духа, провидения и *агапэ.*

При преобладании измерения неорганического обусловливающий прецедент и обусловливаемое следствие (причина и действие) разделены

также, как в соответствующем характере времени отделены друг от друга наблюдаемые моменты. Причинность в этом смысле держит действие на расстоянии от той причины, которая в то же время и детерминирует действие. В обыденной встрече с реальностью (исключая микрокосмические и макрокосмические границы неорганической сферы) детерминация может быть выражена в количественных терминах и математических уравнениях. Причинность в измерении неорганического является количественным, исчислимым обусловливанием следствия прецедентом.

Субстанция в этой же сфере является и преходящим тождеством причиняющего прецедента с самим собой, и преходящим тождеством причиненного следствия с самим собой. Само собой разумеется, что субстанция в этом смысле не рассматривается как «подлежащая неподвижная вещь» (как бессмертная душа-субстанция ранних метафизиков). Субстанция — это то количество тождества в изменяющихся акциденциях, которое дает возможность говорить об их комплексе как о «вещи». Очевидно, что субстанция в этой сфере зависит от тех произвольных подразделений, число которых может и не иметь предела. Не существует никакого субстанциального единства между двумя кусками металла после того, как они были друг от друга отколоты; однако каждый из них теперь уже обладает преходящим

субстанциальным тождеством с собою. Они подчинены радикальной друг-подле-другости пространства в неорганической сфере.

Зависимость теологического буквализма от обыденного понимания категорий выявляется тогда, когда причинность и субстанция наделяются теми характеристиками, которые проявляются лишь в неорганической сфере и преодолеваются в других сферах. Примеры этой зависимости мы видим тогда, когда Бог воспринимается как причина, а мир — как следствие или когда мы делаем Бога субстанцией, а мир -другой субстанцией.

В измерениях органического и психологического причинность и субстанция изменяются как в своем характере, так и в своих отношениях друг к другу. Элемент разделения между причиной и следствием и между одной индивидуальной субстанцией и другой уравновешивается элементом соучастия. В организме обусловливающим прецедентом является состояние организма, а обусловливаемым следствием — другое состояние того же организма. Могут существовать и причинные влияния на органическую систему извне, однако они не являются причиной последующего состояния организма; они являются поводом для тех органических процессов, которые ведут от одного состояния к другому. Органическая причинность действенна посредством центрированного целого, которое безусловно включает и протекающие в организме химико-физические процессы, и их количественно измеримое причинение. Ту же ситуацию мы обнаруживаем и в измерении самосознания. В центрированном самосознании не существует количественно измеримого отношения между стимулом и реакцией. И здесь тоже внешняя причина действенна через то психологическое целое, которое под обусловливающим воздействием движется от одного состояния к другому. Это не исключает действительности исчислимого элемента в процессах соединения, реакции и т. д., однако его исчислимость ограничена тем индивидуальным центром самосознания, в рамках которого эти процессы происходят.

То центрированное «я», в котором действенны органическая и психологическая причинность, является индивидуальной субстанцией с определенным тождеством. Оно не является преходящим, потому что (в той мере, в какой оно центрировано) оно не может быть разделено. Его содержание может меняться лишь в той непрерывности, которая в сфере самосознания воспринимается как память. Если непрерывность (биологическая или психологическая) разрушена полностью, то индивидуальная субстанция перестает существовать (обычно посредством смерти, а иногда посредством полной потери памяти). В измерениях органического и психологического причинность является, так сказать, пленницей субстанции. Причинность имеет место в единстве центрированного целого, и причины, являющиеся по отношению к нему внешними, действенны через целое - если они не разрушают его. Именно поэтому индивидуальной субстанции наступает конец в том случае, если она не способна включить внешние воздействия в свое субстанциальное тождество, но разрушается ими. Тогда количественно измеримые процессы (химические, соединительные и т.д.) берут верх, как это имеет место в телесных болезнях и в умственнных расстройствах, что приводит к уничтожению субстанции.

Хотя в измерении самосознания причинность и содержится в субстанции, однако в измерении духа причинность прорывает оболочку субстанции. Причинность, чтобы быть созидательной, должна соучаствовать в качестве духа. Обусловливающий

прецедент детерминирует как те пределы, в которых возможен творческий акт, так и импульс к тому акту, который может быть созидательным. Однако он не детерминирует содержания творения, поскольку содержанием этим является то новое, что делает творческий акт творческим. Понятие нового нуждается в дальнейшем рассмотрении. Поскольку актуальному бытию присущ характер становления, можно сказать, что все, происходящее в малейший момент времени, является новым в сравнении с тем, что произошло в предыдущий момент. Если «новое» означает каждую ситуацию в процессе становления, то все всегда является новым, и это, несомненно, верно - вопреки утверждению Экклезиаста, что нет ничего нового под солнцем. Однако понятие нового требует такого же количества различий, как и смысл категорий - в соответствии с теми измерениями, в которых возникает новое. То новое, которое появляется в результате причинения как количественного преобразования, отлично от того нового, которое появляется в результате причинения как качественного преобразования в индивидуальной субстанции, и оба вида новизны отличны от той новизны, которая является результатом причинения посредством творческого акта человеческого духа. В первых двух случаях детерминация превалирует над свободой утверждения нового. В случае духа свобода превалирует над детерминацией, и создается то новое, которое не из чего не выводимо. В создании Шекспиром «Гамлета» выводимы материал, особая форма, личностные предпосылки, обусловливающие факторы и т. д. Все эти элементы были действенны в том художественном процессе, в результате которого был создан «Гамлет»; однако результатом является новое в смысле невыводимого. Именно это мы и имеем в виду, когда говорим, что в измерении духа общая причинность становится причинностью как созидающей новое.

Новое не привязано к индивидуальной субстанции, но оно вырастает из субстанции и оказывает воздействие на характер субстанции. Индивидуальная субстанция становится духовно детерминированной; центр самосознания становится личностью. В личности субстанциальному тождеству присущ характер долженствования в безусловном смысле. Это приводило метафизиков прошлого к ошибочному установлению бессмертной субстанции в качестве того отдельного сущего, которое сохраняет свое тождество в процессе неорганического времени. Такое заключение противоречит природе всех категорий служить проявлениями конечности. Однако в своей основе этот аргумент разумен, поскольку он включает в себя осмысление того безусловного элемента, который делает личность личностью и наделяет ее бесконечным значением. Духовно детерминированное, центрированное сущее, личность, является источником творческой причинности, однако творение превосходит ту субстанцию, из которой оно происходит, — то есть личность.

д) Причинность и субстанция в измерении истории. — Историческая причинность является объемлющей формой причинности вследствие того факта, что в исторических событиях активно соучаствуют все измерения жизни. Это зависит от свободы творческой причинности, но в равной степени это зависит и от тех неорганических и органических процессов, которые сделали появление исторического человека возможным и которые остаются существовать в качестве обрамления или субструктуры всей истории. И это еще не все; поскольку носителями истории являются исторические группы, то природа этих групп представляет собой решающее взаимопроникновение детерминирующей и свободной причинности в историческом процессе. В исторической группе можно наблюдать двойную

причинность; причинность, исходящую от данной социальной структуры и приводящую к созданию культурного содержания, и причинность, исходящую из этого содержания и воздействующую на преобразованную социальную структуру. «Данность» социального является тем идеальным моментом в бесконечном прошлом, в который начался исторический процесс. Начиная с этого момента (с момента перехода от предыстории к истории) созидательность постоянно прорывалась сквозь данную культуру и тем самым способствовала ее развитию, так что в результате создавалась преобразованная культура, из которой возникало новое творчество, и т. д. Следовательно, так же невозможно вывести содержание творческого акта из данной культуры (как это делают некоторые антропологи), как и вывести данную культуру исключительно из творческих актов (как это делали классические идеалисты).

Субстанция в историческом измерении может быть названа «исторической ситуацией». Такой ситуацией и является данная культура, как об этом говорилось выше. Она может появиться на семейной, племенной, национальной или интернациональной основе. Она может быть ограничена отдельной группой - носительницей истории; она может быть расширена до сочетания таких групп; она может охватывать континенты. Однако в любом случае там, где есть ситуация, из которой историческая причинность движется по направлению к новому, там есть и субстанция в историческом измерении. Если создающая историю ситуация называется субстанцией, то это означает, что во всех ее проявлениях существует пункт

тождества. Ситуация в этом смысле охватывает все измерения: она имеет географическую основу, пространство в неорганической сфере; она порождается биологическими группами, самосознанием групп и индивидов и социальными структурами. Это — система социальных, психологических и культурных напряженностей и уравновешиваний. Однако она перестает быть субстанцией в историческом смысле. Названия исторических периодов (таких, как Ренессанс, Просвещение) выражают этот пункт тождества в том случае, если не удается установить равновесие и если напряженности разрушают тот элемент тождества, который составляет субстанцию. Без применения категории субстанции к истории — имплицитного или эксплицитного - не была бы возможной никакая историография. Также исторические наименования, как эллинизм. Ренессанс, абсолютизм, «Запад и Восток» в культурном смысле, «восемнадцатый век» в количественном смысле или «Индия» в географическом и культурном смысле были бы бессмысленны, если бы они не указывали на историческую субстанцию, на ту ситуацию, из которой могла возникнуть или возникла историческая причинность и которая, в то же время, является результатом исторической причинности.

Подобно историческому времени, историческая причинность устремлена в будущее: она творит новое. Подобно тому как историческое время приводит историческое пространство в движение, направленное в будущее, так и историческая причинность движет историческую субстанцию в направлении к будущему. Историческая причинность движет в направлении к новому помимо всякого частного нового, в направлении ситуации или исторической субстанции помимо каждой частной ситуации или субстанции. В этом она трансцендирует отдельные творения в измерении духа. Само понятие нового, которое принадлежит творческой

причинности, подразумевает трансцендирующий характер исторического движения. Вечно повторяющееся созидание частной новизны имеет в себе элемент старого. Становятся старыми не только творения (они становятся статичными в данной субстанции), но и сам по себе процесс творения отдельного нового в бесконечных вариациях обладает качеством старого. Следовательно, историческое сознание человека всегда устремлено в будущее помимо всего отдельного нового к абсолютному новому, символически выраженному как «Новое Творение». Анализ категории исторической причинности может подвести к этому пункту, но он не может дать ответ на вопрос о «Самом Новом».

Историческая ситуация или субстанция, если она вовлечена в динамику исторической причинности, содержит в себе поиск или универсальной исторической субстанции (включая все формы субстанции, квалифицируемой с точки зрения измерений), или той ситуации, которая трансцендирует всякую ситуацию. Это была бы такая ситуация, в которой все возможные исторические напряженности универсально уравновешены. Опять же и в этом случае историческое сознание человека осознало эту импликацию категории исторической субстанции и, устремляясь поверх всякой ситуации, увидело символы предельной ситуации (такие, например, как универсальное единство Царства Божия).

3. Динамика истории

а) Движение истории: тенденции, структуры, периоды. — Обсудив категориальные структуры истории, обратимся теперь к описанию движения в рамках этой структуры. Категории в измерении истории предоставляют для такого описания базисные элементы: время предоставляет элемент необратимости исторического движения; причинность предоставляет элемент свободы, творящей невыводимо новое; пространство и субстанция предоставляют тот относительно статичный элемент, из которого динамика времени и причинность возникают и в который они возвращаются. Памятуя об этих элементах, мы можем приблизиться к рассмотрению некоторых вопросов, возникающих из исторического движения.

Вопрос об отношении необходимости и случайности в динамике истории является первым из них по важности. Он имеет важное значение не только для метода историографии, но также и для исторических решений и действий. Элемент необходимости возникает из исторической ситуации; элемент случайности возникает из исторической созидательно-сти. Но никакой из этих элементов никогда не существует обособленно. Их единство, рассматриваемое при преобладании элемента необходимости, я называю «тенденцией» к единству, а при преобладании элемента случайности — «случаем».

Природа тенденций (равно как и необратимость исторического времени) могла бы воспрепятствовать любой попытке установления исторических законов. Таковых не существует, поскольку каждый момент в истории нов в отношении всех предыдущих моментов, и тенденция, сколь бы сильной она ни была, может быть изменена. История никогда не свободна от изменений тенденций, кажущихся неизменными. И все-таки в последовательности событий существует определенная регулярность, коренящаяся в социальных и психологических законах, которые, несмотря на присущий им недостаток точности, соучаствуют в детерминации исторической ситуации. Однако эта регулярность не может быть предсказана с той же точностью, которая делает природные законы научным идеалом. Тенденции могут порождаться

социальными законами, примером чего является то правило, согласно которому успешные революции имеют тенденцию уничтожать стоящих у их истоков лидеров. Тенденции могут создаваться и творческими актами (такими, как новые изобретения и их воздействие на общество), и усиливающимися реакциями против подобных воздействий. Существуют такие ситуации, в которых тенденциям почти невозможно противиться. Существуют такие ситуации, в которых тенденции менее явны даже и в том случае, если они не менее действенны. Существуют такие ситуации, в которых тенденции уравновешиваются случаями, и существуют такие тенденции, которые таятся под нагромождением множества случаев.

Точно так же, как любая историческая ситуация содержит в себе тенденции, она содержит в себе и случаи. Случаи служат поводами изменить детерминирующую силу тенденции. Такие поводы создаются теми элементами в ситуации, которые случайны в отношении тенденции и имеют для наблюдателя характер непредвиденного. Для того чтобы чреватый случаями повод стал реальным шансом, он должен быть использован ак-

том творческой причинности; и единственным доказательством того, что этот повод реален, является тот исторический акт, в котором тенденция успешно преобразована. Многие случаи так никогда не проявляются потому, что нет никого, кто бы их принял, однако ни в какой исторической ситуации нельзя сказать с уверенностью, что случая нет. Конечно, ни шансы, ни тенденции не абсолютны. Детерминирующая сила данной ситуации ограничивает предельное количество случаев и зачастую делает его очень небольшим. И тем не менее существование случаев, уравновешивающих детерминирующую силу тенденций, является решающим аргументом против всех форм исторического детерминизма — натуралистического, диалектического или провиденциалистского. Все эти три формы детерминизма рассматривают мир без случаев, хотя эта точка зрения постоянно опровергается теми мыслями и действиями, посредством которых даже и их собственные приверженцы и видят случаи, и принимают их (как, например, случай трудиться для социализма, для своего собственного спасения или для детерминистской метафизики). В каждом творческом акте наличие случаев предполагается — сознательно или бессознательно.

Второй вопрос о динамике истории относится к структурам исторического движения. Заслугой «Исследования истории» Арнольда Тойнби явилось то, что он, пытаясь выявить такие структуры, которые возникают снова и снова, не представлял их при этом как универсальные и не делал их законами. Географические, биологические, психологические и социальные факторы действенны в структурах, производя те ситуации, из которых могут возникать творческие акты.

Описание иных структур (таких, как структуры прогресса и регресса, действия и противодействия, напряженности и разрешения, роста и упадка, а также наиболее значимая из всех - диалектическая структура истории) мы пытались дать выше. Общее суждение, которое можно вывести относительно всех них, должно сводиться к тому, что они обладают ограниченной истинностью и, более того, что они используются в практике каждой исторической работы даже и теми, кто отвергает их тогда, когда они формулируются *in abstracto.* Ибо без них не было бы возможным никакое осмысленное описание структуры событий. Однако и они подвержены той же опасности, которая вызывала сильное сопротивление им со стороны

эмпирических историков: они часто используются не как частные структуры, но как универсальные законы. Когда это случается, они искажают факты даже и в том случае, если, вследствие их частичной истинности, они открывают факты. Именно потому, что характер исторической причинности является творческим и нацелен на использование шансов, и нельзя сказать, что универсальная структура исторического движения существует. В некоторых случаях попытка сформулировать подобный закон основана на смешении исторического измерения с самотрансцендирующей функцией истории. Это является смещением научного описания и религиозной интерпретации истории. Например, прогресс в одних сферах (как и регресс в других) наблюдается во все периоды истории, однако закон универсального прогресса является секуляризованной и искаженной формой религиозного символа божественного провидения. Повествования о росте и упадке содержатся во всех историчес

ких трудах, но даже и эта самая очевидная из всех структур исторического движения эмпирическим законом не является. Эмпирически существует много таких примеров, которые ей противоречат. Однако если она не превращается в универсальный закон, то она обретает религиозный характер и становится применением циклической интерпретации существования к историческим движениям — а это является смещением измерений.

Диалектическая структура исторических событий требует специального рассмотрения. Она оказала на всемирную историю влияние более глубокое, чем какой-либо иной структурный анализ. Прежде всего следует подчеркнуть, что это истинно не только в отношении многих исторических феноменов, но и в отношении жизненных процессов вообще. Диалектическая структура событий является важным научным инструментом анализа и описания динамики жизни как жизни. Если жизнь разлагается на элементы и эти элементы перегруппировываются в соответствии с целями, то тут диалектике нет места; однако если жизнь не подвергается . насилию, то диалектические процессы продолжаются и могут быть описаны. Такие описания делались задолго до того, как Платон в своих диалогах воспользовался диалектикой, а Гегель применил диалектический метод ко всем измерениям жизни и, в особенности, к истории. Везде, где жизнь вступает в конфликт с самой собой и движется к новой стадии по ту сторону конфликта, имеет место объективная или реальная диалектика. Везде, где подобные процессы описываются в терминах «да» и «нет», используется субъективная или методологическая диалектика. Движение жизни от самотождества к самоизменяемости и обратно к самотождеству представляет собой базовую схему диалектики, и мы видели, что она адекватна даже и для символического описания божественной жизни.

И тем не менее нельзя создать универсальный закон диалектики и подчинить ему универсум во всех его движениях. Возведенный до уровня подобной функции, он уже не является эмпирически верифицируемым, но заключает реальность в ту механизированную схему, которая перестает опосредовать знание, как это было показано, например, в гегелевской «Энциклопедии». Очевидно — и именно это имел в виду Гегель, — что его диалектика является совокупностью религиозных симво-. лов отчуждения и примирения, конце птуализированных и сведенных к эмпирическим описаниям. Но и на этот раз мы имеем дело со смешением измерений.

Термин «материалистическая диалектика» двусмыслен и вследствие своей двусмысленности опасен. Термин «материалистическая» может быть понят или в качестве метафизического материализма (который решительно отвергался Марксом), или в качестве материализма морального (который он подвергал нападкам как характеристику буржуазного общества). Обе интерпретации неверны. Скорее материализм, в связи с диалектикой, выражает веру в то, что социально-экономические условия общества детерминируют все иные культурные формы и что движение социально-экономического базиса имеет диалектический характер, вызывающий напряженности и конфликты в социальнойхитуации, и что базис этот, преодолевая напряженности, развивается помимо них в 4·ιπι->ατιποΐ4τ.ι ur>n^u угч1!ляттм-1п-ч1сг>номической стадии. Очевидно, чтоди-

алектический характер этого материализма исключает метафизический материализм и включает элемент того нового, которое Гегель называл «синтезом» и которое не достижимо без исторического действия — что Маркс осознавал сам и применял на практике. Относительную истину социальной диалектики, коренящейся в экономических конфликтах, отрицать невозможно, однако истина становится ложью в том случае, если данный вид диалектики возводится в статус закона для всей истории. Тогда он становится квазирелигиозным принципом и утрачивает всякую эмпирическую верифицируемость.

Третья проблема, возникающая в связи с динамикой истории, - это проблема ритма исторического движения. Это вопрос об исторических периодах. Обсуждая субстанцию в измерении истории, мы указывали на тождество исторической ситуации и подчеркивали то, что историография была бы невозможна, если бы историческим периодам не давались бы наименования. В старинных хрониках череда императорских династий давала имена историческим периодам, поскольку подразумевалось, что характер каждой династии представляет исторически значимый характер периода ее правления. Подобная характеристика не исчезла, что показывает использование термина «Викторианская эпоха» для обозначения второй половины XIX в. в Англии и в значительной части Европы. Другие имена эпох взяты или от стилей, доминировавших в искусстве, политике и социальных структурах (как, например, «барокко», «абсолютизм», «феодализм»), или от совокупной культурной ситуации (как, например, «Ренессанс»). Иногда числовые обозначения веков получали качественный характер и обозначали исторический период в сокращенной форме («восемнадцатый век»). Наиболее универсальная периодизация основана на религии: это время до и после Христа в христианскую эру. Она подразумевает универсальное изменение качества исторического времени благодаря явлению Иисуса как Христа, сделавшего его «центром истории» с христианской точки зрения.

Вопрос, который следует здесь задать, сводится к одному: «Какова действительность этих периодизаций? Движется ли история таким образом, что различие между периодами имеет основание в реальности, а не только в сознании историка?» Ответ подразумевается теми двумя соображениями, которые были высказаны ранее: первое касается субъективно-объективного характера истории, а второе — понятия исторической значимости. Периоды субъективно-объективны в соответствии с оценкой значимости в группе — носительнице истории. Никакая периодизация не имеет смысла, если она не основана на событиях во времени и пространстве, однако

никакая периодизация не имела бы места без оценки этих событий как имеющих решающее значение для истории — той оценки, которая принадлежит обладающим историческим сознанием представителям исторической группы. События, в результате которых создаются периоды, могут быть или внезапными, драматическими и иметь широкое распространение (как это имело место в Реформации), или медленными, недраматичными и ограниченными небольшими группами (как это имело место в Ренессансе). В каждом случае сознание Западной Европы видело в этих событиях начало нового периода, и нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть этого мнения исглрллпчима». ^^.».» «» --~^»

событий. Таким .же образом невозможно обсуждать и историческую центральность события Иисуса как Христа, если прибегать к тем положительным или отрицательным аргументам, которые основаны на новых открытиях относительно исторических обстоятельств этого события. Произошло нечто такое, что вот уже в течение двух тысячелетий вынуждает людей видеть в этом событии, с точки зрения экзистенциальной значимости, границу между двумя главными периодами человеческой истории.

История движется в периодическом ритме, однако периоды являются периодами только для тех, кто может видеть их таковыми. В последовательности событий имеются постоянные переходы, наложения одних событий на другие, продвижения и задержки, и нет таких сигнальных знаков, которыми обозначались бы новые периоды. Однако для тех, кто оценивает эти события в соответствии с принципом значимости, сигнальные знаки становятся видимыми, обозначающими пограничную линию между качественно различными отрезками исторического времени.

б) История и процессы жизни. — Процессы жизни вместе с теми их амбивалентностями, которые мы описывали во всех измерениях, не отсутствуют и в измерении истории. Жизнь стремится к самоинтеграции и может быть дезинтегрирована в каждом творящем историю акте. Жизнь созидает и может разрушить себя тогда, когда динамика истории устремляется к новому. Жизнь трансцендирует себя и может впасть в профанацию тогда, когда она устремляется к предельно новому и трансцендентному.

Все это происходит в носителях истории. Это происходит и непосредственно (в исторических группах), и опосредованно (в индивидах, которые и составляют исторические группы, и формируются ими). Вопрос о природе и амбивалентности социальных групп мы уже обсуждали в разделах четвертой части системы, касающихся культурной функции человеческого духа, а особенно — функции *praxis* — личностного и общественного акта. Кроме того, амбивалентности *praxis* мы обсуждали и тогда, когда обсуждали амбивалентности технического, личностного и, самое главное, общественного преобразования. В этих обсуждениях историческое измерение было «заключено в скобки»; мы описывали исторические группы лишь с точки зрения их характера культурных творений, подчиняющихся критериям человечности и справедливости. В центре нашего внимания было в основном отношение власти и справедливости в общественной сфере. Это, однако, представляло собой подготовку к описанию движения в истории тех групп, которые являются носительницами истории.

В настоящий момент в фокусе нашего интереса находится отношение исторического измерения к процессам жизни в личностно-общественной сфере. Во всех трех

процессах различие устанавливается именно характером исторического времени: история движется вперед к непрестанно новому и к предельно новому. С этой точки зрения и следует рассматривать как природу, так и амбивалентности движения к самоинтеграции, самосозиданию и самотрансцендированию. Однако следствием этого, как мы уже указывали выше («амбивалентности общественного преобразования»), является то, что три процесса жизни едины в *одном* процессе — в движении к цели. Здесь по-прежнему присутствует самоинтеграция, но присутствует она уже не как цель в себе; самоинтеграция в историческом

измерении служит движению к универсальной и тотальной интеграции. Здесь по-прежнему присутствует самосозидательность, но существует она не ради отдельных творений; самосозидательность в историческом измерении служит движению к тому, что универсально и тотально ново. Здесь по-прежнему присутствует и самотрансцендирование, но осуществляется оно не в направлении частного возвышения; самотрансцендирование в историческом измерении служит движению к универсально и тотально трансцендентному. История движется к осуществлению посредством всех процессов жизни несмотря на тот факт, что, устремляясь к предельному, она остается привязанной к предварительному и в своем движении к осуществлению разрушает осуществление. То, что во всех ее процессах она устремлена к неамбивалентной жизни, не дает ей избежать амбива-лентностей жизни.

Цель истории может быть выражена теперь в терминах трех процессов жизни и их единства следующим образом: история, в терминах самоинтеграции жизни, устремлена к центрированности всех групп — носительниц истории и их индивидуальных членов в неамбивалентной гармонии власти и справедливости. История, в терминах самосозидатель-ности жизни, стремится к созиданию нового, неамбивалентного состояния вещей. И, наконец, история, в терминах самотрансцендирования жизни, стремится к универсальному, неамбивалентному осуществлению потенциальности бытия.

Однако история, как и жизнь вообще, подчинена негативностям существования, а потому подчинена и амбивалентностям жизни. Стремление к универсальной и тотальной центрированности, новизне и осуществлению является вопросом и остается таковым до тех пор, пока существует история. Этот вопрос подразумевается теми великими амби-валентностями истории, которые всегда ощущались и мощно выражались в мифе, религиозной и светской литературе и искусстве. Это именно те вопросы, к которым (в смысле метода корреляции) относятся как религиозные (и квазирелигиозные) интерпретации истории, так и эсхатологический символизм. Это именно те вопросы, ответом на которые в кругу христианской теологии является Царство Божие.

в) *Исторический прогресс: его реальность и его пределы.* — В каждом творческом акте имплицитно заключен прогресс, то есть шаг *(gressus)* за пределы данного. В этом смысле движение истории в целом прогрессивно. Оно прогрессирует в направлении частного нового и стремится достичь предельно нового. Это относится ко всем сторонам культурной функции человеческого духа, как к функциям *theoria,* так и к функциям *praxis,* и это приложимо к морали и религии постольку, поскольку в них заключены культурное содержание и культурные формы. Существует намеренный, а иногда и актуальный прогресс от начала к концу политического действия, лекции, научного исследования и т. д. В каждой центрированной группе, даже и в самой

консервативной, постоянно действуют те творческие акты, целью которых является прогресс.

Помимо этих неоспоримых фактов прогресс стал символом, определяющим смысл самой истории. Он стал символом помимо реальности. Как таковой он выражает или ту идею. что истопия *пппрггипиг.* ппчйпн-

жается к своей предельной цели, или то, что сам по себе бесконечный Прогресс является целью истории. Эти ответы на вопрос о смысле истории мы будем обсуждать позже; теперь же мы должны спросить, в какой сфере бытия прогресс возможен и в какой он невозможен соответственно природе реальности.

Прогресса нет там, где решающей является индивидуальная свобода. Этим подразумевается то, что в нравственном акте прогресса не существует. Каждый индивид, чтобы стать личностью, должен принимать собственные нравственные решения. Они являются абсолютными предпосылками для появления измерения духа во всяком наделенном самосознанием индивиде. Но существуют два типа прогресса в связи с моральной функцией — два типа, являющихся типами этического содержания и образовательного уровня. Оба являются культурными созданиями и открыты новому. Этическое содержание нравственного акта прогрессировало от примитивных культур к зрелым в смысле большей утонченности и большей широты, хотя тот нравственный акт, в котором созидается личность, остается одним и тем же независимо от того, какое содержание в нем актуализировано. Это различие фундаментально в том случае, если речь идет о нравственном прогрессе. Прогресс имеет место в том культурном элементе, который присущ нравственному акту, но не в самом нравственном акте.

Подобным же образом нравственное воспитание принадлежит культуре, а не самому нравственному акту. Такое воспитание проявляется и как то воспитание, которое осуществляется другими, и как самовоспитание. В обоих случаях оно состоит из повторений, упражнений и того возникающего в итоге навыка, который и является делом прогресса. Именно так могут формироваться нравственно зрелые личности, и так может подниматься уровень нравственных навыков в группе. Однако актуальная нравственная ситуация требует свободного решения на каждом уровне зрелости и на любой степени этической восприимчивости; именно посредством этих решений личность и утверждает себя как личность (даже и в том случае, если нравственный навык и этическая восприимчивость являются творением Духа, то есть даются благодатью). Именно это и лежит в основе историй об искушениях святых в католической традиции; именно этим объясняется потребность получать прощение на каждой стадии освящения в протестантском опыте; именно это лежит в основании борьбы с отчаянием своего «я» самых великих и зрелых представителей гуманизма; именно это является основой самоограничения психотерапевтического лечения до того момента, когда пациент становится свободным для собственных нравственных решений.

В сфере культурного творчества не существует прогресса помимо классических выражений встречи человека с реальностью, будь то в искусстве, в философии, в личной или общественной сферах. Часто, хотя и не всегда, происходит прогресс от неадекватных попыток достичь классического выражения стиля, но не происходит прогресса от одного зрелого стиля к другому. Великим заблуждением теоретиков искусства классицизма было то, что в стилях Греции и Ренессанса они видели ту

норму для визуальных искусств, в соответствии с которой все остальное и должно оцениваться либо как прогресс в направлении к ней, либо как регресс от

нее, либо как низведение к состоянию примитивного бессилия. Оправданная реакция против этого учения в нашем столетии доходила иногда до неоправданных крайностей в противоположном направлении, однако она установила принцип сущностно непрогрессивного характера истории искусств.

То же самое следует сказать и о философии - в той степени, в какой она определяется как попытка с помощью наиболее универсальных понятий ответить на вопрос о природе и структуре бытия. Здесь опять же можно провести разграничение между неразвитым и зрелым типами философской встречи с реальностью и увидеть прогресс от одного к другому. Нет сомнения, что логический инструментарий и научные материалы, используемые в философских системах, прогрессивно усовершенствуются, корректируются и возрастают в объеме. Однако имеется такой элемент в центральном видении представительных философов, который не выводим ни из их научного материала, ни из их логического анализа, но имеет своим источником встречу с предельной реальностью, то есть опыт квазиоткровения. Он был назван *sapienlia* по контрасту со *scientia* и появляется, например, в Книге Иова, где он персонифицирован в качестве спутника Бога, на которого Бог взирал при сотворении мира[46], или у Гераклита - в качестве Логоса, который равно присутствует и в законах универсума, и в мудрости немногих людей. В той мере, в какой философия вдохновляется Логосом, она может иметь много лиц в соответствии со своими внутренними потенциальностями и особенностями восприятия индивидов и эпох, однако не существует прогресса от одного лица к другому. Каждое из них, конечно, предполагает новую творческую попытку в добавление к критическому использованию логической формы и научного материала и требует такого учения, которое приобретается знанием принятых ранее решений. Тот факт, что философия вдохновлена Логосом, не означает того, что она произвольна. Однако это означает то, что философия способна дать ответ на вопрос о бытии, - ответ, который, следовательно, находится по ту сторону понятий прогрессивного и устаревшего. История философии ясно показывает, что ни одно из великих философских решений никогда не устаревает, хотя научные наблюдения и теории устаревают быстро. И поэтому вполне логичным было то, что некоторые философы-аналитики отвергли всю историю философии до возникновения аналитической философии, поскольку они не видели в ней никакого (или почти никакого) прогресса в направлении к тому, что представлялось им единственной задачей философии, - то есть к логическому и семантическому анализу.

Хотя нравственный акт как акт свободы и находится по ту сторону прогресса, однако все-таки остается в силе вопрос о том, существует ли прогресс в приближении к принципу человечности и в создании сформированной личности, а также в приближении к принципу справедливости и в создании организованного сообщества. Как в эстетической и когнитивной созидательности, так и здесь тоже необходимо различать два элемента — элементы качественный и количественный. Лишь в последнем из них прогресс возможен — то есть возможен в широте и в совершенствовании, - но никак не в первом. Личности, зрелым образом воплощающие принцип человечности, не зависят от изменяющихся условий

культуры, — прогрессивных, устаревающих или регрессивных. Несомненно, что человечность является новым творением и в каждом из тех индивидов, в которых она актуализирована, и в каждый тот период, в который культурная ситуация предоставляет новые потенциальности. Однако не существует прогресса от одного представителя личностной человечности к другому, живущему в более позднюю эпоху. Тот, кто знает, как менялись скульптурные изображения от древнейших культур к современным, знает и примеры экспрессивной человечности (в терминах достоинства, серьезности, спокойствия, мудрости, мужества, сострадания) в образах каждой эпохи.

Не является иной и ситуация в отношении справедливости. Конечно, можно считать дерзким тот культурологический постулат, в соответствии с которым собственная социально-политическая система считается не только адекватным выражением ее собственной идеи справедливости, но еще и тем идеалом справедливости, к которому приближаются (хотя и не в достаточной степени) все предшествующие формы. И все-таки нельзя не утверждать, что справедливость демократии представляет собой прогресс по сравнению с другими формами справедливости лишь в своих количественных элементах, но не в своем качественном характере. Системы справедливости в истории человечества развиваются из географических, экономических и человеческих условий посредством встречи человека с человеком и того поиска справедливости, который является результатом этой встречи. Справедливость становится несправедливостью в той степени, в которой изменение условий не приходит в соответствие с коррелятивным изменением в системах справедливости. Однако в самой себе каждая система содержит такой элемент, который является сущностным для встречи человека с человеком и является действительным принципом для конкретной ситуации. Каждая из таких систем указывает на «Справедливость Царства Божия», и в этом отношении не существует прогресса от одной системы к другой. Однако и здесь, как и раньше, мы должны различать те стадии, на которых этот принцип все еще остается неразвитым, и те стадии, на которых он отделяется от стадии полного осуществления. Существует прогресс, устаревание или регресс на пути перехода от одной стадии к другой. По ту сторону прогресса находятся лишь зрелые системы, воплощающие качественно различные

видения справедливости.

Наиболее важным вопросом в данном контексте является вопрос о возможности прогресса в религии. Очевидно, что прогресса в религиозной функции как таковой не существует. Состояние предельной заботы допускает прогресс не в большей степени, нежели устаревание или регресс. Однако вопрос о прогрессе встает в связи с существованием исторических религий и их оснований, опытов откровения. Может показаться, что на вопрос о прогрессе был уже дан утвердительный ответ тогда, когда мы назвали откровение во Иисусе как во Христе окончательным откровением, а историю религии - тем процессом, в котором подготавливается или воспринимается «центр истории». Однако ситуация оказывается куда более сложной.

В дискуссиях об «абсолютности» христианства эволюционно-прогрес-сивистская схема была применена к отношению христианской религии

к другим религиям. Классической формулировкой этой идеи является принадлежащая Гегелю философская интерпретация истории религии, однако аналогичные построения явно или скрыто присутствуют также и в антигегельянских системах либеральной

теологии. Даже и секулярные философы религии проводят различие между примитивными и великими религиями. Однако возражением против этой эволюционной схемы являются притязания каждой из великих религий на собственную абсолютность в противоположность тем другим религиям, которые считаются или относительно истинными, или совершенно ложными. Аналогично тому, как это имело место выше, мы прежде всего должны подчеркнуть различие между сущностно религиозными и культурными элементами в исторических религиях. Нет сомнения, что прогресс, устаревание и регресс имеют место в культурной стороне каждой религии, в ее когнитивной самоинтерпретации и в ее эстетическом самовыражении, равно как и в присущих ей способах формирования личности и сообщества. Однако професс этот, конечно, ограничен той степенью, в которой сами эти функции открыты прогрессу. И все-таки решающий вопрос заключается в том, обладают ли прогрессивными возможностями основания религий — те опыты откровения, на которых они основаны. Можно ли говорить о прогрессивной истории откровения? Этот вопрос не отличается от вопроса о том, можно ли говорить и прогрессивной «истории спасения» *(Heilsgeschichte).* Первым ответом должно быть то, что даваемое в откровении и спасающее явление Духовного Присутствия всегда таково, каково оно есть, и что в этом отношении не бывает ни большего, ни меньшего, ни прогресса, ни устаревания, ни регресса. Однако содержание таких явлений и их символические выражения (такие, как стили в искусстве и видения в философии) зависят, с другой стороны, и от тех потенциаль-ностей, которые имплицитно заключены в человеческой встрече со священным, и, с другой стороны, от способности человеческой группы воспринимать ту или иную из этих потенциальностей. Человеческая восприимчивость обусловлена целокупностью тех внешних и внутренних факторов, которые образуют историческую судьбу — или, религизно говоря, историческое провидение. Прогресс в этом отношении возможен или между теми различными культурными стадиями, на которых происходят опыты откровения, или между различными степенями той ясности и силы, с которыми воспринимается проявление Духовного Присутствия. (Это соответствует происходящему в культурных сферах прогрессу от незрелости к зрелости.)

В свете этих соображений отдельная религия не могла сохранять притязания на то, что она основана на окончательном откровении. Единственно возможным ответом на вопрос о прогрессе в религии было бы сосуществование различных ее типов без притязаний на универсальность. Однако имеется одна такая точка зрения, которая может изменить картину: это существующий в каждой религии конфликт между божественным и демоническим. Из этого конфликта возникает следующий вопрос:

«На какой религиозной основе и в каком событии откровения разрушается сила демонического как вне религиозной реальности, так и в ней самой?» Христианство отвечает, что произошло это на основе профети-ческого типа религии в событии Иисуса как Христа. Согласно христиан

ству, это событие не является ни результатом прогрессивного приближения, ни актуализацией другой религиозной потенциальности, являясь объединяющим и судящим осуществлением всех тех потенциальностей, которые имплицитно заключены во встрече со священным. А если так, **то** вея история религии — как прошлая, так и будущая - является универсальным основанием, а профетический тип опыта откровения является частным основанием центрального события. Эта точка зрения

исключает идею горизонтального прогресса от универсального основания к частному и от частного основания к тому уникальному событию, из которого возникло христианство. Также исключается и та идея, согласно которой христианство является религией «абсолютной», тогда как другие религии считаются прогрессивным приближением к ней. Абсолютно не христианство как религия, но то событие, которым христианство созидается и судится в той же степени, как и любая другая религия - как утвердительно, так и отрицательно. Эта точка зрения на историю религий производна от притязания христианства на то, что оно основано на окончательном, победно антидемоническом событии откровения, является не горизонтальной, но вертикальной. То уникальное событие, которое является и критерием всех религий, и силой, которая в принципе разрушила демоническое на все времена, базируется и на более пространном основании религиозного развития прошлого и будущего и, в то же время, на частном основании профетизма в прошлом и будущем. Такому воззрению прогрессивистская схема не присуща.

Теперь нам необходимо суммировать те сферы, в которых имеет место прогресс, как на это указывалось в предыдущих обсуждениях. Первая и та почти неограниченная сфера, в которой имеет решающее значение прогресс, - это технология. Выражение «лучше и лучше» приложимо именно к этой сфере и только к ней. Лучший инструмент (и вообще технически лучшие средства для какой бы то ни было цели) - вот та культурная реальность, которая имеет никогда не иссякающие последствия. Непрогрессивный элемент появляется только в том случае, если встают такие вопросы: «Для каких целей?» Или: «Существуют ли такие орудия, которые своими последствиями могут разрушить те самые цели, для которых они производятся (например, атомное оружие)?» Вторая сфера, в которой прогресс сущностен, — это сфера наук во всех областях методологического исследования (а не одних только естественных наук). Всякое научное положение является гипотезой, открытой для проверки, опровержения и изменения, и в той мере, в какой научный элемент присущ философии, философ должен пользоваться тем же методом. Непрогрессивный элемент появляется только там, где либо сознательно или бессознательно предполагаются философские элементы, либо должны приниматься решения о том, какой именно предмет подлежит исследованию. Появляется он и там, где экзистенциальное соучастие в предмете требуется для того, чтобы в него проникнуть. Третья сфера, в которой прогресс реален, — это сфера образования, обучение навыкам, будь то передача культурных содержаний или введение в данные системы жизни. Это очевидно в том индивидуальном воспитании, которое направляет прогресс личности к зрелости, но это истинно также и в социальном воспитании, посредством которого каждое поколение наследует приобретения поко-

лений предшествующих. Непрогрессивный элемент присутствует лишь в утверждении предельной воспитательной цели в интерпретации человеческой природы и судьбы, а также в существовании своего рода воспитательной связи между воспитующими и воспитуемыми. Четвертая сфера, в которой прогресс реален, — это все ширящееся преодоление пространственных разделений и обособлений внутри человечества и за его пределами. Частичной параллелью этому преодолению пространства является все возрастающее соучастие людей во всех культурных творениях. Во всех этих аспектах, которые могут быть измерены количественно, прогресс был, является и может оставаться реальным в неопределенном будущем. Непрогрессивным элементом в этих движениях является тот факт, что количественные изменения могут иметь

качественные следствия и создавать то новое состояние, которое по отношению к другим уникально, но в самом себе не является ни прогрессом, ни регрессом.Этот анализ реальности и пределов прогресса в истории создает основу для оценки прогресса как символа в религиозной интерпретации истории.

Б. Амбивалентности жизни в историческом измерении

1. Амбивалентности исторической самоинтеграции: империя и централизация

История, двигаясь к своей предельной цели, постоянно актуализирует ограниченные цели, тем самым одновременно и достигая, и разрушая свою предельную цель. Все амбивалентности исторического существования являются формами этой базисной амбивалентности. Если мы соотнесем их с процессами жизни, то мы сможем провести разграничение между амбивалентностью исторической самоинтеграции, амбивалентностью исторической самосозидательности и амбивалентностью исторического самотрансцендирования.

> Величие политического существования человека - его стремление к универсальности и тотальности в процессе самоинтеграции жизни в историческом измерении — выражено в термине «империя». В библейской литературе амбивалентность империй играет важную роль. То же самое истинно и в отношении всех фаз истории церкви, но и в равной степени это истинно и в отношении секулярных движений вплоть до сегодняшнего дня. Империи создаются, растут и гибнут прежде, чем они достигают своей цели, состоящей в том, чтобы стать всеобъемлющими. Было бы довольно поверхностным выводить это стремление к универсальности просто из воли к власти, политической или экономической. Воля к власти во всех ее формах является необходимым элементом в самоинтеграции групп — носительниц истории, поскольку лишь посредством своей центрированной силы они способны действовать исторически. Но есть и другой элемент в стремлении к всеохватности: это та самоинтерпретация исторической группы, которая исходит из ощущения собственной призванности. Чем более сильным и более оправдан

ным является этот элемент, тем большей становится и страсть группы К построению империи; и чем большую поддержку он имеет у всех ее членов, тем больше у нее шансов просуществовать как можно дольше. История человечества полна такого рода примерами. В истории Запада величайшими, хотя и не единственными, примерами осознания своей призванности являются следующие: притязания Римской Империи на то, что она представляет закон, представление Германской Империей Христианского государства, представление Британской Империей христианской цивилизации, представление Российской Империей глубины человечности в противовес механизированной культуре и притязание Американской Империи представлять принцип свободы. Соответствующие примеры существуют и в восточной части человечества. Великие завоеватели являются, как это представлялось Лютеру, демоническими «масками» Бога, через стремление которых к универсальной центрированности он осуществляет свое провиденциальное дело. В этом представлении символически выражена «амбивалентность империи». Ибо дезинтегрирующая, деструктивная и профанизирующая сторона имперского строительства столь же очевидна, как и интегрирующая, созидающая и возвышающая сторона. Никакое воображение не может охватить того количества страданий и того разрушения структуры, жизни и смысла, которое неизбежно связано с ростом империй.

В наше время та тенденция к всеобщей включенности, которая характерна для двух великих имперских сил, Соединенных Штатов и России, привела к глубочайшему и наиболее универсальному расколу человечества, и произошло это именно потому, что ни одна из двух империй не обязана своим существованием одной лишь воле к экономической или политической власти; они возникли и обрели мощь посредством осознания своей призванности в единстве со своим естественным самоутверждением. Однако трагические последствия их конфликта ощутимы в любой исторической группе и в любом индивидуальном человеческом существе, и они могут привести к разрушительным последствиям для самого человечества.

Эта ситуация является ключом к тому, что именуется всемирной историей. «Всемирное», в этом словосочетании, значит «всечеловеческое», оно означает историю всего человечества. Однако истории человечества не существует; все, что мы имели вплоть до нынешнего века, было историей человеческих групп, а сумма этих историй (в той мере, в какой они известны) может быть названа всемирной историей, но уж наверняка не историей человечества. И все-таки произошедшее в наш век техническое покорение пространства привело к тому единству, которое делает историю человечества как целого возможной и которое начало делать ее реальной. Это, конечно, не меняет изолированного характера предыдущих историй, но представляет собой новую стадию исторической интеграции человека. В этом смысле наш век принадлежит к числу великих веков в отношении создания нового. Однако прямым результатом технического (и более чем технического) единства человечества был трагический раскол, «шизофрения» человечества. Момент величайшей во всей истории интеграции подразумевает опасность величайшей дезинтеграции и даже радикального разрушения.

Ввиду этой ситуации необходимо спросить: «Правомерно ли говорить об *одной* цели?» Этот вопрос станет еще более насущным, если осознать, что не все племена и нации стремились или стремятся ко всевключеннос-ти, что не всякому завоеванию присуща амбивалентность имперского строительства и что даже те, в ком стремление к универсальной интеграции оказывалось действенным, часто сводили эту действенность на нет потому, что отступали к ограниченной племенной или национальной центрированности. Эти факты показывают, что в группах — носительницах истории существует тенденция сопротивления универсалистскому элементу в динамике истории. Бросающий вызов, предельно профетический характер идеи империи приводит к противодействию, направленному к племенной, региональной или национальной изоляции и к защите ограниченного пространственного единства: такие противодействия косвенным образом во многом содействовали движению истории как целого. Однако можно показать, что во всех значимых этого рода случаях изоляционистское движение было и является не подлинным действием, но противодействием, уходом от вовлеченности в универсалистские движения. Историческое существование находится под «звездой» исторического времени и движется вперед вопреки любому сопротивлению партикуляризма. А если так, то изоляционистские попытки никогда не бывают предельно успешными; они терпят поражение в силу той динамики истории, которая по самой своей природе является универсалистской. Ни один индивид и ни одна группа не могут избежать динамики истории для того, чтобы избежать трагических импликаций величия истории в том виде, в каком оно выражено в символе империи. Но даже и в таком виде понятие всемирной истории остается сомнительным в силу

того, что исторические движения прошлого остаются неизвестными или не связанными между собой. Этого нельзя определить эмпирически, но это необходимо понять в терминах интерпретации истории как самотрансцендирования.

Амбивалентности центрированности относятся не только к экстенсивному, но также и к интенсивному аспекту исторической интеграции. Каждая группа — носительница истории обладает той силовой структурой, без которой она была бы не способна действовать исторически. Эта структура является источником амбивалентной центрированности в исторической группе. Мы уже обсуждали структурную сторону тогда, когда обсуждали амбивалентности лидерства. В историческом измерении нужно принять во внимание динамическую сторону; мы должны взглянуть на то отношение интенсивной центрированности к экстенсивной, которое в политических терминах является отношением политики к международным отношениям. Существуют две противоположные тенденции:

одна - к тоталитарному контролю над жизнью каждого, кто принадлежит к группе - носительнице истории и, особенно, к группе имперской; другая — к той личной свободе, которая способствует творчеству. Первая тенденция усиливается в том случае, если внешние конфликты требуют усиления центрированной силы или если дезинтегрирующие силы в группе угрожают самой центрированности. В обоих случаях необходимость в силовом центре ослабляет и стремится уничтожить тот элемент свободы, который является предпосылкой всякой исторической созидательности. Группа способна действовать исторически вследствие ее суровой центра

лизации, однако она не может использовать свою силу творчески, так как **она** подавила те созидательные потенции, которые устремлены в будущее. Лишь диктаторская элита - или один диктатор - свободна действовать исторически, и тогда действия (поскольку они лишены того смысла, который может появиться лишь во встрече свободных, нравственных, культурных и религиозных действующих лиц) становятся пустыми силовыми устремлениями, хотя зачастую они и весьма масштабны. Они могут служить орудиями исторической судьбы, но за утрату смысла они платят тем, **что** разрушают ту историческую группу, которую они используют. Ибо та власть, которая теряет смысл, теряет в качестве власти и саму себя.

Противоположный подход к политической центрированности и исторической созидательности — это принесение первого в жертву последнему. Это может быть результатом расхождения силовых центров в группе — носительнице истории в том случае, если центр группы как целого изменяется от одного субцентра к другому или если никакого объемлющего центра нельзя установить вовсе. Это - самые трагические и зачастую самые созидательные периоды в истории. Возможна также и такая ситуация, когда центр, стимулируя индивидуальную созидательность, сам может лишиться той силы, которая необходима для центрированного исторического действия: это та ситуация, за которой обычно следует эпоха диктатуры. В этом смысле воздействие даже и великого индивидуального творения на историю в целом остается косвенным, поскольку ему недостает центрированного исторического действия.

Эти соображения приводят к следующему вопросу: «Каким образом амбивалентности внешней имперской тенденции и внутренней централизации могуг быть преодолены в неамбивалентной исторической интеграции?»

2. Амбивалентности исторической самосозидательности: революция и реакция

Историческая созидательность имеет место как в непрогрессивном, так и в прогрессивном элементе динамики истории. Это такой процесс, в котором новое создается во всех сферах в историческом измерении. Все новое в истории содержит в себе и элементы того старого, из которого оно возникает. Гегель выразил этот факт в хорошо известной фразе о том, что старое существует в новом — одновременно и отрицаемое, и сохраняемое *(aufgehoben).* Однако Гегель не принимал всерьез ни амбивалентностей этой структуры роста, ни ее деструктивных возможностей. Эти факторы проявляются в отношениях между поколениями, в борьбе художественных и философских стилей, в идеологиях политических партий, в колебаниях между революцией и реакцией и в тех трагических ситуациях, к которым ведут эти конфликты. Величие истории состоит в том, что она движется к новому, однако величием, вследствие его амбивалентности, является также и трагический характер истории.

> Проблема отношений между поколениями — это не проблема авторитета (которая обсуждалась ранее), но проблема старого и нового в динамике истории. Для того чтобы обеспечить место новому, молодое поколение должно игнорировать те созидательные процессы, из которых

выросло старое. Представители нового подвергают нападкам конечные результаты этих процессов, не имея понятия о тех ответах на предыдущие проблемы, которые в этих результатах имплицитно заключены. А если так, то эти нападки по необходимости несправедливы; их несправедливость — это неизбежный элемент их силы прорываться через данное. Естественно, их несправедливость вызывает негативные реакции со стороны старого - негативные не столько в терминах несправедливости, сколько в терминах неспособности понять. Представители старого усматривают в данных результатах тяготы и величие своего собственного созидательного прошлого, однако не понимают того, что сами они являются камнями преткновения на пути нового поколения к созидательности. И в этом конфликте приверженцы старого закостеневают и озлобляются, а приверженцы нового терпят поражение, что приводит их к опустошенности.

> Это естественно, что политическая жизнь во многом формируется амбивалентностью исторической созидательности. Всякий политический акт направлен к чему-либо новому, однако различие заключается в том, предпринимается ли этот новый шаг ради самого по себе нового или ради старого. Даже в нереволюционных ситуациях борьба между консервативными и прогрессивными силами ведет к разрыву человеческих связей, к отчасти бессознательному, а отчасти и сознательному искажению фактической истины, к обещаниям осуществления того, что даже и не предполагалось осуществить, и к подавлению принадлежащих другой стороне созидательных сил. В конечном счете может возникнуть революционная ситуация с сопутствующими ей разрушительными битвами между революцией и реакцией. Существуют такие ситуации, в которых только революция (хотя и не всегда кровавая) может осуществить прорыв к созиданию нового. Такие насильственные прорывы являются примерами разрушения ради созидания — разрушения иногда столь радикального, что новое созидание становится невозможным и происходит медленная деградация группы и ее культуры, опускающихся до стадии почти растительного существования.

Именно опасность полного хаоса идеологически оправдывает учрежденные власти, когда они или подавляют революционные силы, или стремятся преодолеть их в контрреволюции. Часто сама революция движется в том направлении, которое противоположно ее изначальному смыслу и уничтожает тех, кто ее осуществлял. Если одерживает победу реакция, то история возвращается не к той «идеальной» стадии, во имя которой была предпринята контрреволюция, но к чему-то такому новому, которое не признает новизны и медленно подтачивается теми силами нового, которые не могут быть надолго исключены независимо от того, каким бы искаженным ни было их возникновение. Безмерность личных жертв и разрушений в этих процессах приводит к вопросу о неамбивалентной исторической созидательности.

3. Амбивалентности исторического самотрансцендирования:

«третья стадия» как данное и как ожидаемое

Исторические конфликты между старым и новым достигают наиболее разрушительной их стадии в том случае, если одна из сторон требует для себя предельности. Это самопревозносящее притязание на предельность является определением демонического, и нигде демоническое не проявляется так, как проявляется оно в историческом измерении. Притязание на предельность принимает форму притязания на обладание тем предельным, к которому движется история (или на возможность это предельное стяжать). Это случалось не только в политической, но и (даже более непосредственно) в религиозной сфере. Борьба между освященным старым и профетическим новым является центральной темой истории религий, и, в соответствии с тем фактом, что излюбленным местом демонического является святое, эти конфликты становятся всесокрушительно деструктивными в религиозных войнах и преследованиях. С точки зрения исторической динамики, это конфликт между теми различными группами, которые претендуют на то, чтобы представлять цель истории в терминах либо ее актуального, либо предвосхищаемого осуществления. В этой связи мы можем использовать традиционный символ «третьей стадии». Его мифологическим основанием является космическая драма рая, падения и восстановления. Его применение к истории привело к апокалиптическим видениям нескольких «возрастов» мира и к ожидаемому наступлению новой и последней эпохи. В интерпретации истории Августином последняя эпоха начинается с основания христианской церкви. В противоположность ему Иоахим Флорский, последователь идей монтанизма[47], говорил о трех эпохах, третья из которых еще не наступила, но в течение нескольких десятилетий наступит. Ощущение нахождения в начале последней стадии истории было выражено секстантскими движениями в религиозной терминологии (например, посредством символа того тысячелетия, когда Христос будет править историей накануне конца света). В эпохи Просвещения и идеализма символ третьей стадии был секуляризован и приобрел революционную функцию. И буржуазия, и пролетариат воспринимали свою всемирно-историческую роль соответственно как роль носителей «эпохи разума» или «бесклассового общества» (термины эти являются вариациями символа третьей стадии). Во всякой форме символа, религиозной или секулярной, выражено убеждение в том, что третья стадия началась, что история достигла того момента, который не может быть преодолен в принципе, что «начало конца» совсем близко и что мы можем видеть то предельное осуществление, к которому движется история, в ходе чего она трансцендирует себя в каждый из своих моментов. В этих

идеях выражено самотрансцендирование жизни в измерении истории, что приводит к двум крайне амбивалентным позициям:

первой является та само-абсолютизирующая позиция, в которой настоящая ситуация отождествляется с третьей стадией, а второй, утопической, является та позиция, при которой третья стадия видится в непосредственной близости или уже наступившей. Самоабсолютизирующая позиция амбивалентна потому, что, с одной стороны, она выражает самотрансцен-

дирование жизни в религиозных или квазирелигиозных символах и, с другой стороны, скрывает самотрансцендирование жизни путем отождествления этих символов с самим предельным. Классическим выражением этой амбивалентности является притязание Римской церкви на то, что она представляет собой осуществление апокалиптического видения тысячелетнего царства Христа на земле, причем от такой самоинтерпретации она воспринимает как свои божественные, так и свои демонические черты. Как в сектантстве, так и в секулярном утопизме амбивалентность наиболее очевидна тогда, когда тот способ, которым эти движения создают новые исторические реальности посредством энтузиазма их ожиданий и посредством жертв, приносимых ради их осуществления, мы противопоставляем возникающему в результате глубокому экзистенциальному разочарованию, за которым следуют цинизм и равнодушие в том случае, если положению вещей не удается подтвердить этих ожиданий. Наиболее зримо амбивалентность своего самотрансцендирования история выражает именно в этих колебаниях. Именно в них, в первую очередь, загадка истории становится как экзистенциальной заботой, так и философской и теологической проблемой.

Три последних соображения свидетельствуют о том, что не только возможно, но и поучительно различия между тремя функциями жизни прилагать также и к истории и что, как и в других измерениях жизни, они ведут к тем конфликтам, которые неизбежны и которые являются причинами как величия, так и трагедии исторического существования. Такого рода анализ может освободить нас как от утопизма, так и от отчаяния относительно смысла истории.

4. Амбивалентность индивида в истории

Большинство религий и философий согласуются с суждением Гегеля о том, что «история - это не то место, где человек может обрести счастье». Даже поверхностный взгляд на всемирную историю выявляет истинность этого положения, а более глубокий и более объемлющий взгляд поразительным образом его подтверждает. Тем не менее это еще не вся истина. Индивид воспринимает свою жизнь как жизнь личности от той группы — носительницы истории, к которой он принадлежит. История наделила каждого физическими, социальными и духовными условиями существования. Никто из тех, кто пользуется языком, не существует вне истории, никто не может из нее выйти. Монах и отшельник - то есть те, кто стремится расторгнуть все социальные и политические связи, - зависят от той самой истории, которой они стремятся избежать, - и, более того, они оказывают влияние на то самое историческое движение, от которого они пытаются отделиться. Часто повторяется тот факт, что те, кто отказывался действовать исторически, имели гораздо большее воздействие на историю, чем те, кто находится недалеко от центров исторического действия.

История — это не только политическая история; все стороны культурной и религиозной деятельности человека обладают историческим измерением. А если

так, то всякий и во всякой сфере человеческой деятельности действует исторически. Самые незначительные и низкие виды

деятельности помогают поддерживать техническую и экономическую основу общества и, следовательно, поддерживать его историческое движение. И все-таки универсальное соучастие каждого человека в истории не исключает преобладания в исторической деятельности именно политической функции. Основанием этого преобладания является внутренний и внешний политический характер групп — носительниц истории. Предпосылкой всякой жизни, включая и жизнь в истории, является центрированность агентов жизни; в случае истории - это центрированность исторических групп в их статических и динамических качествах. Та функция, в которой эта центрированность актуализируется, является функцией политической. Поэтому в образе истории (будь то в популярном восприятии или в научных книгах) преобладают именно политические личности и их действия. Даже в исторических исследованиях экономики, науки, искусства или церкви неизбежно будут встречаться постоянные ссылки на то политическое обрамление, в котором протекает культурная и религиозная деятельность.

Преобладание политической функции и, одновременно, амбивалентность индивида в истории наиболее очевидны в демократической организации политической сферы. Как уже утверждалось раньше, демократия является не абсолютной политической системой, но наилучшим из известных на нынешний день способом гарантировать каждому члену центрированной исторической группы созидательную свободу детерми-нирования исторического процесса. Преобладание политики включает в себя зависимость от политической организации всех тех иных функций, в которых предполагается творческая свобода. Для подтверждения этого тезиса достаточно взглянуть на диктаторские системы и оценить их попытки подчинить центральной политической власти все формы культурной созидательности, включая этику и религию. В результате мы лишаемся не только свободы политической созидательности, но еще и свободы созидательности всякого иного рода, кроме тех ее разновидностей, где этого желают центральные власти (как это имело место в научной работе в Советской России). Демократия дает возможность бороться за свободу во всех тех сферах, которые способствуют историческому движению, тем, что борется за свободу в политической сфере. Тем не менее соучастие индивида в демократических системах политики не лишено ограничений и амбивалентностей. В политической деятельности, в частности, техника представительства самым радикальным образом сокращает участие индивида (иногда даже сводя это участие к нулю — в массовых обществах со всесильной партийной бюрократией). Большинство может создаваться и поддерживаться теми методами, которые одновременно и на неопределенное время лишают политического влияния значительное число индивидов. Средства массовой информации в руках правящих групп могут стать инструментами того конформизма, который убивает со-зидательность во всех сферах столь же успешно, как и диктатура, причем основным примером является здесь сфера политики. Но, с другой стороны, демократия может стать недееспособной вследствие разрушительных расколов в группе: таково, например, появление столь многочисленных партий, что создание способного действовать большинства становится невозможным. Или же могут возникать партии с абсолютистской идео-

логией, ведущие против оппозиционных партий борьбу не на жизнь, а на смерть. В этих случаях диктатура оказывается совсем близкой.

Существуют такие амбивалентности индивида в истории, которые действительны при каждой политической системе. Они могут быть суммированы в амбивалентности исторической жертвы. Именно этот фундаментальный характер соучастия индивида в истории вызывает у многих людей желание избежать и самой истории. В монологе Гамлета «Быть или не быть» перечислены многие из исторических причин такого желания. Нынешнее крушение прогрессивистской идеологии породило повсеместное безразличие, а раскол на Восток и Запад с его угрозой универсального саморазрушения вверг неисчислимое множество людей в цинизм и отчаяние; они, как и иудейские апокалиптики, чувствуют, что земля стала «старой» — стала той сферой, где правят демонические силы, и они смотрят поверх истории или с покорностью, или ради мистического возвышения. Символы надежды, выражающие ту цель, к которой стремится история, секулярная или религиозная, утратили свою движущую силу. Индивид ощущает себя жертвой тех сил, на которые он не может влиять. Для него история - это негативность без надежды.

Амбивалентности жизни в измерении истории и импликации этих амбивалентностей для жизни индивида в его исторической группе' ведут к вопросу: «Каково значение истории для смысла универсального существования?» Все интерпретации истории являются попытками дать ответ на этот вопрос.

В. Интерпретации истории и поиск Царства Божия

1. Природа и проблема интерпретации истории

Всякая легенда, всякая хроника, всякое сообщение о событиях прошлого, всякая научная историческая работа содержат в себе интерпретированную историю. Таково следствие того субъективно-объективного характера истории, который мы обсуждали выше. Однако подобная интерпретация имеет много уровней. Она включает выбор фактов в соответствии с критерием значимости, оценку причинных зависимостей, образ личностных и общественных структур, теорию мотивации в индивидах, группах и массах, социальную и политическую философию и лежащее в основе всего этого (принимается оно или нет) понимание смысла истории в единстве со смыслом существования вообще. Такое понимание оказывает сознательное или бессознательное влияние на все другие уровни интерпретации и, наоборот, зависит от знания исторических процессов — как специфически, так и универсально. Эта взаимная зависимость исторического знания на всех его уровнях и интерпретации истории должна быть осознана каждым, кто имеет дело с историей на *любом* уровне.

Нашей проблемой является интерпретация истории в смысле вопроса: «Каково значение истории для смысла существования вообще? Каким

образом история влияет на нашу предельную заботу?» Ответ на этот вопрос следует соотнести с теми амбивалентностями, которые имплицитно заключены в процессах жизни в измерении истории, причем все они являются выражениями базисной антиномии исторического времени.

Каким образом возможен ответ на вопрос о смысле истории? Очевидно, что субъективно-объективный характер истории препятствует объективному ответу в любом отстраненном, научном смысле. Только полная вовлеченность в историческое

действие может послужить основанием для интерпретации истории. Историческая деятельность является ключом к пониманию истории. Это, однако, привело бы к такому же количеству интерпретаций, каково количество типов исторической деятельности, в связи с чем возникает вопрос: «Какой из этих типов дает нам правильный ключ?» Или, иными словами: «В какой исторической группе нужно соучаствовать, чтобы обрести тот универсальный взгляд, который открывает нам смысл истории?» Всякая историческая группа представляет собой частность, и соучастие в ее исторической деятельности подразумевает частную точку зрения на цель исторической созидательности. Именно то осознание своей призванности, на которое мы ссылались выше, определяет и ключ, и то, что он открывает в понимании истории. Например, свойственная грекам самоинтерпретация своей призванности (в том виде, в каком она дана в «Политике» Аристотеля) усматривает ключ к интерпретации истории в противопоставлении греков и варваров, тогда как самоинтерпретация своей призванности у иудеев (в том виде, в каком она дана в пророческой литературе) усматривает такой ключ в установлении господства Яхве над всеми народами мира. Иные примеры будут даны позже. Сейчас же вопрос стоит так: «Какая группа и какое осознание призванности способны дать ключ к истории в целом?» Очевидно, что если мы пытаемся дать ответ на этот вопрос, то мы уже предполагаем интерпретацию истории с претензией на универсальность; мы уже использовали ключ, оправдывая его использование. Таково неизбежное следствие «теологического круга», в рамках которого движется систематическая теология; однако этот круг неизбежно возникает везде, где бы ни задавался вопрос о предельном смысле истории. Как сам ключ, так и то, что этим ключом открывается, опытно познаются в одном и том же акте; утверждение сознания призванности в определенной исторической группе и то видение истории, которое в этом сознании имплицитно заключено, существуют вместе. Внутри круга этой теологической системы именно христианство является тем, в чем мы находим и ключ, и ответ. В христианском сознании призванности история утверждается таким образом, что на проблемы, подразумеваемые амбивалентностями жизни в измерении истории, дается ответ посредством символа «Царство Божие». Однако это утверждение должно быть проверено противопоставлением символа другим основным типам понимания истории и реинтерпретацией символа в свете этого противопоставления.

Интерпретация истории включает в себя нечто большее, чем ответ на вопрос об истории. Поскольку история является всеобъемлющим измерением жизни и поскольку историческое время является таким временем, в котором предполагаются все другие измерения времени, ответ на вопрос о смысле истории подразумевает ответ на вопрос об универсальном

смысле бытия. Историческое измерение присутствует во всех сферах жизни, хотя только в качестве подчиненного измерения. В человеческой истории оно возвращается в себя. Однако после того, как оно возвратилось в себя, оно вовлекает в себя амбивалентности и проблемы в других измерениях. В терминах символа Царство Божие это означает или то, что «Царство» включает жизнь во всех сферах, или то, что все существующее соучаствует в стремлении к той внутренней цели истории, которой является осуществление или предельное возвышение.

Подобное утверждение, конечно, представляет собой нечто большее, чем ответ на вопрос об интерпретации истории. Оно предполагает интерпретацию, и потому

вопрос звучит теперь так: «Каким образом это частное понимание внутренней цели истории (в том виде, в каком оно явлено в теологической системе) может быть описано и оправдано?»

2. Отрицательные ответы на вопрос о смысле истории

Амбивалентности истории в качестве окончательного выражения амби-валентностей жизни во всех ее измерениях привели к базовому расколу в оценке истории и самой жизни. Мы уже обращались к нему при обсуждении Нового Бытия и его ожидания двумя противоположными типами интерпретации истории — неисторическим и историческим. Неисторический тип, первый предмет нашего рассмотрения, предполагает, что «движение вперед» исторического времени не имеет цели ни внутри истории, ни сверх нее, но что история является тем «местом», в котором индивидуальные существа проживают свои жизни, не подозревая о вечном *telos'e* их личностных жизней. Таково отношение к истории со стороны огромнейшего числа людей. Можно различать три формы подобных неисторических интерпретаций истории - трагическую, мистическую, механистическую.

Трагическая интерпретация истории получает свое классическое выражение в греческом мышлении, но она никоим образом им не ограничивается. История, с этой точки зрения, отнюдь не стремится к исторической или надисторической цели, но движется по кругу к своему началу. В своем течении она обеспечивает генезис, акмэ и упадок каждому существу - каждому в свое время и в определенных границах; не существует ничего вне или сверх этого отрезка времени, который сам по себе детерминирован роком. В космическом цикле можно различать те периоды, которые в качестве целого образуют процесс деградации, начиная от исходного совершенства и постепенно нисходя до стадии полного искажения того, чем мир и человек являются в своей сущности. Существование во времени, в пространстве и в отделении индивида от индивида является той трагической виной, которая с необходимостью ведет к саморазрушению. Однако трагедия предполагает величие, и с этой точки зрения особо подчеркивается величие в терминах центрированности, созидатель-ности и совершенствования. Превозносится слава жизни в природе, в народах и в личностях, и именно поэтому достойны сожаления краткость, ничтожность и трагическое качество жизни. Однако тут нет ни надежды, ни ожидания имманентного или трансцендентного осуществления исто

рии. Все это неисторично, и трагический круг возникновения и ухода является его последним словом. Ни одна из амбивалентностей жизни не преодолена; нет утешения для дезинтегрирующей, разрушительной, про-фанизирующей стороны жизни, и ее единственным средством является то мужество, которое возвышает героя и мудреца над превратностями исторического существования.

Этот способ трансцендирования истории указывает на второй тип неисторической интерпретации истории - мистический. Хотя он проявляется также и в западной культуре (как, например, в неоплатонизме и учении Спинозы), однако наиболее полное и действенное развитие он получил на Востоке — в индуизме Веданты, в даосизме и в буддизме. Историческое существование не имеет смысла в себе. В нем нужно жить и действовать разумно, но сама по себе история не может ни создавать нового, ни быть истинно реальной. Этот подход, требующий возвышения над историей несмотря на существование в ней, является в историческом человечестве

наиболее распространенным из всех. В некоторых философиях индуизма имеются подобные стоическим суждения относительно космических циклов возникновения, упадка и деградации неисторического человечества от одного периода к другому вплоть до того последнего, в котором мы живем. Однако в целом в данном типе неисторической интерпретации истории нет ни осознания исторического времени, ни того конца, к которому оно стремится. Акцент делается на индивиде и, в частности, на тех сравнительно немногих просветленных индивидах, которые осознают человеческую бедственность. Другие подвергаются фарисейскому осуждению из-за их кармы, за которую они ответственны в прежнем воплощении. Другим сострадают и приспосабливают религиозные требования к их непросветленному состоянию, как это имеет место в некоторых формах буддизма. В любом случае эти религии не содержат в себе импульса преобразовывать историю в направлении универсальной человечности и справедливости. История не имеет цели — ни во времени, ни в вечности. И опять следствием этого является то, что амбивалентности жизни во всех измерениях непреодолимы. Есть только один способ преодолеть их - транс-цендировать их и жить в них как тот, кто уже вернулся к Предельному. Он не изменил реальность, но он преодолел свою собственную вовлеченность в реальность. Здесь нет символа, который был бы аналогичен символу Царство Божие. Но здесь имеется зачастую глубокое сострадание по отношению к универсальности страдания во всех измерениях жизни (именно этот элемент зачастую отсутствует в западном мире под влиянием исторических интерпретаций истории).

Под воздействием современной научной интерпретации реальности во всех ее измерениях понимание истории претерпело изменения - и не только в отношении мистической интерпретации истории, но также и в отношении интерпретации трагической. Физическое время контролирует анализ времени с такой полнотой, что остается совсем немного места для особых характеристик биологического (а еще менее — исторического) времени. История стала чередой событий в физическом мире — событий, которые интересуют человека и достойны того, чтобы их запоминали и изучали, хотя они как-то по-особому и не содействуют интерпретации

существования как такового. Можно было бы назвать этот тип неисторической интерпретации истории механистическим (причем термин «механистический» используется здесь в смысле «редукционистского натурализма»). Механицизм не делает акцента на трагическом элементе в истории так, как его делал классический натурализм греков. Поскольку он тесно связан с тем техническим контролем над природой, который осуществляется наукой и технологией, то в отдельных случаях он имеет прогрессивный характер. Однако он также открыт и для противоположного подхода, который состоит в циничном обесценивании существования вообще и истории в частности. Механистический взгляд обычно не разделяет свойственного древним грекам акцента на трагедии и величии исторического существования человека, а еще менее разделяет его в отношении интерпретации истории с точки зрения той внутриисторичес-кой или надисторической цели. к которой, как предполагается, должна стремиться история.

3. Положительные, но неадекватные ответы на вопрос о смысле истории

В некоторых случаях механистическая интерпретация истории смыкается с «прогрессивизмом» — тем первым типом исторической интерпретации истории,

который нам предстоит обсудить. В нем «прогресс» является чем-то большим, чем эмпирический факт (каковым он также является); он становится квазирелигиозным символом. В посвященной прогрессу главе мы обсуждали эмпирическую действительность и эмпирические ограничения понятия прогресса. Здесь мы должны рассмотреть его использование в качестве универсального закона, детерминирующего динамику истории. Значимой стороной прогрессивистской идеологии является ее акцент на прогрессивной интенции всякого созидательного действия и осознание ею тех областей самосозидания жизни, в которых прогресс является сущностью рассматриваемой реальности (как, например, в технологии). Таким образом символ прогресса включает в себя решающий элемент исторического времени, его устремленность вперед к некоей цели. Прогрессивизм представляет собой подлинно историческую интерпретацию истории. Его символическая власть в отдельные эпохи истории была такой же сильной, как и власть любого из великих религиозных символов исторической интерпретации, включая и символ Царство Божие. Он давал стимул историческим действиям, вселял страсть к революциям, возвращал смысл жизни тем многим людям, которые утратили всякую иную веру и для кого окончательный крах веры в прогресс был духовной катастрофой. Короче говоря, то был квазирелигиозный символ — несмотря на его внутренне-историческую цель.

Можно различить две его формы: во-первых, веру в прогресс сам по себе как в бесконечный процесс без цели и, во-вторых, веру в конечное состояние осуществления (например, в смысле понятия третьей стадии). Первой формой является Прогрессивизм в собственном смысле; второй формой — утопизм (который требует отдельного обсуждения). Прогрессивизм в качестве веры в прогресс как прогресс без определенной цели был результатом идеалистического направления философской самоин

терпретации современного индустриального общества; наибольшее значение для развития идеи бесконечного прогресса имело неокантианство. Реальность является никогда не завершенным творением культурной деятельности человека. Не существует «реальности в себе» помимо этого творения. Диалектическим процессам Гегеля присущ элемент бесконечного прогресса в их структуре, и элементом этим является движущая сила отрицания, которое, как на этом с особой силой настаивал Бергсон, требует бесконечной открытости будущему— даже и в Боге. Тот факт, что диалектическое движение Гегель остановил на своей собственной философии, был для его принципа случайным и не препятствовал тому, что эта философия оказала на развитие прогрессивизма XIX в. едва ли не самое сильное влияние. Позитивистское крыло философии девятнадцатого века - как это очевидно на примере Конта и Спенсера - смогло принять Прогрессивизм в его собственных терминах; именно эта школа собрала огромное количество данных для научного оправдания прогресса как универсального закона истории, который проявляется во всех измерениях жизни, но начинает осознавать себя лишь в человеческой истории. Прогрессивистская вера была подорвана следующими опытами нашего столетия: всемирно-историческими возвратами к стадиям той бесчеловечности, которая, как предполагалось, была преодолена давным-давно; проявлением амбивалентностей прогресса в тех сферах, где имеет место прогресс; ощущением бессмысленности бесконечного прогресса без цели и осознанием свободы каждого новорожденного человеческого существа заново начать творить как добро, так и зло. Удивительным кажется то, сколь внезапным и радикальным было крушение прогрессивизма: оно было столь радикальным, что

сегодня многие из тех (включая и автора этих строк), кто двадцать лет назад боролся против прогрессивистской идеологии, порываются защищать оправданные элементы этого понятия.

Наиболее резкая критика веры в бесконечный прогресс исходила, пожалуй, от той идеи, которая изначально выросла из того же корня, — от утопической интерпретации истории. Утопизм — это Прогрессивизм, имеющий определенную цель; ею является достижение той стадии истории, на которой преодолеваются амбивалентности жизни. При обсуждении утопизма важно отличать (как и в случае прогрессивизма) утопический порыв от буквально интерпретируемого символа утопии как «третьей стадии» исторического развития. Утопический порыв является результатом интенсификации порыва прогрессивистского и отличается от него верой в то, что нынешнее революционное действие приведет к окончательному преобразованию реальности — к той стадии истории, на которой *ou-topos* (место, которого нет) станет универсальным местом. Местом этим будет земля — планета, которая, согласно геоцентрическому миро-видению, наиболее удалена от небесных сфер и которая, согласно гелиоцентрическому мировидению, стала звездой среди других звезд, обладающей равным с ними достоинством, равной конечностью и равной внутренней бесконечностью. Им будет и человек, микрокосм, представитель всех измерений универсума: именно он приведет землю к осуществлению того, что в раю было чистой потенциальностью. Именно эти идеи Ренессанса стоят за многими формами секулярного утопизма совре-

менной эпохи и давали стимул революционным движениям вплоть до сегодняшнего дня.

Проблематичный характер утопической интерпретации истории со всей очевидностью выявил себя в событиях XX в. Несомненно, что сила и правда утопического порыва проявились в бесчисленных успехах во всех тех сферах, в которых действителен закон прогресса, что было предугадано в ренессансных утопиях; однако, в то же время, полная амбивалентность между прогрессом и откатом к прошлому проявилась в тех сферах, в которые вовлечена человеческая свобода. Сферы, требующие участия человеческой свободы, были исследованы также и в состоянии неамбивалентного осуществления как утопистами Ренессанса, так и всеми их преемниками в революционных движениях последних трех столетий. Однако ожидания эти не осуществились, и вслед за ними наступило то глубокое разочарование, которое следует за идолопоклонническим упованием на что-либо конечное. История таких «экзистенциальных разочарований» в наше время была историей цинизма, массовой индифферентности, расколотого сознания в лидирующих группах, фанатизма и тирании. Экзистенциальные разочарования вызывают индивидуальные и социальные болезни и катастрофы: цену за идолопоклоннический экстаз нужно платить, поскольку утопизм, взятый буквально, является идолопоклонством. Он наделяет качеством предельности нечто предварительное. Он делает безусловным то, что обусловлено (будущая историческая ситуация), и в то же время игнорирует всегда присутствующее экзистенциальное отчуждение и амбивалентности жизни и истории. Это делает утопическую интерпретацию истории неадекватной и опасной.

Третью форму неадекватной исторической интерпретации истории можно было бы назвать «трансцендентальным» типом. Она имплицитно содержится в

эсхатологической настроенности Нового Завета и ранней церкви вплоть до Августина. Она была доведена до радикальной формы в ортодоксальном лютеранстве. История - это то место, в котором, после завершения ветхозаветного приготовления, Христос явился для того, чтобы спасти находящихся в церкви индивидов от рабства греху и вине и наделить их способностью соучаствовать в Царстве Небесном после смерти. Историческое действие (а особенно в решающей политической сфере) не может быть очищено от амбивалентности власти - ни внутренне, ни внешне. Не существует соотнесенности между справедливостью Царства Божия и справедливостью властных структур. Два мира разделены непреодолимой пропастью. Сектантская утопическая и кальвинистская теократическая интерпретации истории были отвергнуты. Революционные попытки изменить коррумпированную политическую систему противоречат воле Бога в том виде, в какой она выражена в его провиденциальном действии. После того как история стала местом спасающего откровения, от нее уже не стоит ожидать ничего сущностно нового. Позиция, которая выражена в этих идеях, была вполне адекватна бедственному положению большинства людей Центральной и Восточной Европы в позднефеодальный период, и она содержит в-себе тот элемент, который отвечает ситуации бесчисленного множества индивидов во все периоды истории. В теологии она является необходимым противовесом опаснос

ти как секулярного, так и религиозного утопизма. Однако ей не достает адекватной исторической интерпретации истории. Наиболее очевидным недостатком этой позиции является тот факт, что она противопоставляет спасение индивида преобразованию исторической группы и универсума, тем самым приводя к отделению одного от другого. Этот недостаток резко критиковался Томасом Мюнцером, который, критикуя позицию Лютера, указывал на тот факт, что у масс нет ни времени, ни сил для духовной жизни, - суждение, которое еще раз повторили религиозные социалисты в их анализе социальной и психологической ситуации пролетариата в индустриальных городах конца XIX и начала XX вв. Другим недостатком трансцендентальной интерпретации истории является тот способ, которым она противопоставляет сферу спасения сфере творения. Власть сама по себе является сотворенным благом и элементом

; сущностной структуры жизни. Если она стоит вне спасения (сколь бы фрагментарным ни было спасение), то и сама жизнь оказывается вне спасения. В этих выводах становится очевидной манихейская опасность трансцендентального видения истории.

И, наконец, эта теория интерпретирует символ Царство Божие как тот статический супранатуралистический строй, в который индивиды попадают после смерти. Этим замещается то понимание этого символа, ко-

, торое присуще авторам Библии, — понимание Царства Божия как той динамической силы на земле, о пришествии которой мы молимся в Молитве Господней и которая, в соответствии с библейским мышлением, борется с демоническими силами, имеющими власть как в церквах, так и в империях. А если так, то трансцендентальный тип исторической интерпретации неадекватен, поскольку из спасительных процессов в истории он исключает как культуру, так и природу. По иронии судьбы это случилось именно в том типе протестантизма, который — следуя самому Лютеру — обладал наиболее положительным отношением к природе и более других способствовал художественной и когнитивной функциям культуры.

Однако все это оставалось без решающих последствий для современного христианства вследствие присущего лютеранству трансцендентального подхода к политике, социальной этике и истории.

Именно разочарование в прогрессивистской, утопической и трансцендентальной интерпретациях истории (а также отрицание неисторических типов) и побудило религиозных социалистов начала 1920-х годов попытаться найти такое решение, в котором избегались бы эти неадекватности и которое было бы основано на библейском профетизме. Эта попытка была предпринята в терминах реинтерпретации символа Царство Божие.

4. Символ «Царство Божие» как ответ на вопрос о смысле истории

а) Характеристики символа Царство Божие. — В главе, посвященной трем символам неамбивалентной жизни, мы описывали отношение символа «Царство Божие» к символам «Духовное Присутствие» и «Вечная Жизнь». Мы обнаружили, что каждый из них включает два других, но что, вслед-

символ Духовного Присутствия в качестве ответа на амбивалентности человеческого духа и его функций; символ Царство Божие - в качестве ответа на амбивалентности истории и символ Вечной Жизни - в качестве ответа на амбивалентности универсальной жизни. И все-таки коннота-ции символа Царства Божия являются более объемлющими, чем конно-тации двух других символов. Таково следствие двоякого характера Царства Божия. Оно имеет внутренне-историческую и надисторическую стороны. В качестве внутренне-исторического оно соучаствует в динамике истории; в качестве надисторического оно отвечает на вопросы, имплицитно заключенные в амбивалентностях динамики истории. В первом качестве оно проявляется через Духовное Присутствие, а в последнем оно тождественно Вечной Жизни. Это двойное качество Царства Божия делает его самым важным и самым трудным символом христианской мысли и -даже более - одним из наиболее критичных в отношении как политического, так и церковного абсолютизма. В силу такой его критичности церковное развитие христианства и сакраментальный акцент двух вселенских церквей отодвинули этот символ в сторону, и в наши дни, после того как он был использован (и отчасти секуляризован) движением социального евангелизма и некоторыми разновидностями религиозного социализма, этот символ вновь утратил часть своей силы. Это стоит отметить ввиду того, что проповедь Иисуса началась с вести «приблизилось Царство Божие», и того, что христианство молится о его пришествии в каждой Молитве Господней.

Его возрождение в качестве живого символа может произойти в результате встречи христианства с азиатскими религиями, в особенности — с буддизмом. Хотя великие религии Индии и претендуют на то, что они способны принять любую религию как частичную истину в свою само-трансцендирующую универсальность, однако кажется невозможным, чтобы они могли принять символ Царства Божия в каком-либо подобии его изначального смысла. Символический материал взят из тех сфер (личностной, социальной и политической), которые в фундаментальном опыте буддизма радикально трансцендированы, тогда как они являются сущностными и никогда не опускаемыми элементами христианского опыта. Последствия этого различия для религии и культуры на Востоке и на Западе являются всемирно-историческими, и, судя по всему, в христианстве не существует другого такого символа, который указывал бы на предельный источник различий так же ясно, как

символ «Царство Божие» (особенно когда он противопоставляется символу «нирвана»).

Первая коннотация Царства Божия — политическая. Это согласуется с преобладанием политической сферы в динамике истории. В ветхозаветном развитии этого символа Царство Божие является не столько той сферой, в которой правит Бог, сколько самой по себе контролирующей силой, которая принадлежит Богу и которой он будет облечен после победы над своими врагами. Но хотя царство как сфера и не находится на первом плане, оно в то же время и не отсутствует и тождественно горе Сион, Израилю, народам или Вселенной. Позднее в иудаизме и в Новом Завете сфера божественного правления обрела большее значение, став преображенными небом и землей, новой реальностью в новую эпоху истории. Она возникает в результате возрождения старого в том новом

творении, в котором Бог является всем во всем. Политический символ преобразуется в символ космический, но не утрачивает при этом своей политической коннотации. Слово «царь» в этой и многих других симво-лизациях божественного величия не привносит в символический материал какую-то особенную конституциональную форму, которой должны противодействовать другие конституциональные формы, такие, как демократия: ведь «царь» (в противоположность другим формам правления) с древнейших времен по праву символизировал высший и наиболее освященный центр политического контроля. А если так, то его применение к Богу представляет собой повсеместно понимаемую двойную символизацию.

Вторая характеристика Царства Божия - социальная. Эта характеристика включает идеи мира и справедливости — но не по контрасту с политическим качеством и, следовательно, не по контрасту с властью. Таким образом Царство Божие осуществляет утопическое ожидание царства мира и справедливости, в то же время освобождая их от их утопического характера добавлением прилагательного «Божие», поскольку через это добавление имплицитно признается невозможность земного осуществления. Но даже и в этом качестве социальный элемент в символе является постоянным напоминанием о том, что нет священного без святости того, чему следует быть — без безусловного нравственного императива справедливости.

Третий элемент, подразумеваемый Царством Божиим, — это элемент персоналистический. В противоположность тем символам, в которых целью существования является возврат к предельному тождеству. Царство Божие придает вечный смысл отдельной личности. Та трансисторическая цель, к которой движется история, является не угасанием, но осуществлением человечности в каждом человеческом индивиде.

Четвертой характеристикой Царства Божия является его универсальность. Это царство состоит не из одних только людей; оно включает осуществление жизни во всех измерениях. Это согласуется с многомерным единством жизни: осуществление в одном измерении подразумевает осуществление во всех измерениях. Таково качество символа «Царство Божие», в котором индивидуально-социальный элемент трансцендируется, хотя и не отрицается. Павел выражает это в символах «Бога, являющегося всем во всем» и «Христа, вручающего власть над историей Богу» в тот момент, когда динамика истории уже подошла к своему концу.

б) Имманентный и трансцендентный элементы в символе «Царство Божие». — Для того чтобы символ «Царство Божие» служил как позитивным, так и адекватным ответом на вопрос о смысле истории, он должен быть одновременно и имманентным, и трансцендентным. Любая односторонняя интерпретация лишает символ его силы. В разделе, который был посвящен неадекватным ответам на вопрос о смысле истории, мы обсуждали утопическую и трансцендентальную интерпретации и приводили примеры их обеих из христианско-протестантской традиции. Это указывает на то, что простое использование символа «Царство Божие» еще не гарантирует адекватного ответа. Хотя его история и дает все элементы ответа, однако та же самая история показывает, что каждый из этих элемен

тов МПЌА^Т

ставляется важным указать на возникновение этих элементов в основополагающем развитии идеи Царства Божия.

В пророческой литературе акцент является внутриисторически-поли-тическим. Судьба Израиля является проводником откровения для пророческого понимания характера и действий Яхве, а будущее Израиля видится как победа Бога Израиля в борьбе с его врагами. Гора Сион станет религиозным центром всех народов, и хотя «день Яхве» является прежде всего днем суда, он является также и осуществлением в историке-политическом смысле. Но и это еще не все. Видения суда и осуществления включают в себя тот элемент, который с трудом можно было бы назвать внутренне-историческим или имманентным. Именно Яхве побеждает в битве с врагами, бесконечно превосходящими Израиль по численности и силе. Именно святая гора Бога, несмотря на свою географическую незначительность, и будет тем местом, куда придут поклониться все народы. Истинный Бог, Бог справедливости, побеждает сосредоточение отчасти политических, а отчасти и демонических сил. Тот Мессия, который принесет новый эон, — это человек со сверхчеловеческими чертами. Мир между народами включает природу, так что наиболее враждебные друг другу виды животных будут мирно жить друг подле друга. Эти трансцендентные элементы в преимущественно имманентно-политической интерпретации идеи Царства Божия указывают на ее двойственный характер. Царство Божие не может появиться в результате одного лишь внутренне-исторического развития. В политических восстаниях иудаизма в течение римского периода этот двойственный характер пророческого предвосхищения был почти забыт, что привело к полному разрушению национального существования Израиля.

Подобные этому опыты имели место задолго до римского периода и привели к перемещению акцента с имманентно-политической стороны идеи Царства Божия на ее трансцендентно-универсальную сторону. Наиболее впечатляющие примеры этого существуют в так называемой апокалиптической литературе межзаветного периода, причем мироощущение это было предугадано и в некоторых позднейших частях Ветхого Завета. Историческое видение было расширено и уступило место видению космическому. Земля стала старой, и ею овладели демонические силы. Войны, болезни и природные катастрофы космического характера будут предшествовать и возрождению всех вещей и тому новому зону, в котором Бог наконец станет правителем народов и в котором будут осуществлены пророческие надежды. Это произойдет не посредством исторического развития, но посредством божественного вмешательства и нового творения, что приведет к возникновению нового неба и

новой земли. Подобные видения не зависят ни от какой исторической ситуации и не обусловлены человеческой деятельностью. Божественный посредник является уже не историческим Мессией, но Сыном Человеческим, Небесным Человеком. Такая интерпретация истории имела для Нового Завета решающее значение. Внутриисторически-политические цели в Римской Империи были недосягаемыми. Империя должна была быть принята в соответствии с присущими ей элементами благости (Павел), но она должна была быть разрушена Богом вследствие своей демонической структуры ЮТКООВеНИе'). ОчеВИЛНП ЧТПТЯЬ-ЯЯ ММТРППРТЯЧМа прст-ча ггаттога пт

какого бы то ни было внутренне-исторического прогрессивизма или утопизма; и, тем не менее, она не лишена имманентно-политических элементов. Ссылка на Римскую Империю (а она иногда видится последней и величайшей в череде империй) показывает, что видение демонических сил является не просто воображаемым. Оно соотносится с историческими силами той эпохи, в которую оно зародилось. А космические катастрофы включают в себя и исторические события в мире народов. Последние стадии человеческой истории обретают внутренне-исторический колорит. Опять и опять в более поздние времена люди находили, что в мистических образах апокалиптики описывалось их собственное историческое существование. Новый Завет добавляет к этим видениям новый элемент, которым является внутренне-историческое явление Иисуса как Христа и основание церкви среди амбивалентностей истории. Все это показывает, что акцент на трансценденции в символе «Царство Божие» не исключает имеющих решающее значение важнейших внутренне-исторических черт — подобно тому, как преобладание имманентного элемента не исключает трансцендентного символизма.

Эти обстоятельства показывают, что символу «Царство Божие» присуща сила выражать как имманентную, так и трансцендентную стороны, **хотя** одна сторона обычно преобладает. Памятуя об этом, мы и будем обсуждать в оставшихся разделах системы реальность Царства Божия в истории и над историей.

II. Царство Божие в истории

А. Динамика истории и Новое Бытие

1. Идея «истории спасения»

В главе «Проявление Духовного Присутствия в историческом человечестве» (Часть IV, раздел II Б) мы соотносили учение о Духе с историческим существованием человека, но не принимали во внимание историческое измерение как таковое. При обсуждении Духовного Присутствия и его отношения к человеческому духу мы заключали историю в скобки — но не потому, что она не действенна в каждый момент духовной жизни, но потому, что различные точки зрения могут быть рассмотрены лишь последовательно. Теперь же мы должны взглянуть на Духовное Присутствие и его проявления с точки зрения их соучастия в динамике истории. . Говоря об этой проблеме, теология пользовалась оригинальным немецким термином *Heilsgeschichte* («история спасения»). Поскольку этот термин обладает коннотациями многих нерешенных проблем, я пользуюсь им пробно, понимая, что он подлежит серьезному уточнению. Первый вопрос касается отношения истории спасения к истории откровения. Основной ответ был уже дан нами (Часть I, раздел II Б): там, где есть откровение, там есть и спасение! Разворачивая этот постулат в обратном порядке, мы можем сказать и так: там, где есть спасение, там есть и откровение. Спасение включает в себя откровение, акцентируя

элемент истины в спасающем проявлении основания бытия. Таким образом, говоря об универсальном (но не «всеобщем») откровении, мы имплицитно говорили и об универсальном спасении. Второй вопрос касается отношения истории как результата человеческой созидательное™ к истории спасения. Они не тождественны. Их отождествление было ошибкой классического идеализма и отдельных форм теологического либерализма - зачастую в сочетании с прогрессивистской интерпретацией истории. Всемирную историю с историей спасения невозможно отождествить из-за того, что амбивалентности жизни существуют во всех измерениях, включая и историческое. Спасение — это преодоление этих амбивалентностей; оно противится им и не может быть отождествлено с той сферой, в которой

они действуют. Позже мы еще увидим, что история спасения не тождественна истории религии и даже истории церквей, хотя церкви и представляют Царство Божие. Спасающая сила врывается в историю, действует через историю, однако историей она не творится.

Отсюда третий вопрос будет таким: «Каким образом история спасения проявляется во всемирной истории?» В описании опытов откровения (а оно дано в Части I, Разделе II, «Реальность Откровения», где были предварены некоторые из тех идей, которые относятся к этой части) проявление Духовной Силы изображалось в аспекте ее когнитивных элементов. А в тех главах, которые были посвящены воздействиям Духовного Присутствия на индивидов и сообщества (Часть IV, Раздел III), проявление спасающей силы описывались в ее целокупности. Однако мы не обсуждали историческое измерение этих проявлений, их динамику в отношении к динамике всемирной истории.

Если термин «история спасения» вообще оправдан, то он должен указывать на последовательность тех событий, в которых спасающая сила врывается в исторические процессы, подготовленная этими процессами так, чтобы ее можно было воспринять, изменяя их для того, чтобы наделить спасающую силу возможностью быть действенной в истории. Рассматриваемая именно таким образом, история спасения является частью универсальной истории. Она может быть идентифицирована в терминах измеримого времени, исторической причинности, определенного пространства и конкретной ситуации. Как и объект секулярной историографии, она должна быть подчинена тем проверкам, которые предписываются точным применением методов исторического исследования. Однако одновременно, хотя и в самой истории, она выявляет нечто такое, что не исходит от истории. Именно поэтому история спасения называется также и священной историей. Она сакральна и секулярна в одних и тех же сериях событий. В них история обнаруживает свой самотрансцендирую-щий характер, свою устремленность к предельному осуществлению. Нет оснований называть историю спасения «супраисторической». Приставка «супра» указывает на более высокий уровень той реальности, в которой божественные действия происходят вне связи со всемирной историей. Тем самым парадокс возникающего в истории предельного заменяется тем супранатурализмом, который разрывает связь всемирной истории с историей спасения. Но если их связь расторгнута, то невозможно понять, каким образом сверхъестественные события могут обладать спасающей силой в процессах всемирной истории.

Вследствие тех неверных интерпретаций, которым подвергается термин «история спасения», было бы предпочтительнее вообще избегать этого термина и говорить о проявлениях Царства Божия в истории. И, конечно, там, где имеется проявление Царства Божия, там имеются и откровение, и спасение. И все-таки остается вопрос о том, существует ли в этих проявлениях ритм (своего рода прогресс, движение вверх и вниз или повторение отдельных структур), или ритма нет вообще. Ответить на этот вопрос в общих словах нельзя. Ответом на него является выражение конкретного опыта откровения религиозной группы, а потому ответ этот Детерминирован характером той теологический системы, в которой этот вопрос поднимается. Предлагаемый ниже ответ основан на христианском

символизме и на центральном утверждении христианства о том, что

Иисус из Назарета — это Христос, окончательное проявление Нового Бытия в истории.

2. Центральное проявление Царства Божия в истории

Каким бы нк был ритм проявлений Царства Божия в истории, христианство притязает на то, что оно основано на его центральном проявлении. И потому явление Иисуса как Христа оно рассматривает в качестве центра истории - если рассматривать историю в ее самотрансцендирую-щем характере. Термин «центр истории» не имеет ничего общего с количественными измерениями, соответственно которым он рассматривался бы в качестве середины между неопределенным прошлым и неопределенным будущим. Не описывает этот термин и исторический момент, в который культурный процесс достигает той точки, где сходятся линии прошлого и где детерминировано будущее. Такой точки в истории нет. И то, что истинно в отношении центра истории к культуре, истинно и в его отношении к религии. Метафора «центр» выражает такой момент в истории, по отношению к которому все бывшее до него и все, что будет после него, является его подготовкой либо восприятием. Как таковой он является одновременно и критерием, и источником спасающей силы в истории. Третья я четвертая части настоящей системы содержат полное

развитие этих утверждений, однако историческое измерение в них не рассматривается.

Если явление Христа мы называем центром истории, то тем самым мы подразумеваем, что проявление Царства Божия в истории не является бессвязной чередой проявлений, каждое из которых имеет относительную действительность и силу. В самом термине «центр» выражена критика релятивизма. Вера решается утверждать свою зависимость от того события, которое является критерием всех событий откровения. Вера имеет мужество отважиться на подобное экстраординарное суждение и идет на риск ошибки. Однако без такого мужества и без риска она не была бы верой. Термин «центр истории» включает в себя также и критику всех форм прогрессивистского понимания проявлений Царства Божия в истории. Очевидно, что не может быть прогресса далее того, что является центром истории (кроме тех сфер, где прогресс сущностен). Все, что за ним следует, подчиняется его критерию и соучаствует в его силе. Но появление центра не является результатом прогрессивного развития, что обсуждалось выше в главе «Исторический прогресс: его реальность и его пределы» (Часть V, Раздел I А, 3 в).

Единственный прогрессивный элемент в подготовительной истории откровения и спасения — это ее движение от незрелости к зрелости. Человечество должно было созреть для той стадии, на которой центр истории мог бы появиться и быть воспринят в качестве центра. Процесс созревания совершается во всякой истории, однако некое особое развитие требовалось для того, чтобы подготовиться встретить Того, в ком произойдет окончательное откровение. Именно в этом заключается функция того развития, документом которого является Ветхий Завет.

Ветхозаветные проявления Царства Божия создали непосредственные предпосылки для его окончательного проявления, во Христе. Зрелость была достигнута; время исполнилось. Это случилось единожды в том изначальном промежутке истории, который имел характер откровения и спасения, но это случается всякий раз там, где центр воспринимается в качестве центра. Без более обширной основы истории религии и без меньшей основы пророческого критицизма и преобразования более обширной основы возможности принятия центра не существует. А если так, то всякая миссионерская деятельность внутри и вне христианской культуры должна использовать то религиозное сознание, которое или присутствует, или может быть разбужено во всех религиях и культурах. И всякая миссионерская деятельность как внутри христианской культуры, так и вне ее должна следовать ветхозаветному пророческому очищению религиозного сознания. Без Ветхого Завета христианство возвращается к незрелости всеобщей истории религии - включая и историю иудейской религии (которая для ветхозаветных пророков была главным объектом критики и очищения). А если так, то процесс созревания или подготовки к центральному проявлению Царства Божия в истории не ограничивается одной дохристианской эпохой; он продолжается и после центрального явления и совершается здесь и сейчас. Тема исхода Израиля из Египта — это та тема созревания для восприятия центра, которая является темой встречи Востока и Запада в сегодняшней Японии и которая была и все еще остается темой развития современной западной культуры в последние пятьсот лет. На библейском и теологическом языке это было выражено в виде символа сверхвременного присутствия

Христа в каждом периоде.

И наоборот, всегда происходит процесс восприятия от центрального

проявления Царства Божия в истории. Конечно, подобно тому как имеется изначальная история подготовки к центру, ведущая к его появлению во времени и пространстве, так имеется и изначальная история восприятия от центра, производная от его проявления во времени и пространстве; и это — история церкви. Однако церковь не существует просто явным образом - через восприятие того, что произошло в прошлом; она существует еще и латентно, предвосхищая то, что произойдет в будущем. В своей латентности церковь, посредством предвосхищения, зависит от того, что должно прийти как центр истории. Именно таков смысл «пророчества» в смысле возвещения будущего, и именно таков смысл фрагментов подобных тем, в которых Четвертое Евангелие указывает на пред-существование Христа[48]», - фрагментов, символизирующих потенциальное

присутствие центра во все периоды истории.

Имея в виду эти коннотации термина «центр истории», мы можем сказать, что человеческая история, рассматриваемая с точки зрения са-мотрансцендирования

истории, является не только устремленным вперед динамическим движением, но еще и тем структурированным целым, одна из точек которого является центром.

Там, где есть центральная точка, там возникает и вопрос о начале и конце того движения, центром которого она является. Мы не говорим здесь о начале и конце исторического процесса как такового. Это уже обсуждалось в разделе о предистории и постистории. Проблема здесь сто-

ит так: «Когда началось то движение, центром которого является явление Христа, и когда оно придет к концу?» Ответ, конечно, не может быть дан в числовых терминах. Когда бы ни предпринимались подобные попытки, они опровергались самой историей — в отношении конца и историческим знанием — в отношении начала. Все расчеты приближающегося конца обращались в ничто каждый раз, когда рассчитанный день наступал, и все свидетельства о начале исторического времени (включая и библейские) бесконечно превосходились нашими знаниями о происхождении человечества на земле. Начало и конец в отношении к центру истории могут означать лишь начало и конец проявлений Царства Божия в истории, и ответ на этот вопрос детерминирован характером самого центра. История, которая является историей откровения и спасения, начинается в тот момент, когда человек начинает осознавать предельный вопрос своей отчужденной бедственности и своего предназначения эту бедственность преодолеть. Это осознание было выражено в тех древнейших мифах и обрядах, о которых имеются сведения, однако отметить некий определенный момент или определенную личность или группу никак невозможно. Конец истории (в том же смысле, в каком мы говорим о ее начале) наступает в тот момент, когда человечество перестает задаваться вопросом о своей бедственности. Это может произойти посредством внешнего прекращения существования исторического человечества по причине разрушения, вызванного космическими или человеческими факторами. Это может произойти и посредством тех биологических или психологических изменений, которые уничтожат измерение духа. Может произойти это и посредством той внутренней порчи в измерении духа, которая лишит человека его свободы и, следовательно, возможности иметь историю.

Когда христианство претендует на то, что событие, на котором оно основано, является центром истории откровения и спасения, оно не может обойти и тот факт, что существуют и иные интерпретации истории, притязающие на то же самое, — но относительно иного центрального события. Ибо выбор центра истории универсален везде, где бы история ни воспринималась всерьез. Центром национальных интерпретаций истории (зачастую в имперском смысле) является тот момент, в который возникает сознание призванности нации, будь то в актуальном событии или в легендарной традиции. Исход израильтян из Египта, основание города Рима и революционная война в Америке являются такими центрами отдельных историй. Они могут быть возведены в ранг универсальной значимости (как это произошло в иудаизме) или стать мотивацией имперских устремлений (как это произошло в Риме). Для последователей мировой религии центром истории является событие основания этой религии. Это истинно не только для христианства и иудаизма, но также для мусульманства, буддизма, зороастризма и манихейства. Имея в виду эти аналогии в политической и религиозной истории, мы задаемся неизбежным вопросом о том, каким образом христианство может оправдать свое притязание на то, чтобы быть одновременно и укорененным во времени, и иметь своим основанием универсальный центр проявлений Царства Божия в истории. Первый ответ, на

который мы уже ссылались, это ответ позитивистский: это притязание является выражением мужества

христианской веры. Однако этого недостаточно для той теологии, которая называет Иисуса как Христа центральным проявлением божественного Логоса. Христианское притязание должно обладать «логосом» — не аргументом в добавление к вере, но логосно-детерминированным объяснением веры. Теология такое объяснение дает, когда говорит, что на вопросы, подразумеваемые историческим временем и амбивалентностями исторической динамики, не было дано ответов ни в одном из других предполагаемых центров истории. Принцип, согласно которому выбираются политически детерминированные центры истории, является частным и не может утратить своего частного характера независимо от того, скользко бы он ни пытался империалистически стать универсальным. Это истинно даже и для иудаизма несмотря на универсалистский элемент в его пророческой самокритике.

Пророческие и апокалиптические ожидания иудаизма остаются всего лишь ожиданиями и не ведут к внутренне-историческому осуществлению, как в христианстве. Таким образом, после Исхода не видится никакого нового центра истории, а будущий центр является не центром, но концом. В этом пункте возникает фундаментальная и непроходимая пропасть между иудейской и христианской интерпретациями истории. Несмотря на все возможные демонизации и сакраментальные искажения центрального проявления Царства Божия в актуальном христианстве, весть о том центре, который *уже* возник, должна быть сохранена в том случае, если христианство не намеревается стать другой подготовительной религией Закона. Ислам (за исключением суфизма) является религией закона и в качестве таковой выполняет великую функцию воспитательного прогресса к зрелости. Однако воспитательная зрелость в отношении к предельному амбивалентна. Отрицание закона наиболее затруднено в религиозной жизни как индивидов, так и групп. Поэтому и иудаизм от начала христианства, и ислам в более поздний период явились мощными барьерами, препятствующими принятию Иисуса как Христа и как центра истории. И все-таки сами эти религии не были способны (и неспособны до сих пор) дать иной центр. Явление Мохаммеда как пророка не формирует того события, в котором история обрела бы такой смысл, который действителен универсально. Универсальный центр истории не создается и возникновением народа, который (в том смысле, в котором это понимали пророки) *является* «избранным» народом. Так происходит потому, что его универсальность еще не свободна от его отдельности. В этом контексте нет необходимости много говорить о буддизме после того, как мы провели обсуждение неисторических интерпретаций истории. Будда не является для буддиста той линией, которая отделяет «до» от «после». Он является решающим примером воплощения Духа Просветления, который имел и может иметь место во всякое время, однако он не рассматривается в том историческом движении, которое приводит к нему и исходит от него. Этот обзор показывает, что тем единственным историческим событием, в котором можно увидеть универсальный центр истории откровения и спасения (причем увидеть его не только глазами бесстрашной веры, но и посредством рациональной Интерпретации этой веры), является то событие, на котором основано христианство. Это событие является не только центром истории прояв-

ления Царства Божия, но и тем единственным событием, в котором в полной мере и универсально утверждается историческое измерение. Явление Иисуса как Христа — это то историческое событие, в котором история осознает и себя, и свой смысл. Не существует (даже и для эмпирического и релятивистского подхода) иного такого события, о котором *можно бы было* утверждать подобное. Однако *актуальное* утверждение было и остается предметом рискующей веры.

3. «Kairos» и «kairoi»

Мы говорили о том моменте, когда история, в терминах конкретной ситуации, созрела для того, чтобы обрести способность воспринять прорыв центрального проявления Царства Божия. В Новом Завете этот момент называется «исполнением времен» (по-гречески — *kairos).* Этим термином часто пользовались с тех пор, как мы ввели его в теологические и философские обсуждения в связи с движением религиозных социалистов в Германии после Первой мировой войны. Он был выбран для того, чтобы напомнить христианской теологии о том факте, что авторы Библии (не только Ветхого, но *зл* Нового Завета) осознавали самотрансцен-дирующую динамику истории. Термин этот был выбран и для того, чтобы напомнить философии о необходимости иметь дело с историей — причем не только в терминах ее логической и категориальной структуры, но также и в терминах ее динамики. И, самое главное, *kairos* выразил бы ощущение многих людей центральной Европы после Первой мировой войны — ощущение того, что настал такой момент истории, который чреват новым пониманием смысла истории и жизни. Независимо от того, было ли это ощущение эмпирически подтверждено или нет (отчасти было, а отчасти нет), само это понятие сохраняет свое значение и принадлежит систематической теологии в целом.

> Его изначальный смысл — подлинное время, то время, в которое нечто может быть сделано, — следует противопоставить *хроносу,* измеримому или часовому времени. Первое — качественно, а второе — количественно. В английском слове «timing» («выбор определенного времени») в какой-то мере выражен качественный характер времени, и, если говорить о «времени» («timing») Бога в его промыслительной деятельности, то этот термин будет близок смыслу *кайроса.* В разговорном греческом языке это слово используется для обозначения любого практического намерения, предоставляющего благоприятную возможность для того или иного действия. В Новом Завете именно так переводится то слово, которым Иисус пользовался тогда, когда он говорил о своем времени, которое еще не пришло, — о времени своего страдания и смерти. Им пользовались и Иоанн Креститель, и Иисус, когда они возвещали исполнение времени в отношении Царства Божия, которое «приблизилось». Павел использует слово *kairos,* когда в перспективе мировой истории он говорит о том моменте времени, когда Бог посылает своего Сына, — о том моменте, который был избран для того, чтобы стать центром истории. Чтобы распознать этот «великий *kairos»,* надо иметь способность видеть «знамения времен», как говорит Иисус, обличая своих врагов в том, что они этих

знамений не видят. Павел в своем описании *кайроса* рассматривает ситуацию и язычества, и иудаизма, а в литературе «Второпавла» всемирно-историческое и космическое видение явления Христа играет все возрастающую и все более важную роль. Мы интерпретировали исполнение Времени как момент зрелости в частном религиозном и культурном развитии, добавляя, однако, предупреждение о том, что зрелость означает не только способность воспринимать центральное проявление

Царства Божия, но также и величайшую силу сопротивления ему. Ибо зрелость является результатом воспитания законом, а в некоторых из тех, кто принимает закон с радикальной серьезностью, зрелость становится отчаянием в законе, откуда следует начало поисков того, что прорывается через закон

как «благая весть».

Переживание *кайроса* происходило в истории церквей снова и снова, **хотя** термин этот и не использовался. Всякий раз, когда в церквах появлялся пророческий Дух, говорилось о «третьей стадии», о стадии «владычества Христа» в «тысячелетний» период. Эта стадия виделась в непосредственной близости и потому стала основой для профетической критики церквей в их искаженной стадии. Когда церкви эту критику отвергали или принимали ее частично, компромиссно, пророческий Дух поневоле вытеснялся в сектантские движения изначально революционного характера. Происходило это до тех пор, пока секты не становились церквами и пророческий Дух не становился латентным. Тот факт, что опыты *kairos'a.* принадлежат истории церквей и что «великий *kairos»,* явление центра истории, еще и еще раз заново переживался в опыте через те относительные *«kairoi», в* которых Царство Божие проявляет себя в отдельном прорыве, - этот факт является для нас решающим. Отношение одного *kairos'a* к *kairoi* является отношением критерия к тому, что этим критерием поверяется отношение источника силы к тому, что питается источником силы. *Kairoi* возникали и возникают во всех подготовительных и воспринимающих движениях в церкви латентной и явленной. Ибо хотя пророческий Дух и патентен или даже подавляется на протяжении долгих периодов истории, он все-таки никогда не отсутствует и прорывается через преграды закона в *kairos'e.*

Осознание *kairos'a* - это дело видения. Это не объект анализа и расчета, которые могли бы быть произведены в психологических или социологических терминах. Это предмет не отстраненного наблюдения, но вовлеченного опыта. Это, однако, не означает того, что наблюдение и анализ исключаются; они служат объективации опыта, а также прояснению и обогащению видения. Но наблюдение и анализ не создают опыт *kairos's..* Пророческий Дух действует созидательно вне всякой зависимости от аргументации и доброй воли. Однако каждый из тех моментов, которые притязают на то, чтобы быть Духовными, должен быть проверен, и критерием является «великий *kairos».* Когда термин *«kairos»* использовался для обозначения той критической и творческой ситуации, которая после Первой мировой войны сложилась в Центральной Европе, он использовался не только представителями движения религиозных социалистов в соответствии с великим *kairos'ou* (по крайней мере, таким было намерение), но также и представителями националистического движения, которое голосом нацизма крикиковало великий *kairos* и все то, что

он символизирует. Использование его в последнем случае было демонически искаженным опытом *kairos'a и* неизбежно вело к саморазрушению. Дух нацизма притязал на то, чтобы быть духом лжепророков - пророков, провозглашавших идолопоклоннический национализм и расизм. Противодействовал им Крест Христов, который был и остается абсолютным критерием.

Две вещи следует сказать о *kairoi:* во-первых, они могут быть демонически искаженными и, во-вторых, могут быть ошибочными. И эта последняя

характеристика всегда в той или иной степени имеет место — даже и в «великом *kairos'e».* Ошибка тут заключена не в присущем ситуации качестве *kairos'a,* но скорее в суждении о его характере в терминах физического времени, пространства и причинности, а также в терминах человеческой реакции и непознанных элементов в исторической констелляции. Иными словами, опыт *kairos'a.* подчиняется порядку историческом судьбы, что делает невозможным предвидение в каком-либо научно-техническом смысле. Никакая из дат, заблаговременно предсказанных в опыте *kairos'a,* никогда не была верной; никакая из ситуаций, рассматривавшихся как результат *kairos'a,* никогда не возникала. Однако что-то произошло с некоторыми людьми силой Царства Божия, каким оно было явлено в истории, и история с тех пор изменилась.

Последний вопрос касается того, существуют ли такие периоды в истории, в которых не было опыта *kairos'a.* Очевидно, что Царство Божие и Духовное Присутствие никогда и ни в какой момент времени не отсутствуют и, по самой природе исторических процессов, история всегда является самотрансцендентной. Однако опыт присутствия Царства Божия как того, что детерминирует историю, имеется не всегда. История не движется в одинаковом ритме, но является той динамической силой, которая движется то потоком, то становится похожей на тихую заводь. История имеет свои подъемы и спады, свои периоды ускорения и замедления, необыкновенной созидательности и консервативной приверженности традиции. Люди конца ветхозаветного периода сетовали на то, что Дух мертв, и в истории церквей это сетование неоднократно возобновлялось. Царство Божие присутствует всегда, но опыт той его силы, которая потрясает историю, имеется не всегда. *Kairoi* редки, а великий *kairos* уникален, однако все они детерминируют динамику истории в ее самотран-сцендировании.

4. Историческое провидение

Учение о провидении мы обсуждали в главе под названием «Направляющая созидательность Бога» (Часть II, Раздел II Б, 5 в). Мы убедились, что провидение не следует понимать детерминистски в смысле божественного замысла, установленного «прежде творения мира», развивающегося теперь своим путем, причем в это развитие Бог иногда чудесным образом вмешивается. Вместо такого рода супранатуралистического механицизма мы прибегли к базисной онтологической полярности свободы и судьбы, применив ее к отношению Бога и мира, и утверждаем, что направляющая созидательность Бога осуществляется через спонтанность

творений и человеческую свободу. Теперь же, вводя историческое измерение, мы можем сказать, что то «новое», к которому устремлена история (как частное новое, так и абсолютно новое), является целью исторического провидения. Было бы ошибкой говорить о божественном «замысле» даже и в том случае, если не понимать его детерминистски. Ибо термин «замысел» имеет коннотацию предустановленного образца, включающего и все те частности, которые составляют замысел. Это ограничивает элемент случайного в процессе истории до такой степени, что судьба уничтожает свободу. Однако структура истории включает в себя и случайное, и удивительное, и невыводимо новое. Мы должны расширить символ божественного провидения, включив в него вездесущий элемент случайности. Божественным провидением предусмотрен и тот элемент случайности в спонтанности птицы,

который способствует ее провиденциальной смерти здесь и сейчас; наблюдается случайность и в восхождении тирана, сокрушающего людей и народы.

> Последний пример указывает на вопрос об историческом провидении и силах зла в истории. Безмерность нравственного и физического зла, а также ошеломляющее проявление демонического и его трагических следствий в истории всегда служило как экзистенциальным, так и теоретическим аргументом против принятия какой бы то ни было веры в историческое провидение. И в самом деле, только та теология, которая включает эти аспекты реальности в свое понятие провидения, и имеет право это понятие использовать. Понятие провидения, принимающего в расчет зло, радикально исключает тот телеологический оптимизм, который характеризовал философию Просвещения (с отдельными значимыми исключениями) и прогрессивизм XIX и начала XX вв. Прежде всего, никакая будущая справедливость и никакое будущее счастье не могут упразднить несправедливостей и страданий прошлого. Предполагаемое благоденствие «последнего поколения» не оправдывает зла и трагедии всех предшествующих поколений. И, во-вторых, прогрессивистски-утопическое предположение противоречит тем элементам «свободы для добра и зла», с которыми рождается каждый человек. Там, где возрастает сила добра, возрастает также и сила зла. Историческое провидение включает все это в себя и созидательно устремлено через него к новому и в истории, и над историей. Это понятие исторического провидения включает в себя также и отрицание реакционного и циничного пессимизма. Оно вселяет уверенность в то, что негативное в истории (дезинтеграция, разрушение, профанизация) никогда не сможет восторжествовать над временными и вечными целями исторического процесса. Именно таков смысл слов Павла о покорении демонических сил любовью Божией в том виде, в каком она явлена во Христе (Римл., гл. 8). Демонические силы не разрушены, но они уже не могут препятствовать осуществлению той цели истории, которой является воссоединение с божественным основанием бытия

и смысла.

> Способ, каким это совершается, тождествен божественной тайне и не имеет ничего общего с расчетом и описанием. Гегель ошибался, когда утверждал, что ему этот способ известен и что он может описать его, приложив диалектику логики к конкретным событиям зафиксированной истории. Нельзя отрицать того, что его метод был своего рода открове-

нием и позволил сделать многие значимые наблюдения, касающиеся мифологического и метафизического основания различных культур. Однако Гегель не принял во внимание незафиксированные исторические события, те внутренние столкновения в каждой великой культуре, которые ограничивают всякую общую интерпретацию, ту открытость истории будущему, которая препятствует последовательному замыслу, сохранение и возрождение тех великих культур и религий, которые, в соответствии с эволюционной схемой, должны были бы уже давно утратить свое историческое значение, или прорыв Царства Божия в исторические процессы, созидающий сохранение иудаизма и уникальность христианского события. Были и другие попытки придать историческому провидению конкретные очертания, даже если в них и не шла речь о провидении. Ни одна из этих попыток не оказалась столь плодотворной и конкретной, как попытка Гегеля: с ней не идет в сравнение даже и попытка его позитивистского двойника — Конта. Большинство этих попыток были куда более

осторожными и ограничивались определенными закономерностями в динамике истории, что иллюстрируют, например, шпенглеровский закон роста и упадка или общие категории Тойнби (такие, как «отступление» и «возвращение», «вызов» и «ответ»). Подобные попытки дают нам ценное представление о конкретных движениях, но они не создают картины исторического провидения. Ветхозаветные пророки были даже менее конкретны, чем эти философы. Пророки имели дело со многими из окружающих народов — однако не для того, чтобы показать их всемирно-историческое значение, но для того, чтобы показать проявляющееся через них божественное действие в творении, осуждении, разрушении и обетовании. Пророческие обращения не подразумевают конкретного замысла; они подразумевают лишь универсальное господство божественного действия в терминах исторической созидательности, суда и благодати. Целокупность отдельных провиденциальных актов остается сокрытой в тайне божественной жизни.

Это необходимое предисловие к конкретной интерпретации всемирной истории не исключает - с особой точки зрения - осмысления отдельных событий в их творческой последовательности. Мы уже пытались осмыслить их, когда обсуждали идею *kairos'a* и описывали ситуацию «великого *kairos'a». С* христианской точки зрения провиденциальный характер иудаизма является сохраняющимся и по сей день примером частной интерпретации исторического развития. Описание пророком Даниилом последовательности мировых властей[49,] может быть понято именно в этом смысле, и это также оправдывает критический анализ современной ситуации в свете событий прошлого. Осознание *kairos'a* актуально включает в себя образ прошлых событий и их смысл для настоящего. Однако всякому шагу за пределы этого следует противопоставить те аргументы, которые были выдвинуты против грандиозной попытки Гегеля «самому сесть на престол божественного провидения».

Б. Царство Божие и церкви

1. Церкви как представители Царства Божия в истории

В нашем обсуждении Духовного Сообщества мы назвали церкви амбивалентным воплощением Духовного Сообщества и говорили о том парадоксе, что церкви так же раскрывают, как и скрывают Духовное Сообщество. Теперь же, рассматривая историческое измерение и символы его религиозной интерпретации, мы должны сказать, что церкви являются представителями Царства Божия. Эта характеристика не противоречит другой. «Царство Божие» объемлет собой больше, чем «Духовное Сообщество»; оно включает все элементы реальности, а не только тех (то есть личности), кто способен войти в Духовное Сообщество. Царство Божие включает в себя Духовное Сообщество, но подобно тому как историческое измерение включает в себя все иные измерения, так и Царство Божие включает в себя все сферы бытия в перспективе их предельной цели. Церкви представляют Царство Божие в этом универсальном

смысле.

Представление Царства Божия церквами столь же амбивалентно, как

и воплощение Духовного Сообщества в церквах. В обеих этих функциях церкви парадоксальны: они и открывают, и скрывают. Мы уже выявили **то,** что церкви могут представлять даже и демоническое царство. Однако демоническое царство является

искажением божественного Царства, и **оно** не имело бы бытия без того бытия, искажением которого оно является. Сила представляющего, как бы неверно оно ни представляло то, что оно должно представлять, коренится в его функции представления. Церкви остаются церквами даже и в том случае, если они являются силами, которые скрывают предельное вместо того, чтобы его открывать. Подобно тому как человек, носитель духа, не может перестать быть таковым, так и те церкви, которые представляют Царство Божие в истории, не могут утратить эту функцию даже в том случае, если они осуществляют ее в противоречии с Царством Божиим. Искаженный дух — это все еще дух;

искаженная святость — это все еще святость.

Поскольку мы представили полное учение о церкви в четвертой части системы, то здесь нам остается только добавить несколько наблюдений, относящихся к ее историческому измерению. В качестве представителей Царства Божия церкви активно участвуют и в движении исторического времени к цели истории, и во внутренне-исторической борьбе Царства Божия с теми силами демонизации и профанизации, которые борются против этой цели. Христианская церковь в своей первоначальной самоинтерпретации прекрасно осознавала эту двойную задачу и в своей литургической жизни выражала ее достаточно очевидно. Она просила новокрещенных публично отрекаться от тех демонических сил, которым они подчинялись в своем языческом прошлом. Многие современные церкви в акте «конфирмации» принимают молодое поколение в ряды воинствующей церкви. В то же время все церкви в литургике, гимнах и молитвах говорят о пришествии Царства Божия и о долге каждого быть к

этому готовым. Несмотря на сведение этих идей к индивидуалистской идее спасения, для иерархического и ортодоксального консерватизма представляется довольно трудным полностью устранить из церковного сознания эсхатологическую динамику. Где бы ни проявлялся пророческий Дух, он возрождает ожидание Царства и побуждает церкви исполнять их задачу - свидетельствовать о нем и готовиться к нему. Это является причиной постоянного возникновения эсхатологических движений в истории церквей - движений зачастую очень мощных и зачастую очень абсурдных. Церкви были и всегда должны быть сообществами ожидания и приготовления. Они должны указывать на природу исторического времени и на ту цель, к которой движется история.

Борьба против демонизации и профанизации черпает свою страстность и свою силу из этого сознания «конца». Поскольку этой борьбой пронизана вся история церквей, церкви являются в ней орудиями Царства Божия. Такими орудиями они могут служить потому, что они основаны на том Новом Бытии, в котором преодолены силы отчуждения. Демоническое, согласно народному символизму, не может выдержать непосредственного присутствия священного, проявляющегося в священных словах, знаках, именах или материалах. Но помимо этого церкви верят в то, что та сила Нового Бытия, которая в них активна, универсально в истории преодолеет как демонические силы, так и силы профанизации. Они ощущают — или должны были бы ощущать, — что они являются воинствующими силами Царства Божия - ведущими силами в порыве к осуществлению истории.

Не существовало явленных церквей до центрального проявления Нового Бытия в том событии, на котором основана христианская церковь, однако латентная церковь

существовала и продолжает существовать во всех проявлениях истории до и после этого события: это Духовное Сообщество в состоянии его латентности. Без него и его подготовительной работы церкви не были бы способны представлять Царство Божие. Само центральное проявление священного не было бы возможным без предшествующего опыта священного как в бытии, так и в долженствовании. Следовательно, и существование церквей было бы невозможным. Таким образом, если мы говорим, что церкви являются ведущими силами в порыве к осуществлению истории, то в это суждение мы должны включать и латентную церковь (а не церкви). И мы можем сказать, что Царство Божие в истории представлено теми группами и индивидами, в которых латентная церковь действенна и через подготовительную работу которых в прошлом и будущем явленная церковь, а вместе с ней и христианские церкви, могли бы и могут стать проводниками движения истории к ее цели. Таково первое из некоторых соображений, призывающих церкви к смирению в их функции представителей Царства Божия в истории.

Здесь мы должны задаться вопросом: «Что означает то утверждение, что церкви являются не только воплощениями Духовного Сообщества, но еще и представителями Царства Божия в его всеобъемлющем характере?». Ответ заключен в многомерном единстве жизни и в тех следствиях, которые оно имеет для сакраментального проявления священного. В той степени, в какой церковь акцентирует сакраментальное присутствие бо

жественного, она вовлекает в себя те сферы, которые предшествуют духу и истории, - неорганический и органический мир. В высшей степени сакраментальным церквам (таким, как Греческая Православная) присуще глубокое понимание соучастия жизни во всех измерениях в предельной цели истории. Сакраментальное освящение элементов всякой жизни выявляет присутствие во всем предельно возвышенного и указывает на единство всего в его созидательном основании и в его конечном осуществлении. Одним из недостатков церквей «слова» (а особенно в их за-коннических и исключительно персоналистических формах) является то, что вместе с сакраментальным элементом из освящения и осуществления они исключают и находящийся за пределами человека универсум. Однако Царство Божие — это не только социальный символ; это еще и такой символ, который вютючает в себя целокупность реальности. И если церкви претендуют на то, чтобы представлять его, то они не должны сводить его смысл к одному-единственному элементу.

Однако это притязание поднимает и другую проблему. Те церкви, которые представляют Царство Божие в его борьбе против сил профанизации и демонизации, сами подчинены амбивалентностям религии и открыты профанизации и демонизации. Тогда каким же образом то, что само по себе демонизировано, может представлять борьбу против демонического, а то, что профанизировано, представлять борьбу против про-фанного? Ответ был дан в главе о парадоксе церквей: они и профанны, и возвышенны, они и демоничны, и божественны - в парадоксальном единстве. Выражением этого парадокса является профетическая критика церквей церквами. Нечто в церкви восстает против этого искажения церкви как целого. Его борьба против демонического и профанного прежде всего направлена против демонического и профанного в самой церкви. Такая борьба может привести к возникновению движений реформации, и именно факт существования подобных движений и дает церквам право считать себя теми

проводниками Царства Божия, которые воинствуют в истории (включая и историю церквей).

2. Царство Божие и история церквей

История церквей — это такая история, в которой церковь актуальна во времени и пространстве. Церковь всегда актуальна в церквах, а то, что в церквах актуально, — это единая церковь. Именно поэтому можно говорить как об истории церкви, так и об истории церквей. И все-таки не следовало бы говорить о том, что до определенного времени (до 500 или 1500 гг. н.э.) существовала единая церковь, актуальная во времени и пространстве, и что после окончания этого периода возникли те расколы, которые привели к созданию церквей. Следствием подобного утверждения является то, что одна из церквей того или иного периода (или всех периодов) называет себя церковью. Англиканские церкви склонны отдавать предпочтение первым пяти столетиям истории церкви и возвышать их над остальными периодами, возвышая при этом над другими церквами и себя в силу своего подобия древней церкви. Римская церковь приписывает себе неограниченную абсолютность во все эпохи. Греческие

Православные церкви свое притязание на превосходство выводят из первых семи Вселенских Соборов, с которыми они соединены сущностно неразрывной традицией. Протестантские церкви могли бы заявить подобные притязания в том случае, если бы историю между апостольской эпохой и Реформацией они рассматривали бы как тот период, в который церковь была только лишь латентной (как в иудаизме и язычестве). И существуют некоторые такие теологические и церковные радикалы, которые (по крайней мере имплицитно) это утверждают. Каждое из этих притязаний ошибочно, и вследствие этого зачастую возникают демонические позиции в результате игнорирования той истины, что церковь, Духовное Сообщество, всегда живет в церквах и что там, где есть церкви, исповедующие свое основание во Христе как в центральном проявлении Царства Божия в истории, там есть и церковь.

Если мы посмотрим на церковную историю в свете этого двустороннего отношения между церковью и церквами, то увидим, что церковная история ни в одном из своих моментов не тождественна Царству Божию и ни в одном из своих моментов не существует без проявления Царства Божия. Памятуя об этом, можно было бы посмотреть на те многочисленные загадки церковной истории, которые выражают парадоксальный характер церквей. Невозможно избежать такого вопроса: «Каким образом притязание церквей на то, что они основаны на центральном проявлении Царства Божия в истории, может быть соединено с реальностью истории церкви?». В частности, это значит следующее: «Почему церкви поразительно ограничены некоей частью человечества, где они принадлежат отдельной цивилизации, и почему они столь тесно связаны с культурным творчеством этой цивилизации?». И далее: «Почему в течение почти пяти веков в христианской цивилизации возникали такие секулярные движения, которые радикально изменили человеческую самоинтерпретацию и во многих случаях обращались против христианства, что особенно заметно в научном гуманизме и в натуралистическом коммунизме?». Именно таков этот вопрос, к которому в наше время может быть добавлен и другой: «Почему две эти формы секуляризма имеют такую огромную власть над народами нехристианской цивилизации — такими, как народы Дальнего Востока?». Несмотря на все усилия миссионеров христианства и их успехи в отдельных частях света, скорость распространения этих ответвлений христианской цивилизации является куда более

впечатляющей. Подобные соображения не являются, конечно, аргументами, но они являются реакциями на одну из загадок церковной истории. Другие загадки возникают во внутреннем развитии церквей. Великие церковные расколы в высшей степени очевидны, ибо каждая из церквей претендует на истину - даже если и не на ту абсолютную и исключительную истину, на которую претендует Римская церковь. Конечно, та христианская церковь, которая не утверждает, что Иисус есть Христос, перестает быть явленной христианской церковью (хотя латентная церковь может оставаться и в ней). Но если церкви, признающие Иисуса Христом, различаются в своих интерпретациях этого события вследствие своей исключительности, то следует задать вопрос: «Как стало возможным то, что история церкви, воплощенная в истории церквей, дала начало столь противоречивым интерпретациям того одного события, к которому они обращаются?». Мож

но даже задаться вопросом и о том, какую цель преследует божественное ^провидение, приводя церкви (а они основаны на центральном создании ^божественного провидения) к тому расколу, который, с человеческой «уточки зрения, неисцелим? Следующий вопрос будет таким: «Как могло так произойти, что в церковной истории так много профанизации священного - профанизации в обоих смыслах, то есть и путем ритуализации, и путем секуляризации?». Первое искажение чаще происходит в католическом, а второе — чаще в протестантском типах христианства. Стоит спрашивать (а иногда и с профетическим гневом), каким образом имя Христа как центра истории может отождествляться с огромной массой проявлений суеверной набожности в отдельных частях вселенских церквей (как греческой, так и римской) как в национальных, так и в социальных группах? Нельзя усомниться в подлинном благочестии многих из этих людей, каким бы примитивным это благочестие ни было, но стоит усомниться в том, что совершаемые ими в актах благочестия обряды (совершаемые ради исполнения их земных или небесных желаний) имеют хоть что-то общее с новозаветным образом Христа. Необходимо добавить и еще один серьезный вопрос о том, как могло случиться так, что эта ри-туализация Духовного Присутствия оправдывалась или, по крайней мере, попускалась той теологией, которая когда-то знавала лучшее, и защищалась той иерархией, которая отвергла реформацию этих условий. Если обратиться к протестантизму, то здесь мы обнаружили иную форму профанизации предельно возвышенного - секуляризацию. Она возникает под именем того протестантского принципа, который превращает священника в мирянина, а священные слова, священное — в секулярное. Конечно, в намерения протестантизма не входила секуляризация священства, таинств и священного: скорее он пытается показать, что священное не ограничено отдельными местами, порядками и функциями. И все-таки, осуществляя это, он не избегает тенденции растворять священное в секулярном и готовить почву для тотальной секуляризации христианской культуры, будь то посредством морализма, интеллектуализма или национализма. Протестантизм не так вооружен для борьбы против секулярных тенденций на своей почве, как кафолицизм. Однако кафо-лицизму в большей степени угрожает прямая атака секуляризма на все христианское, как это показали история Франции и России[50]*.

Та секулярная форма профанизации предельно возвышенного, которая распространяется сейчас по всему миру, является еще одной великой загадкой церковной истории, особенно последних столетий. Возможно, это самая запутанная и самая насущная проблема современной церковной истории. Во всяком случае, вопрос состоит так: «Каким образом этот существующий в христианской цивилизации

феномен можно примирить с притязанием христианства на то, что оно несет весть о событии, которое является центром истории?». Теология ранней церкви была способна впитать в себя секулярное творчество эллинистически-римской культуры. Посредством учения стоиков о Логосе она использовала античную цивилизацию в качестве материала для строительства вселенской церкви, которая в принципе включает в себя все позитивные элементы в культурном творчестве человека. Далее возникает вопрос о том, почему секулярный мир отошел от этого единства в современной западной

цивилизации. Разве сила Нового Бытия во Христе не была и не остается достаточной для того, чтобы творения современной автономной культуры подчинить тому Логосу, который стал личностным присутствием в центре истории? Этот вопрос, несомненно, должен был бы стать решающим мотивом во всякой современной теологии так же, как он является им в настоящей системе.

Последним вопросом и, возможно, самой неприятной загадкой церковной истории остается явленная в ней сила демонического. Эта загадка неприятна ввиду того факта, что высшим притязанием христианства, выраженным в победном гимне 8-ой главы послания к Римлянам, является победа Христа над демоническими силами. Несмотря на победу над демоническим, присутствие демонических элементов в примитивных и допускаемых священством ритуализациях священного может отрицаться не больше, нежели та более фундаментальная демонизация, которая происходит всякий раз, когда христианские церкви смешивают свое основание с теми построениями, которые они на нем воздвигли, и когда этим построениям они приписывают предельность основания. Такова одна из линий демонизации в христианстве, которая начинается от первого преследования еретиков непосредственно вслед за возведением христианства в ранг государственной религии Римской Империи, проходит через те формулы анафематствования, которые содержатся в заявлениях великих Соборов, через истребительные войны против средневековых сект, через принципы инквизиции, через тиранию протестантской ортодоксии, через фанатизм ее сект и упорство фундаментализма и продолжается вплоть до провозглашения непогрешимости папы. То событие, в котором Христос пожертвовал всеми притязаниями на частичную абсолютность, к которой желали принудить его ученики, прошло впустую, если иметь в виду все эти примеры демонизации христианской Вести.

Ввиду этого следует спросить: «В чем состоит смысл церковной истории?». Очевидно одно: церковную историю нельзя назвать «священной историей» или «историей спасения». Священная история заключена в церковной истории, но ею не ограничивается, причем священная история не только явлена в церковной истории, но еще и сокрыта ею. И все-таки церковной истории присуще одно такое качество, которого никакая другая история не имеет: поскольку во все свои эпохи и во всех своих проявлениях она соотносится с центральным проявлением Царства Божия в истории, то она имеет в самой себе предельный критерий против себя же самой - Новое Бытие во Иисусе как во Христе. Присутствие этого критерия возвышает церкви над любыми другими религиозными группами - и не потому, что они «лучше» этих групп, но потому, что обладают лучшим критерием против самих себя *тл,* имплицитно, против других групп тоже. Борьба Царства Божия в истории является, прежде всего, этой борьбой в жизни его собственных представителей, то

есть церквей. Мы соотносим эту борьбу с теми ре4юрматорскими движениями, которые возникают в церквах снова и снова. Но протекающая в них борьба Царства Божия проявляется не только в драматической форме реформаторских движений; она продолжается и в повседневной жизни отдельных людей и сообществ. Последствия этой борьбы фрагментарны и предва

рительны, однако они не лишены актуальных побед Царства Божия. И «все-таки ни драматические реформаторские движения, ни незаметные 1реобразования индивидов и сообществ не являются предельным крите->ием для определения призванности церквей и уникальности церковной ютории. Предельным критерием является отношение церквей и их истории к этому основанию в центре истории, даже и на самых искаженных стадиях их развития.

Мы уже говорили выше, что история явленной церкви не была бы озможной без подготовительной работы церкви в ее латентности. Эта абота во всемирной истории сокрыта, и нижеследующее рассмотрение юрьбы Царства Божия в истории касается его влияния на всемирную

историю.

В. Царство Божие и всемирная история

1. Церковная история и всемирная история

Смысл термина «мир» в контексте этой и предыдущей глав детерминирован его противоположностью терминам «церковь» и «церкви». Он не подразумевает веры в то, что существуют такая всемирная история, которая была бы последовательной и непрерывной историей всеобъемлющей исторической группы «человечество». Как мы говорили об этом выше, истории человечества в этом смысле не существует. Человечество — это такое место, где происходят исторические события. Эти события отчасти между собой не связаны, а отчасти взаимосвязаны, но они никогда не имеют единого центра действия. Даже и сегодня, когда достигнуто техническое единство человечества, человечеством как таковым центрированных действий не совершается. И если в неопределенном будущем человечество как таковое будет способно совершать центрированные действия, то главным содержанием всемирной истории все равно останутся отдельные истории. А если так, то мы должны рассмотреть эти отдельные истории в нашем анализе отношения Царства Божия к всемирной истории. Связаны они между собой или нет, но обсуждаемый нами феномен

все-таки имеет место в каждой из них.

Первая проблема (в свете того, о чем говорилось в предыдущем разделе) касается отношения между церковной историей и всемирной историей. Трудность этого вопроса вытекает из того факта, что церковная история в качестве представления Царства Божия является частью как всемирной истории, так и той истории, которая трансцендирует всемирную историю. Вытекает эта трудность и из другого факта, что всемирная история как противостоит церковной истории, так от нее и зависит (включая и те виды деятельности латентной церкви, которые подготавливают собственно церковную историю). Очевидно, что здесь мы имеем дело с высокодиалектичным отношением, включающим и некоторые взаимные утверждения и отрицания. Необходимо учесть следующие моменты.

История церквей обнаруживает все характеристики всемирной истории, то есть все амбивалентности социальной самоинтеграции, самосо-зидательности и

самотрансцендирования. В этих отношениях церкви являются миром. Они не существовали бы без структур власти, роста и возвышения, не существовали бы без амбивалентностей, имплицитно заключенных в этих структурах. Рассматриваемые именно с этой точки зрения, церкви представляют собой не что иное как особый раздел всемирной истории. Однако, несмотря на эту истину, данная точка зрения не может претендовать на исключительную действительность. В церквах существует и неодолимое сопротивление амбивалентностям всемирной истории, и происходят фрагментарные победы над ними. Всемирная история подлежит суду церквей по праву того, что они являются воплощениями Духовного Сообщества. Церкви как представители Царства Божия судят то, без чего сами они не могли бы существовать. Но они не просто судят это теоретически, в то же время принимая практически. Их суд состоит не только в пророческих словах, но еще и в пророческом уходе от тех амбивалентных ситуаций, в которых происходит движение истории. Те церкви, которые отказываются от политической власти, обладают большим правом судить амбивалентности политической власти, чем те церкви, которые никогда не видели сомнительного характера своей собственной силовой политики. Католическое осуждение коммунизма, сколь бы оправданным оно ни было само по себе, поневоле заставляет заподозрить, что это очень напоминает борьбу между двумя соперничающими властными группами, каждая из которых притязает на предельность своей частной действительности. Протестантская критика не свободна от этой иллюзии, но зато она открыта вопросу о том, ведется ли эта критика во имя предельной заботы человека или во имя той частной политической группы, которая пользуется религиозным суждением для своих политико-экономических целей (а именно таков случай с альянсом фундамен-тализма и ультраконсерватизма в Америке). Осуждение коммунизма протестантской группой может быть в равной степени и оправданным, и сомнительным, как и осуждение его группой католической. Однако при этом может быть подвергнута проверке ее честность, причем это такая проверка, в результате которой прежде всего были осуждены сами церкви - даже и в их фундаментальной структуре; это такая проверка, которой никогда не смогла бы подвергнуться Римская церковь. Ибо ее церковная история — это священная история без каких-либо ограничений в принципе, хотя, конечно, ограничения могут быть введены в отношении отдельных членов и отдельных событий.

Церковная история судит всемирную историю, в то же время подвергая суду и себя потому, что она является частью всемирной истории. Церковная история влияет на всемирную историю. Последние два тысячелетия всемирной истории в западной части человечества проходят под преобразующим воздействием церквей. Так, например, климат социальных отношений изменяется самим существованием церквей. Это является как фактом, так и проблемой. Это факт, что христианство, где бы оно ни принималось, фундаментальным образом изменяло межличностные отношения. Сказанное не означает того, что последствия этого изменения были воплощены в жизнь большинством людей или даже многими людь

ми. Но это означает, что всякий, кто не воплощает в своей жизни нового >браза человеческих отношений, хотя он-и осознает этот образ, подверга-тся суду собственной обремененной совести. Можно, наверное, сказать, [to основное воздействие церковной истории на всемирную историю со-тоит в том, что она заставляет испытывать

угрызения совести тех, кто вос-гоинял воздействие Нового Бытия, но живет по образу ветхого бытия. Христианская цивилизация - это не Царство Божие, но постоянное напоминание о нем. А если так, то изменения в состоянии мира никогда не следовало бы использовать в качестве основы для доказательства действительности христианской Вести. Подобные аргументы не убеждают потому, что они упускают из виду парадокс церквей и амбивалентности каждой стадии всемирной истории. Зачастую историческое провидение действует через демонизации и профанизации церквей и приводит к актуализации Царства Божия в истории. Такая провиденциальность не дает повода считать искажения церквей извинительными, но она показывает независимость Царства Божия от его представителей в истории.

> В этих условиях написание церковной истории требует обладания двойной точкой зрения при описании всякого отдельного процесса. Во-первых, описывая факты и их отношения, церковная история должна пользоваться при этом самыми лучшими методами исторического исследования, не считая при этом божественное провидение некоей отдельной причиной в общей цепи причин и следствий. Церковный историк не обязан писать историю божественных вмешательств во всемирную историю тогда, когда он пишет историю христианских церквей. Во-вторых, церковного историка (равно как и теолога) не должно покидать осознание того факта, что он говорит о той исторической реальности, в которой действенно Духовное Сообщество и которая представляет Царство Божие. Тот раздел всемирной истории, с которым он имеет дело, обладает провиденциальным предназначением для всей всемирной истории. Поэтому он должен рассматривать всемирную историю не только в качестве той большой матрицы, в пределах которой осуществляется церковная история; он также должен рассматривать ее и с тройной точки зрения: во-первых, в качестве такой реальности, в которой подготавливалась и подготавливается церковная история как представление Царства Божия;

во-вторых, в качестве такой реальности, которая является объектом преобразующей деятельности Духовного Сообщества, и, в-третьих, в качестве такой реальности, которая судит церковную историю, будучи в то же время судима ею. Церковная история, если она написана именно таким образом, является частью истории Царства Божия, актуализированного в историческом времени. Но у этой истории имеется и другая часть, и частью этой является сама всемирная история.

2. Царство Божие и амбивалентности исторической самоинтеграции

Амбивалентности истории мы рассматривали в качестве следствий амбивалентностей жизненных процессов вообще. Самоинтеграция жизни в измерении истории выявляет те амбивалентности, имплицитно заключенные в движении к центрированности: это амбивалентности «импе-

рии» и «контроля», причем первая из них проявляется в движении экспансии к универсальному историческому единству, а вторая — в движении к центрированному единству в отдельной группе — носительнице истории. В каждом случае за амбивалентностями исторической интеграции стоит амбивалентность власти. Таким образом, возникает следующий вопрос: «Каково отношение Царства Божия к амбивалентностям власти?». Ответ на этот вопрос является еще и ответом на вопрос об отношении церквей к власти.

Основополагающим теологическим ответом должно быть то, что, поскольку Бог в качестве силы бытия является источником всех частных сил бытия, власть по своей сущностной природе божественна. Символов власти Бога, Христа или церкви в библейской литературе множество. А Дух является динамическим единством власти и смысла. Презрительное отношение к власти, содержащееся в большинстве пацифистских заявлений, является столь же небиблейским, сколь и нереалистичным. Власть -это извечная возможность сопротивления небытию. Бог и Царство Бо-жие «осуществляют» эту власть вечно. Однако в божественной жизни, творческим самопроявлением которой является божественное царство, амбивалентности власти, империи и контроля преодолеваются неамбивалентной жизнью.

В историческом существовании это означает, что каждая победа Царства Божия в истории является победой над дезинтегрирующими последствиями амбивалентности власти. Поскольку эта амбивалентность основана на экзистенциальном расколе между субъектом и объектом, ее преодоление включает в себя фрагментарное воссоединение субъекта и объекта. А для внутренней властной структуры группы-носительницы истории это означает то, что борьба Царства Божия в истории актуально побеждает в институтах и позициях и преодолевает, пусть лишь фрагментарно, то принуждение, которое обычно сопряжено с властью, и преобразует объекты централизированного контроля просто в объекты. В той мере, в какой демократизация политических позиций и институтов помогает сопротивляться разрушительным импликациям власти, она является проявлением Царства Божия в истории. Но было бы совершенно ошибочным отождествлять демократические институты с Царством Божиим в истории. Это существующее в сознании многих людей смешение привело к тому, что идея демократии была возведена в ранг непосредственно религиозного символа, который просто занял место символа «Царство Божие». Те, кто против этого смешения протестует, правы тогда, когда они указывают на тот факт, что аристократические иерархические системы власти в течение долгого времени препятствовали тому тотальному превращению людей в объекты, которое осуществлялось тиранией сильнейших. Помимо этого они правильно указывают и на то, что воздействие аристократических систем способствовало как формированию общества и личности, так и созданию демократического потенциала лидеров и масс. Однако это соображение не оправдывает прославления авторитарных систем власти как выражений воли Божией. В той степени, в какой централизующие и освобождающие элементы в структуре политической власти друг друга уравновешивают, Царство Божие в истории фрагментарно преодолевает амбивалентности контроля. В то же время это является и тем критерием, в

, соответствии с которым церкви должны судить политические действия и 'теории. Осуждение ими силовой политики должно быть не отрицанием |власти, но утверждением не только власти, но даже и присущего ей элемента принуждения в тех случаях, когда попирается справедливость («справедливость» употребляется здесь в смысле защиты индивида как потенциальной личности в обществе). Поэтому хотя

борьба против «объективации» личностного субъекта и является постоянной задачей церквей, которая должна выполняться посредством пророческого свидетельства и священнического служения, их функцией не является ни контроль над политическими силами, ни принуждение их к определенным решениям во имя Царства Божия. Тот способ, каким Царство Божие действует в истории, не тождествен тому способу, каким церкви хотели бы руководить ходом истории.

Амбивалентность самоинтеграции жизни в исторических измерениях действенна также и в тенденции к воссоединению всех человеческих групп в империи. И на этот раз следует повторить, что Царство Божие в истории не подразумевает отрицания силы во встрече центрированных политических групп (таких, например, как народы). Подобно тому как в каждой встрече живых существ, включая и отдельных людей, сила бытия встречается с силой бытия и возникает необходимость принять решение о более высоком или более низком уровне этой силы, так это происходит и во встрече властных политических групп. И как в отдельной группе и ее контролирующей структуре, так и в отношениях отдельных групп друг к другу эти решения принимаются в каждый из тех моментов, в которые актуализируется значение отдельной группы для единства Царства Божия в истории. В этой борьбе может случаться и так, что полное политическое поражение станет условием того величайшего значения, которое эта группа обретет в проявлении Царства Божия в истории, — как это имело место в еврейской истории и, до некоторой степени аналогично, в индийской и греческой истории. Но может случиться и так, что военное поражение окажется тем способом, посредством которого Царство Божие, воинствующее в истории, лишит национальные группы их ложных притязаний на предельную значимость - как это имело место в случае гитлеровской Германии. И хотя это и произошло посредством победителей нацизма, их победа не дала им права неамбивалентно притязать на то, что сами они являются носителями воссоединения человечества. Если же они будут притязать на подобное, то, в силу самого этого факта, они выкажут свою собственную неспособность это притязание осуще- · ствить. (Примерами могут служить пропаганда ненависти в Соединенных Штатах и абсолютизм в коммунистической России.)

Для христианских церквей это означает, что они должны пытаться найти средний путь между тем пацифизмом, который игнорирует или отрицает необходимость силы (включая и принуждение) в отношениях групп -носительниц истории, и тем милитаризмом, который верит в возможность достижения единства человечества посредством завоевания мира отдельной исторической группой. Амбивалентность имперского строительства фрагментарно преодолевается тогда, когда создаются те более высокого порядка политические объединения, которые, хотя они и не лишены принудительного элемента силы, тем не менее утверждают себя таким обра-

зом, что между объединенными группами может быть установлено общение и ни одна из них не превращается в простой объект центрированного контроля.

Это основополагающее решение проблемы власти, проводящей экспансию ради создания более крупных объединений, должно определять отношение церквей к имперскому строительству и войне. Войной называется тот элемент принуждения, который используется при создании имперских объединений более высокого порядка. «Справедливая» война - это или такая война, в которой должно быть сломлено произвольное сопротивление объединению более высокого порядка

(такова, например, гражданская война в Америке), или такая война, в которой встречает сопротивление попытка создать или сохранить объединение более высокого порядка просто путем подавления (такова, например, революционная война в Америке). Нельзя иначе, как в порыве отчаянной веры, сказать о том, была ли или является ли война справедливой в этом смысле. И все-таки эта неуверенность не оправдывает ни того циничного реализма, который опровергает все критерии и суждения, ни того утопического идеализма, который верит в возможность устранения из истории принудительного элемента власти. Однако церкви в качестве представителей Царства Божия могут и должны осуждать такую войну, которая имеет лишь видимость войны, но в реальности является всеобщим самоубийством. Нельзя начать атомную войну с притязанием на то, что эта война справедлива, поскольку она не сможет служить тому единству, которое принадлежит Царству Божию. Однако нужно быть готовым ответить тем же, даже и атомным оружием, если другая сторона применит его первой. Сама по себе угроза не может быть сдерживающим средством.

Все это подразумевает то, что путь пацифизма не является путем Царства Божия в истории. Но, несомненно, он является путем церквей как представителей Духовного Сообщества. Они утратили бы свой представляющий характер в том случае, если бы использовали военное или экономическое оружие в качестве средства для распространения Вести Христа. Из этой ситуации следует и оценка церковью пацифистских движений, групп и отдельных людей. Церкви должны отвергать политический пацифизм, но они должны поддерживать те группы и тех людей, которые пытаются символически представлять «Мир Царства Божия» посредством отказа соучаствовать в принудительном элементе сражений за власть, равно как и тех, кто хочет нести последствия неизбежных противодействий со стороны политических сил, которым они принадлежат и которыми они защищены. Это относится и к таким группам, как квакеры, и к тем людям, которые выражают протест своей совести. В рамках политической группы они представляют ту покорность власти, которая является для церквей сущностной, но не может превращаться ими в закон, который нужно навязать политической системе.

3. Царство Божие и амбивалентности исторической самосозидательности

Если амбивалентности исторической самоинтеграции ведут к проблемам политической власти, то амбивалентности исторической самосозидатель

ности ведут к проблемам социального роста. Именно отношение нового к старому в истории и порождает конфликты между революцией и традицией. Типичным примером неизбежного элемента несправедливости обеих сторон в процессе роста являются отношения поколений друг к другу. Победа Царства Божия создает такое единство традиции и революции, в котором преодолеваются и несправедливость социального роста, и ее разрушительные последствия — «ложь и убийство».

Они не преодолеваются отказом от революции или традиции во имя трансцендентной стороны Царства Божия. Принципиальная антиреволюционная позиция многих христианских групп в своей основе неверна независимо от того, относится ли она к бескровной культурной или бескровной и кровавой политической революциям. Тот хаос, который наступает после всякой, даже и бескровной, революции, может быть хаосом созидательным. Если группы-носительницы истории не желают брать на себя этот риск и успешно избегают

всякой, даже и бескровной, революции, то динамика истории оставляет их позади. И, конечно, они не могут притязать на то, что их историческая устарелость является победой Царства Божия. Но этого нельзя сказать и о попытке революционных групп разрушить данные структуры культурной и политической жизни посредством тех революций, которые стремятся насильно осуществить Царство Божие и его справедливость «на земле». Именно против подобных идей христианской революции положить конец всем революциям и выступал Павел, который в 13-й главе Послания к Римлянам говорил о долге повиновения властям. Одним из многочисленных политико-теологических злоупотреблений библейскими положениями является понимание слов Павла как оправдывающих антиреволюционное предубеждение некоторых церквей (и, в частности, лютеранской). Однако ни эти слова, ни какое-либо другое новозаветное положение не имеют отношения к методам завоевания политической власти. В Послании к Римлянам Павел обращается к эсхатологическим энтузиастам, а не к революционному политическому движению.

Царство Божие одерживает победу над амбивалентностями исторического роста только там, где можно увидеть, что революция включена в традицию таким образом, что, несмотря на напряженности в каждой конкретной ситуации и в отношении к каждой отдельной проблеме, творческое решение в направлении предельной цели истории все-таки найдено.

Природа демократических институтов в отношении вопросов политической центрированности и политического роста такова, что они пытаются соединить истину двух противоборствующих сторон. Двумя сторонами здесь являются новое и старое, представляемые революцией и традицией. Возможность смещения правительства легальными способами представляет собой попытку такого соединения, и в той мере, в какой попытка эта оказывается успешной, она представляет победу Царства Божия в истории потому, что она преодолевает раскол. Однако это еще не устраняет тех амбивалентностей, которые внутренне присущи самим по себе демократическим институтам. Существовали и иные способы соединения традиции и революции в политической системе, как это происходило в федеральных, доабсолютистских организациях общества. Не должны мы забывать и о том, что демократия может привести к созданию

массового конформизма, который для динамического элемента в истории и его революционного выражения гораздо опасней, чем открыто действующий абсолютизм. Царство Божие столь же враждебно устоявшемуся конформизму, как и негативистскому нонконформизму.

Если посмотреть на историю церквей, то можно убедиться, что религия, включая и христианство, с поразительным упорством стоит на консервативно-традиционалистской стороне. Те великие моменты в истории религии, когда пророческий дух бросал вызов жреческим традициям - вероучительным и обрядовым, - являются исключениями. Данные моменты сравнительно редки (иудейские пророки, Иисус и апостолы, реформаторы) в соответствии с тем общим законом, согласно которому нормальный рост жизни — это рост органический, медленный, без катастрофических перерывов. Этот закон роста наиболее действен в тех сферах, в которых данность облечена разного рода табу, как нечто священное, и в которых, следовательно, любые нападки на данность воспринимаются как нарушение табу. История христианства вплоть до современности изобилует

примерами этого ощущения и, следовательно, традиционалистского решения. Но везде, где духовная сила порождает духовную революцию, одна стадия христианства (и религии вообще) преобразуется в другую. Необходимо очень долго накапливать все то, что связано с традицией, прежде чем профетические нападки на нее станут осмысленными. Этим и объясняется количественный перевес религиозной традиции над религиозной революцией. Однако всякая революция в силе Духа создает новое основание для жреческого сохранения и роста длительно существующих традиций. Этот ритм динамики истории (который имеет аналогии в биологической и психологической сферах) и является тем способом, которым Царство Божие действует в истории.

4. Царство Божие и амбивалентности исторического самотрансцендирования

Амбивалентности самотрансцендирования возникают в результате напряженности между реализованным в истории Царством Божиим и ожидаемым Царством. Демонические следствия проистекают от абсолютизации фрагментарного осуществления цели истории в самой истории. С другой стороны, если сознание осуществления отсутствует совершенно, то его заменяет утопизм с теми неизбежным разочарованиями, которые создают питательную почву цинизма.

А если так, то никакая победа Царства Божия невозможна в том случае, если отвергается либо осознание реализованного осуществления, либо ожидание осуществления. Как мы уже видели, символ «третьей стадии» может использоваться как тем, так и другим образом. Но он может использоваться и таким образом, который объединял бы осознание присутствия и еще-не-присутствия Царства Божия в истории. Это было проблемой ранней церкви и это осталось проблемой как всякой церковной истории, так и секуляризованных форм самотрансцендирующего характера истории. И хотя сравнительно легко увидеть теоретическую необходимость единства присутствия и еще-не-присутствия Царства Божия,

очень трудно удержать это единство в состоянии живой напряженности, не позволяя ему выродиться в поверхностный «средний путь» церковного или секулярного самодовольства. В случае или церковного, или секу-лярного самодовольства именно влияние тех социальных групп, которые заинтересованы в сохранении статус-кво, во многом, хотя и не исключительно, несет ответственность за подобную ситуацию. И реакция критиков статус-кво ведет в каждом случае к восстановлению «принципа надежды» (Эрнст Блох) в утопических терминах. В подобных движениях ожидания, сколь бы нереалистическими они ни были, воинствующее Царство Божие одерживает победу над силой самодовольства в ее различных социальных и психологических формах. Но, конечно, победа эта ненадежна и фрагментарна потому, что ее носители склонны игнорировать данное, хотя и фрагментарное, присутствие Царства.

Импликацией этого для церквей как представителей Царства Божия в истории является то, что их задачей становится сохранение живой напряженности между осознанием присутствия и ожиданием пришествия. Опасностью для воспринимающих (сакраментальных) церквей является то, что они стремятся акцентировать присутствие и пренебрегать ожиданием; а опасностью активистских (профетических) церквей является то, что они стремятся акцентировать ожидание и пренебрегать присутствием. Наиболее значимым выражением этого различия является контраст между акцентом на индивидуальном спасении в одной группе и

акцентом на социальном преобразовании - в другой. Поэтому Царство Божие одерживает победу в истории в том случае, если сакраментальная церковь делает своей целью принцип социального преобразования или если активистская церковь декларирует Духовное Присутствие во всех социальных условиях, акцентируя вертикальную линию спасения и отдавая ей преимущество перед горизонтальной линией исторической активности. А поскольку вертикальная линия является, в первую очередь, линией от индивида к предельному, то встает вопрос о том, каким образом Царство Божие, в его борьбе в рамках истории, преодолевает амбивалентности индивида в его историческом существовании.

5. Царство Божие и амбивалентности индивида в истории

Выражение «индивид в истории» в этом контексте означает индивида в той мере, в какой он активно соучаствует в динамике истории. Участвует в истории не только тот, кто действует политически, но и всякий, кто в той или иной сфере творчества способствует универсальному движению истории. И это именно так, несмотря на преобладание в историческом существовании политического. Следовательно, каждый подчинен амби-валентностям того самого соучастия, основной характеристикой которого является амбивалентность исторической жертвы.

Царство Божие не одерживает победы в истории в том случае, если индивид пытается устраниться от соучастия в истории во имя трансцендентного Царства Божия. Это не только невозможно, но даже и сама эта попытка лишает индивида полноты человечности потому, что происходит его отделение от исторической группы и ее творческой самореализэ-

ции. Невозможно достичь трансцендентного Царства Божия, если не соучаствовать в борьбе внутренне-исторического Царства Божия. Ибо трансцендентное актуально во внутренне-историческом. Каждый индивид ввергнут в трагическую судьбу исторического существования. Он не может избежать ее независимо от того, 'умирает ли он ребенком или великим историческим лидером. Нет такого человека, судьба которого не испытывала бы влияния исторических условий. Но чем больше чья-либо судьба непосредственно детерминирована его активным соучастием, тем более значительная историческая жертва тут требуется. Победа Царства

Божия происходит там, где эта жертва предпринимается по зрелом размышлении.

Однако если бы не существовало иного ответа на вопрос об индивиде в истории, то историческое существование человека было бы бессмысленным и символ «Царство Божие» не имел бы оправдания. Это станет очевидным, как только мы зададим вопрос: «Ради чего предстоит жертвовать?» Жертва, цель которой не имеет никакого отношения к тому, от кого она требуется, является не жертвой, но навязанным самоуничтожением. Подлинная жертва скорее осуществляет, нежели уничтожает того, кто приносит жертву. А если так, то историческая жертва должна быть подчинена той цели, которой достигается нечто большее, чем просто власть политической структуры, жизнь группы, прогресс в историческом движении или более высокий уровень человеческой истории. Скорее это должна быть такая цель, жертва ради которой приводит еще и к личностному осуществлению того, кто собой жертвует. Личностной целью, telos'OM, может быть «слава», как в классической Греции; или «честь», как в феодальных культурах; может быть ею и мистическое отождествление с народом, как в эпоху национализма, или с партией, как в эпоху

неоколлективизма; может быть ею и установление истины, как в сциентизме, и достижение нового этапа человеческой самоактуализации, как в прогрес-сивизме. Ею может быть и слава Божия, как в этических типах религии, и единение с Предельным Единым, как в мистических типах религиозного опыта, и Вечная Жизнь в божественном основании и цели бытия, как в классическом христианстве. Победа Царства Божия происходит везде, где имеет место именно такое соединение исторической жертвы и уверенности в личностном осуществлении. Соучастие индивида в историческом существовании получает предельный смысл.

Если же теперь мы сравним многообразие выражений предельного смысла соучастия индивида в динамике истории, то все эти выражения мы можем трансцендировать символом Царство Божие, поскольку этот символ объединяет в себе космический, социальный и личностный элементы. Он объединяет славу Бога с любовью Бога и усматривает в божественной трансценденции неисчерпаемое многообразие творческих возможностей.

Это соображение приводит к последнему разделу данной части и всей теологической системы — к разделу под названием «Царство Божие как конец истории (или как Жизнь Вечная)».

III. Царство Божие как конец истории

А. Конец истории или Жизнь Вечная

1. Двойной смысл «конца истории» и постоянное присутствие конца

Фрагментарные победы Царства Божия в истории самим своим характером указывают на нефрагментарную сторону Царства Божия «над» историей. Но даже и «над» историей Царство Божие соотнесено с историей;

оно является «концом» истории.

Английское слово «end» означает одновременно и конец, и цель, и в этом своем качестве оно является прекрасным средством выражения двух сторон Царства Божия — трансцендентной и внутренне-исторической. В какой-то момент развития космоса человеческая история, жизнь на земле, сама земля и та стадия универсума, которой она принадлежит, придут к концу; они перестанут существовать во времени и в пространстве. Это - небольшое событие в рамках универсального временного процесса. Но «конец» («end») - это еще и та цель, которую латинское finis и греческое telos обозначают как то, к чему временной процесс устремлен как к своей цели. Первый смысл слова «end» имеет теологическое значение лишь потому, что он демифологизирует драматически трансцендентный символизм, имеющий отношение к такому концу исторического времени, каким он представлен, например, в апокалиптической литературе и в некоторых библейских идеях. Однако конец биологической или физической возможности истории не является концом истории во втором смысле этого слова. Конец истории в этом последнем смысле — это не момент в более обширной эволюции универсума (аналогично называемого историей). Нет, он трансцендирует все моменты временного процесса; это конец самого по себе времени — это вечность. Конец истории в смысле внутренней цели или telos'а истории — это «жизнь вечная».

Классическим термином для учения о «конце истории» является «эсхатология». Греческое слово eschatos, как и английское «end», объединяет в себе

пространственно-временной и качественно-оценочный смыслы. **Оно** одновременно указывает и на последнее, наиболее удаленное в

пространстве и времени, и на высшее, наиболее совершенное, наиболее возвышенное, но иногда также и на самое низкое в ценности, на крайне негативное. Эти коннотации присутствуют в том случае, если используется термин «эсхатология», «учение о последнем», о «последних вещах». Его как самой непосредственной, так и самой примитивной мифологической коннотацией является «последний в череде всех дней». Этот день принадлежит целому всех дней, составляющему временной процесс; это один из них, но после него уже не будет другого дня. Все те события, которые происходят в этот день, называются «последними вещами» (ta eschata). Эсхатология в этом смысле является описанием того, что произойдет в последний из всех дней. Поэтическое, драматическое и живописное воображение представляет богатое описание этого — начиная от апокалиптической литературы и до изображений Страшного Суда, неба и ада.

Однако наш вопрос ставится так: «Каков теологический смысл всех этих образов (которые ни в коем случае не являются исключительно иудейскими и христианскими)?» Чтобы акцентировать качественную коннотацию eschatos, я употребляю это слово в единственном числе — как eschaton. Теологическую проблему эсхатологии составляют не те многочисленные вещи, которые произойдут, но та одна «вещь», которая является не вещью, но символическим выражением отношения временного к вечному. Если говорить конкретней, то она символизирует «переход» от временного к вечному, и это является метафорой, подобной метафоре перехода от вечного к временному (в учении о творении), от сущности к существованию (в учении о падении) и от существования к сущности (в учении о спасении).

Непосредственно экзистенциальную значимость придает эсхатологической проблеме сведение eschata к eschaton. Оно перестает быть чем-то воображаемым, относящимся к неопределенно далекой (или близкой) катастрофе во времени и пространстве, и становится выражением нашего ежемоментного стояния перед лицом вечного, хотя оно и осуществляется в частном модусе времени. Модус будущего возникает во всех разновидностях эсхатологического символизма точно так же, как модус прошлого возникает во всех разновидностях символизма креационистс-кого. Бог сотворил мир, и Бог приведет мир к концу. Однако хотя в обоих случаях символизировано отношение временного к вечному, но экзистенциальный и, следовательно, теологический смысл этих символов различен. Если модус прошлого используется для выражения отношения временного к вечному, то при этом выявляется зависимость тварного бытия; если же используется модус будущего, то выявляется осуществление тварного существования в вечном.

Прошлое и будущее встречаются в настоящем, и оба они включены в вечное «сейчас». Однако они не поглощаются настоящим; они обладают своими независимыми и различными функциями. Задача теологии заключается в том, чтобы анализировать и описывать эти функции в единстве с тем всеобъемлющим символизмом, которому они принадлежат. Именно так eschaton становится предметом настоящего опыта, не утрачивая при этом и своего футуристического измерения: теперь мы стоим перед лицом вечного, но при этом мы смотрим в направлении конца ис

тории и конца всего того, что временно в вечном. Это придает эсхатологическому символу насущность и серьезность, а для христианского проповедничества и теологического мышления делает невозможным рассматривать эсхатологию в качестве придатка к законченной (в иных отношениях) системе. Этого никогда не делалось в отношении конца индивида: проповедь memento mori всегда была значима в церкви, и трансцендентная судьба индивида всегда была предметом высокой теологической заботы. Однако вопрос о конце истории и универсума в вечном задавался редко, а если он и задавался, то серьезного ответа не получал. Лишь исторические катастрофы первой половины XX в. и возникшая в середине века угроза самоуничтожения человека привели к возникновению зачастую страстной озабоченности эсхатологической проблемой в ее полноте. И здесь надо сказать, что без рассмотрения конца истории и универсума нельзя дать ответ даже и на проблему вечной участи индивида.

2. Конец истории как возвышение временного к вечности

История, как мы видели, созидает качественно новое и движется к предельно новому, которого она, однако, никогда не может достичь в себе самой потому, что предельное трансцендирует каждый временной момент. Осуществление истории происходит в неизменно присутствующем конце истории, являющемся трансцендентной стороной Царства Божия, — в Жизни Вечной.

> Существуют три возможных ответа на следующий вопрос: «Каково содержание той жизни, которая называется вечной, или каково содержание того царства, которым правит Бог в трансцендентном осуществлении?». Первым ответом будет отказ от ответа, поскольку он рассматривается как неприступная тайна, тайна божественной славы. Однако религия всегда переступала через это ограничение. Должна переступить через него и теология. Ибо «жизнь» и «царство» суть конкретные и частные символы, которые отличаются от других тем, что они возникли в истории религии и в секулярных выражениях предельного. Если конкретные символы используются вообще, то просто замалчивать их смысл непозволительно.
>
> Другой ответ, то есть ответ народного воображения и теологического супранатурализма как его понятийного союзника, полностью противоположен первому. Народному воображению и теологическому супранатурализму известно о трансцендентном царстве очень многое, так как они видят в нем идеализированное удвоение жизни, переживаемой в истории и в универсальных условиях существования. Характеристикой этого удвоения является то, что известные нам негативные характеристики жизни (такие, например, как конечность, зло, отчуждение и т. д.) оказываются устраненными. Все надежды, порождаемые сущностной природой человека и его мира, осуществлены. Актуально же народные выражения надежды далеко выходят за границы сущностно оправданной надежды. Они являются проекциями на трансцендентные сферы всех амбивалентных вещей временной жизни и вызываемых ими желаний. Подобная сверхъестественная сфера не имеет прямого отношения ни к истории, ни

к развитию универсума. Она установлена в вечности, и проблемой человеческого существования является то, могут ли отдельные люди (а если да, то каким образом) войти в трансцендентную сферу. История оценивается лишь в качестве важного

элемента земной жизни человека; история - это та конечная структура, в рамках которой индивид должен принимать решения, относящиеся к его собственному спасению, но не относящиеся к Царству Божию над историей. Это со всей очевидностью лишает историю предельного смысла. История является, так сказать, земной сферой, из которой индивиды уходят в сферу небесную. Историческая деятельность, как бы серьезно и духовно она ни осуществлялась, ничего не привносит в небесное царство. Даже и церкви являются лишь институтами спасения (то есть спасения индивидов), но не актуализациями Нового Бытия.

Существует еще и третий ответ на вопрос об отношении истории к Жизни Вечной. Он соответствует как динамически-творческой интерпретации символа «Царство Божие», так и антисупранатуралистическому или парадоксальному пониманию отношения временного к вечному. Основным его утверждением является то, что всегда присутствующий конец истории возводит позитивное содержание истории до уровня вечности, одновременно исключая из соучастия в ней негативное. А если так, то ничто из сотворенного в истории не утрачивается, но освобождается от того негативного элемента, с которым оно сопряжено в существовании. В возвышении истории до вечности позитивное проявляется как неамбивалентно позитивное, а негативное проявляется как неамбивалентно негативное. Следовательно, Жизнь Вечная включает в себя позитивное содержание истории, освобожденное от его негативных искажений и осуществленное в его потенциальностях. История при таком отношении к ней - это прежде всего человеческая история. Но поскольку историческое измерение существует во всех сферах жизни, то все они тоже включены в эту историю, хотя включены и в различной мере. Универсальная жизнь движется к концу и возвышается до вечной жизни, своей предельной и всегда присутствующей цели.

Если говорить на чисто символическом языке, то можно сказать, что жизнь в тварности в целом (и особым образом — в человеческой истории) ежемоментно привносит нечто и в Царство Божие, и в его Вечную Жизнь. То, что происходит во времени и пространстве (как в малейшей частице материи, так и в величайшей личности), значимо для Вечной Жизни. А поскольку Вечная Жизнь является соучастием в Жизни божественной, то все, происходящее в конечном, значимо для Бога.

Творение - это творение для некоей цели: «цель» присутствует в «основании». Однако между началом и концом творится новое. Ради божественного основания бытия мы должны сказать как то, что сотворенное не является новым, ибо оно потенциально укоренено в основании, так и то, что оно является новым, ибо его актуальность основана на свободе в единстве с судьбой и свобода является предпосылкой всего нового в существовании. Необходимое последующее новым не является; оно является всего лишь преобразованием старого. (Но даже и сам термин «преобразование» указывает на элемент новизны; тотальная детерминация сделала бы невозможным даже и преобразование.)

3. Конец истории как разоблачение негативного в качестве негативного или «Предельный Суд»

Возвышение позитивного в существовании до Вечной Жизни подразумевает освобождение позитивного от того его амбивалентного смешения с негативным,

которое характеризует жизнь в условиях существования. История религии изобилует символами этой идеи - такими, как иудейский, христианский и исламский символ последнего суда или иудейский и буддистский символ реинкарнации по закону кармы. Во всех этих случаях суд не ограничивается индивидами, но относится к универсуму. Греческий и персидский символ тотального сгорания одного космоса и рождения другого выражает универсальный характер отрицания негативного в конце. Греческое слово для обозначения суда (krinein, «разделять») указывает на природу универсального суда наиболее адекватно: он является актом отделения доброго от злого, истины от лжи, принятых от отвергнутых.

В свете нашего понимания конца истории как всегда присутствующего и постоянного возвышения истории до вечности символ Предельного Суда получает следующее значение: здесь и сейчас, в постоянном переходе временного к вечному, негативное терпит поражение в своем притязании быть позитивным — в том притязании, которое оно поддерживает через использование позитивного и через амбивалентное смешение с ним. Тем самым оно создает видимость собственной позитивности (например, болезнь, смерть, ложь, разрушение, убийство и зло вообще). Видимость зла как чего-то позитивного перед лицом вечности исчезает. В этом смысле Бог в его Вечной Жизни и назван «огнем попаляющим» -попаляющим то, что претендует быть позитивным, но таковым не является. Ничто позитивное не подлежит сожжению. Этого не могут сделать ни огонь суда, ни даже огонь божественного гнева. Ибо Бог не может отрицать самого себя, а все позитивное является выражением само-бытия. А поскольку нет ничего чисто негативного (негативное живет за счет того позитивного, которое оно искажает), то ничто, обладающее бытием, не может быть предельно уничтожено. Ничто из того, что есть (в той мере, в какой оно есть), не может быть исключено из вечности; однако оно может быть исключено в той мере, в какой оно смешано с небытием и еще не освобождено от него.

Вопрос о том, что это означает для отдельной личности, будет обсуждаться ниже. Сейчас же естественно задаться вопросом о том, как осуше-s ствляется переход от временного к вечному. Что происходит при переходе j от времени к вечности с вещами и нечеловеческими сущими? Как при | этом переходе негативное разоблачается в своей негативности и подвер-j гается уничтожению? Что именно тут отрицается, если нельзя отрицать ничего позитивного? На подобные вопросы можно ответить лишь в контексте целой системы импликаций основных понятий (бытие, небытие, сущность, существование, конечность, отчуждение, амбивалентность и т. д.) и центральных религиозных символов (творение. Падение, демоническое, спасение, агапэ, Царство Божие и т. д.). В противном случае ответы были бы просто мнениями, проблесками интуиции, или чис-

той поэзией (с ее силой откровения, которое, однако, не является силой понятийной). В контексте настоящей системы возможны следующие ответы: переход от временного к вечному, «конец» временного, не является временным событием точно так же, как не является временным событием и творение. Время - это форма сотворенного конечного (а потому оно и сотворено вместе с конечным), а вечность - это внутренняя цель, telos тварного конечного, непрерывно возводящий конечное к себе. Применив смелую метафору, можно было бы сказать, что временное в непрерывном процессе становится «вечной памятью». Однако вечная память — это живое сохранение воспоминаемой

вещи. Это прошлое, настоящее и будущее вместе в трансцендентном единстве трех модусов времени. Ничего больше сказать нельзя, кроме как в поэтических образах. Но и то малое, что можно сказать (в основном в негативных терминах), имеет важные следствия для нашего понимания времени и вечности: вечное -это не будущее состояние вещей. Оно присутствует всегда — и не только в человеке (который его осознает), но также во всем, что обладает бытием в рамках целостности бытия. И в отношении времени мы можем сказать то, что его динамика движется не только вперед, но еще и ввысь и что два этих движения соединяются в той кривой, которая движет обоих вперед и ввысь.

Второй вопрос ставится для того, чтобы дать объяснение основному утверждению этой главы — утверждению о том, что при переходе от временного к вечному негативное отрицается. Если мы опять прибегнем к метафоре «вечной памяти», то мы можем сказать, что негативное не является объектом вечной памяти в смысле живого сохранения. Но оно и не забывается, потому что забвение предполагает по крайней мере момент воспоминания. Негативное не вспоминается вовсе. Оно признается тем, что оно есть, то есть небытием. И все-таки оно оказывает воздействие на то, что вечно вспоминается. Оно присутствует в вечной памяти как то, что преодолевается и выбрасывается в голое ничто (к примеру, ложь). Такова судящая сторона того, что символически называют Предельным Судом. И опять-таки необходимо признать, что, за исключением этих преимущественно негативных положений, о суде над универсумом не сказать ничего, кроме как на поэтическом языке. Но кое-что следует сказать о спасающей стороне Предельного Суда. Положение о том, что позитивное в универсуме является объектом вечной памяти, требует того, чтобы термин «позитивный» был объяснен в данном контексте. Его непосредственный смысл таков, что оно обладает истинной реальностью как сотворенная сущность вещи. Это приводит к следующему вопросу о том, каким образом «позитивное» соотносится с эссенциальным бытием и, по контрасту, — с бытием экзистенциальным. Первый и в некотором роде платонизирую-щий ответ состоит в том, что бытие, возвышенное до вечности, включает в себя возвращение к тому, чем вещь является сущностно; это именно то, что Шеллинг называл «эссенциализацией». Эта формулировка может означать возвращение к состоянию чистой эссенциальности или потенциальности, включая устранение всего того, что реально в условиях существования. Подобное понимание эссенциализации сделало бы ее таким понятием, которое было бы адекватнее скорее индийским, чем имеющим израильское происхождение религиям. Мировой процесс в целом не со

здал бы ничего нового. Он обладал бы характером отпадения от сущностного бытия и возвращения к нему. Однако термин «эссенциализация» может означать также и то, что то новое, которое было актуализировано во времени и пространстве, прибавляет нечто к сущностному бытию, соединяя его с тем позитивным, что было создано в существовании, тем самым приводя к со.зданию предельно нового, «Нового Бытия» — и не фрагментарно, как во временной жизни, а всецело, в качестве вклада в Царство Божие в его осуществлении. Подобная мысль, как бы метафорически и неадекватно она ни была выражена, придает бесконечную весомость каждому решению и творению во времени и пространстве и подтверждает серьезность того, что заключено в символе «Предельный Суд». Соучастие в вечной жизни зависит от творческого синтеза сущностной природы бытия с тем, что с ним произошло в его временном существовании. В той мере, в какой негативное продолжает обладать им, оно и

разоблачается в своей негативности, и исключается из вечной памяти. Тогда как в той мере, в какой сущностное преодолевает экзистенциальное искажение, его положение в вечной жизни оказывается выше.

4. Конец истории и окончательное преодоление амбивалентностей жизни

С разоблачением негативного в Предельном Суде (и его исключением оттуда) преодолеваются и амбивалентности жизни не только фрагментарно—в качестве внутренне-исторических побед Царства Божия, — но и тотально. Поскольку состояние окончательного совершенства является нормой для фрагментарного совершенства и критерием амбивалентностей жизни, на него необходимо указать, хотя и воспользовавшись при этом тем негативным метафорическим языком, которым следует пользоваться всякий раз, когда мы пытаемся концептуализировать эсхатологические символы.

В отношении трех полярностей бытия и соответствующих им трех функций жизни мы должны задаться вопросом о смысле самоинтеграции, самосозидательности и самотрансцендирования в Жизни Вечной. Поскольку Жизнь Вечная тождественна Царству Божию в его осуществлении, она является не фрагментарным, но тотальным и совершенным преодолением амбивалентностей жизни, а таким оно является во всех измерениях жизни или, если использовать другую метафору, — на всех 1 ступенях бытия.

Тогда первый вопрос будет таким: «Что мы подразумеваем под неамбивалентной самоинтеграцией как характеристикой Жизни Вечной?». • Ответ указывает на первую пару полярных элементов в структуре бытия — ′· на индивидуализацию и соучастие. В Жизни Вечной два полюса суще-j ствуют в совершенном равновесии. Они соединены в том, что трансцен-ξ. дирует их полярную контрастность, — в той божественной центрированности, которая включает универсум сил бытия без уничтожения их в мертвом тождестве. Можно говорить еще и об их самоинтеграции, тем са-^{E} мым указывая на то, что даже в центрированном единстве божественной жизни они не утрачивают самосоотнесенности. Жизнь Вечная — это все еще жизнь, и универсальная центрированность не поглощает индивиду-

альных центров. Таков первый ответ на вопрос о смысле Жизни Вечной -ответ, который создает и первое условие для характеристики осуществленного Царства Божия как неамбивалентной и нефрагментарной жизни любви.

Второй вопрос таков: «Каков смысл неамбивалентной самосозида-тельности как характеристики Жизни Вечной?». Ответ указывает на вторую пару полярных элементов в структуре бытия - на динамику и форму. В Жизни Вечной два этих полюса тоже находятся в совершенном равновесии. Они соединены в том, что трансцендирует их полярную контрастность, - в той божественной созидательности, которая включает в себя конечную созидательность, не превращаемую при этом в техническое орудие для самой себя. «Я» в самосозидательности сохраняется в осуществленном Царстве Божием.

Третий вопрос таков: «Каков смысл неамбивалентного самотрансцен-дирования как характеристики Жизни Вечной?». Ответ указывает на третью пару полярных элементов в структуре бытия - на свободу и судьбу. В Жизни Вечной существует совершенное равновесие и между этими двумя полюсами. Они соединены в том, что

трансцендирует их полярную контрастность, — в той божественной свободе, которая тождественна божественной судьбе. В силу этой свободы всякое конечное сущее устремлено к преодолению себя и осуществлению своей судьбы в предельном единстве свободы и судьбы.

Вышеприведенные метафорические «описания» Жизни Вечной относились к трем функциям жизни во всех ее измерениях, включая и измерение человеческого духа. И все-таки важно провести и раздельное рассмотрение трех функций духа в их отношении к Жизни Вечной.

То базовое положение, которое следует выдвинуть, состоит в том, что в конце истории три функции — мораль, культура и религия — перестанут существовать в качестве особых функций. Жизнь Вечная — это конец морали. Ибо здесь нет того «должно быть», которого бы в то же время не было. Нет закона там, где есть эссенциализация, ибо то, чего требует закон, является ни чем иным, как сущностью, творчески обогащенной в существовании. То же самое мы утверждаем и тогда, когда Жизнь Вечную мы называем жизнью всеобщей и совершенной любви. Ибо любовь делает то, чего требует закон, — и делает это прежде, чем требование выдвинуто. Используя иную терминологию, мы можем сказать, что в Жизни Вечной центр индивидуальной личности находится во всесоединяющем божественном центре, а через него — в общении со всеми другими личностными центрами. Поэтому нет необходимости требовать признавать их в качестве личностей и воссоединяться с ними как с отчужденными частями универсального единства. Жизнь Вечная является концом морали потому, что в ней осуществлено то, чего требует мораль.

Жизнь Вечная — это и конец культуры. Культура определялась как самосозидательность жизни в измерении духа и она подразделялась на ту theoria, в которой реальность воспринимается, и на ту praxis, в которой реальность формируется. Мы уже показывали ограниченную действительность этого подразделения в связи с учением о Духовном Присутствии. В Жизни Вечной нет такой истины, которая не была бы еще и «исполнена», в смысле Четвертого Евангелия; нет в ней и такого эстетического выраже

ния, которое не было бы также и реальностью. Помимо этого культура как духовная созидательность в то же время становится и созидательностью Духовной. Созидательность человеческого духа в Жизни Вечной — это откровение посредством божественного Духа таким, каким оно фрагментарно является уже в Духовном Сообществе. Созидательность человека и божественное самопроявление едины в осуществленном Царстве Божием. В той .s мере, в какой культура является независимым человеческим предприятием, она в конце истории и завершается. Она становится вечным божественным самопроявлением посредством конечных носителей Духа.

И наконец, конец истории — это и конец религии. На библейском языке это выражено в описании «Небесного Иерусалима» как такого города, в котором храма нет потому, что Бог обитает в нем. Религия является следствием отчуждения человека от основания его бытия, следствием его попыток возвратиться к нему. Это возвращение происходит в Жизни Вечной, где Бог есть все и во всем. Разрыв между секулярным и религиозным преодолен. В Жизни Вечной религии нет.

Но тогда встает следующий вопрос: «Каким образом осуществление вечного может быть соединено с тем элементом отрицания, без которого немыслима никакая жизнь?» Наилучшим ответом на этот вопрос может быть рассмотрение того понятия, которое, хотя оно и принадлежит эмоциональной сфере, содержит в себе проблему Жизни Вечной в ее отношении к бытию и небытию — понятия блаженства в его применении к божественной Жизни.

5. Вечное блаженство как вечное преодоление негативного

Понятие «блаженный» (makarios, beatus) может быть фрагментарно применено к тем, кто охвачен божественным Духом. Этим словом обозначается такое состояние сознания, в котором Духовное Присутствие вызывает ощущение осуществления, и это ощущение не может быть нарушено негативностями в других измерениях. Ни телесные, ни психологические страдания не могут расстроить «трансцендентного счастья» состояния блаженства. В конечных существах этот положительный опыт всегда соединен с осознанием его противоположности — состояния несчастья, отчаяния, отчужденности. Это «отрицание негативного» придает блаженству его парадоксальный характер. Но существует и вопрос о том, истинно ли это также и для вечного блаженства. Без элемента негативности нельзя представить себе ни жизни, ни блаженства.

Термин «вечное блаженство» приложим как к Божественной Жизни, так и к жизни тех, кто в ней соучаствует. В случае как Бога, так и человека мы должны задаться вопросом о том, какова же та негативность, которая делает возможной жизнь вечного блаженства. Эта проблема серьезно поднималась философами становления. Если человек говорит о «становлении» Бога, то тем самым он привносит негативный элемент;

здесь выдвигается положение об отрицании того, что остается позади в каждый момент становления. В такого рода учении о Боге жизнь наиболее подчеркнуто приписывалась Богу. Однако на этой основе трудно дать интерпретацию идее вечного блаженства в Боге, поскольку в понятии

вечного блаженства подразумевается всецелое осуществление. Фрагментарное осуществление может привести к созданию временного, но не вечного блаженства; всякое ограничение божественного блаженства было бы ограничением божественности божественного. Философы становления могут ссылаться на те библейские положения, в которых Богу приписываются раскаяние, труды, терпение, страдание и жертва. Подобные выражения видения Бога живого приводили к тем идеям, которые были отвергнуты церковью, — к так называемому патрипассионистскому учению о том, что Бог как Отец страдал в страданиях Христа. Однако такое утверждение слишком уж очевидно противоречит фундаментальному теологическому учению о бесстрастии Бога. По суждению церкви это низвело бы Бога на уровень страстных и страдающих богов греческой мифологии. Однако отрицание патрипассионизма не решает вопроса о негативном в блаженстве Божественной Жизни. Современная теология -за крайне редкими исключениями — пытается совсем избежать этой проблемы — либо игнорируя ее, либо называя ее непостижимой божественной тайной. Однако избежать этого невозможно ввиду всей значимости этого вопроса для наиболее экзистенциальной проблемы теодицеи. Люди в «пограничных ситуациях» не примут бегства в божественную тайну в этом пункте, если оно не используется и в

других пунктах - как, например, в учении церкви о всемогуществе Бога и его вездесущей любви — в том учении, которое требует интерпретации ввиду повседневного опыта негативности существования. Если теология избегает отвечать на подобные экзистенциальные вопросы, то она пренебрегает своей задачей.

Теология должна всерьез принимать проблемы философов становления. Она должна стараться соединить учение о вечном блаженстве с тем негативным элементом, без которого жизнь невозможна и блаженство перестает быть блаженным. Природа самого блаженства такова, что она требует негативного элемента в вечности Божественной Жизни.

Это ведет к следующему утверждению: Божественная Жизнь - это вечное преодоление негативного; именно в этом и состоит ее блаженство. Вечное блаженство — это не состояние неподвижного совершенства, и философы становления правы, отрицая подобное понятие. Однако Божественная Жизнь является блаженством через борьбу и победу. Если мы спросим, каким образом блаженство может быть соединено с тем риском и с той неопределенностью, которые принадлежат природе серьезной борьбы, то мы должны вспомнить то, что было сказано о серьезности искушений Христа. В этом обсуждении серьезность искушения и уверенность в общении с Богом описывались как совместимые. Это может быть аналогией — и более чем аналогией — вечного тождества Бога с самим собой, что не противоречит его исхождению из себя в негативности существования и амбивалентности жизни. В своем самоизменении он не утрачивает своего тождества; такова основа динамической идеи вечного блаженства.

Вечное блаженство приписывается также и тем, кто соучаствует в Божественной Жизни, причем не только человеку, но всему тому, что есть. Символ «нового неба и новой земли» указывает на универсальность блаженства в осуществленном Царстве Божием. В следующей главе будет обсуждаться отношение вечности к индивидуальным личностям. Сейчас

же мы должны спросить: «Что означает символ вечного блаженства для универсума помимо человека?». В библейской литературе существуют указания на ту идею, что природа соучаствует в явлении и в восхвалении божественной славы; однако там имеются и другие фрагменты, в которых говорится о том, что животные исключены из божественного попечения (Павел), а ничтожность человека видится в том факте, что он не лучше цветов и животных (Иов). Если говорить о первой группе выражений, то природа так или иначе соучаствует (символически это выражено в видениях Апокалипсиса) в божественном блаженстве, тогда как во второй группе природа и человек из вечности исключены (большинство частей Ветхого Завета). В унисон с тем, что мы уже говорили об «эссенци-ализации», может прозвучать и то решение, что все вещи - поскольку они сотворены благими - соучаствуют в Божественной Жизни в соответствии с их сущностью (сравним это с учением о том, что сущности являются вечными идеями в божественном уме, как в позднем платонизме). Конфликты и страдания природы в условиях существования и то чаяние ею спасения, о котором говорит Павел (Римл., глава 8), служат обогащению сущностного бытия после того, как произошло отрицание негативного во всем, что имеет бытие. Такие соображения, конечно, являются почти поэтически-символическими, и их не стоило бы трактовать так, как если бы они были описаниями объектов или событий во времени и пространстве.

Б. Индивидуальная личность и ее вечная судьба

1. Универсальное и индивидуальное осуществление

Некоторые положения предыдущих пяти разделов относились к Царству Божию «над» историей или к Жизни Вечной вообще. Все измерения жизни были включены в рассмотрение предельного telos'а становления. Теперь же мы должны вычленить измерение духа и тех индивидуальных личностей, которые являются его носителями. Индивидуальные личности всегда были в центре эсхатологического воображения и мышления -и не только потому, что мы сами в качестве человеческих существ являемся личностями, но также и потому, что судьба личности детерминирована ею самою в том, в чем она не подчинена иным измерениям жизни, кроме измерения духа. Человек как конечная свобода имеет отношение к Жизни Вечной, отличное от отношения существ, находящихся под началом необходимости. Отношение человека к вечному характеризует осознание элемента «должно быть» и, вместе с ним, осознание ответе! венности, вины, отчаяния и надежды. Все временное имеет «телеологическое» отношение к вечному, однако один только человек осознает это; и это осознание дает человеку свободу отвернуться от него. Христианское утверждение трагической универсальности отчуждения подразумевает то, что каждое человеческое существо отворачивается от своего telos'а, от Жизни Вечной, в то же самое время к ней и устремляясь. Это делает понятие

«эссенциализации» глубоко диалектичным. Telos человека как индивида детерминирован теми решениями, которые он принимает в существовании на основе потенциальностей, данных ему судьбой. Он может свои потенциальности растратить — хотя и не полностью, — и он может их и осуществить — хотя и не всецело. Таким образом символ Предельного Суда обретает особую серьезность. Разоблачение негативного как негативного в личности может оставить для Жизни Вечной совсем немного позитивного. Оно может быть и сведением к малости, но может быть и возведением к величию. Оно может означать и крайнюю скудость в отношении к осуществленным возможностям, но оно может означать и чрезвычайное их богатство. Малое и великое, бедное и богатое являются относительными ценностями. Поскольку они относительны, они противоречат тем абсолютным суждениям, которые появляются в религиозном символизме, — таким, как «утрата или обретение», «погибель или спасение», «ад или небо», «вечная смерть» или «вечная жизнь». Идея степеней эссенциализации подрывает абсолютность этих символов и понятий.

> Абсолютные суждения относительно конечных существ или событий невозможны потому, что они делают конечное бесконечным. Такова истина, содержащаяся в теологическом универсализме и в учении о «восстановлении всего» в вечности. Однако слово «восстановление» неадекватно: эссенциализация может быть и чем-то большим, и чем-то меньшим, чем восстановление. Церковь отвергла учение Оригена об apokatastasis panton (восстановлении всего), поскольку это ожидание устраняло, казалось, ту серьезность, которая подразумевалась такими абсолютными угрозами и надеждами, как «погибнуть» или «спастись». Решение этого конфликта должно сочетать абсолютную серьезность угрозы «гибели» с относительностью конечного существования. Понятийный символ «эссенциализации» способен осуществить этот постулат потому, что он подчеркивает отчаяние от растраченных возможностей, но в то же время утверждает и возвышение позитивного в существовании (даже и в самой неосуществленной живни) до вечности.

Это решение отвергает механистическую идею необходимого спасения, но при этом не приводит к противоречиям того традиционного решения, которое описывало вечную судьбу индивида либо как того, кто навсегда осужден, либо как того, кто навсегда спасен. Наиболее сомнительная форма этой идеи, учение о двойном предопределении[5]», имеет демонические импликации: она вводит вечный раскол в самого Бога. Но даже и без предопределения учение об абсолютно противоположной вечной судьбе индивидов нельзя брать под защиту ввиду как самопроявления Бога, так и природы человека.

Основанием образа двойной вечной судьбы является радикальное отделение личности от личности и личностного от нижеличностного как следствие библейского персонализма. Когда индивидуализация в измерении духа преодолевает соучастие, возникают такие сильно центрированные «я», которые посредством аскетического самоконтроля и принятия на себя исключительной ответственности за свою вечную судьбу отделяют себя от сотворенного единства творения. Однако христианство, несмотря на свой персоналистический акцент, обладает также и идеями универсального соучастия в осуществлении Царства Божия. Эти идеи

акцентировались тем сильнее, чем в меньшей степени христианство в **эпоху** позднего эллинизма испытывало на себе косвенное влияние сильных дуалистических тенденций.

С точки зрения божественного самопроявления учение о двойственной вечной судьбе противоречит идее постоянного созидания Богом конечного как «весьма хорошего» (Бытие, глава I). Если бытие как бытие «хорошо» (таково великое антидуалистическое положение Августина), то ничто из того, что есть, не может стать полностью плохим. Если что-то есть, если оно обладает бытием, то оно включено в созидательную божественную любовь. Учение о единстве всего в божественной любви и в Царстве Божием лишает символ ада его характера «вечного осуждения». Это учение не устраняет серьезности судящей стороны божественного суда — того отчаяния, в котором переживается опыт разоблачения негативного. Однако оно устраняет нелепости буквального понимания ада и неба, а также отказывается допускать смешение вечной судьбы с вечно длящимся состоянием боли или удовольствия.

С точки зрения человеческой природы учение о двойственной вечной судьбе противоречит тому факту, что ни один человек не занимает ни одну из сторон божественного суда неамбизалентно. Даже и святой остается грешником и нуждается в прощении, и даже грешник свят в той мере, в какой он воспринимает божественное прощение. Если святой получает прощение, то его приятие прощения остается амбивалентным. Если грешник отвергает прощение, то его отвержение остается амбивалентным. Духовное Присутствие действенно также и в том, что оно ввергает нас в опыт отчаяния. Качественная противоположность между добрыми и злыми (в том виде, в каком она проявляется в символическом языке обоих Заветов) означает контрастирующее качество добра и зла как таковых (например, истины и лжи, сострадания и жестокости, единства с Богом и отделения от Бога). Однако этот качественный контраст не является описанием насквозь доброго или насквозь злого характера отдельных личностей. Учение об амбивалентности всего доброго в человеке и о зависимости спасения от одной лишь божественной благодати либо

возвращает нас назад к учению о двойном предопределении, либо ведет нас вперед — к учению об универсальной эссенциализации.

Имеется еще и другая сторона человеческой природы, которая противоречит той идее изоляции личности от личности и личностного от нижеличностного, которая подразумевается учением о двойственной вечной судьбе. Всецелое существо человека, включая сознательную и бессознательную стороны каждого индивида, в значительной степени детерминировано теми социальными условиями, влияние которых он испытывает с момента своего прихода в существование. Индивид растет лишь во взаимозависимости с социальными ситуациями. И функции человеческого духа, в соответствии со взаимной имманентностью всех измерений бытия, находятся в структурном единстве с физическими и биологическими факторами жизни. Свобода и судьба в каждом индивиде соединены таким образом, что невозможно как отделить одно от другого, так и, следовательно, отделить вечную судьбу любого индивида от судьбы всего человеческого рода и от бытия во всех его проявлениях.

Это, наконец, отвечает на вопрос о смысле искаженных форм жизни — тех форм, которые вследствие физических, биологических, психологических или социальных условий неспособны достичь осуществления их сущностного telos'а даже и в малой степени, как в случае с преждевременным разрушением, смертью младенцев, биологической или психической болезнью, морально и Духовно разрушительным окружением. С той точки зрения, которая рассматривает отдельные индивидуальный судьбы, ответа нет вовсе. Вопрос и ответ возможны лишь в том случае, если эссенци-ализацию или возвышение позитивного к Жизни Вечной понимать как дело универсального соучастия: в сущности наименее актуализированного индивида представлены сущности всех других индивидов и, опосредованно, всех сущих. Человек, осуждающий кого-либо на вечную смерть. осуждает и себя потому, что его сущность и сущность другого человека не могут быть абсолютно разделены. И тому, кто отчужден от своего собственного сущностного бытия и переживает отчаяние тотального самоотрицания, следует сказать, что его сущность соучаствует в сущностях всех тех, кто достиг высокой степени осуществления, и что посредством этого соучастия его бытие вечно утверждено. Эта идея эссенциализации индивида в единстве со всеми сущими делает приемлемым понятие заместительного осуществления. Она дает новое содержание понятию Духовного Сообщества и, наконец, дает основание тому воззрению, согласно которому такие группы, как народы и церкви, соучаствуют в своем сущностном бытии в единстве осуществленного Царства Божия.

2. Бессмертие как символ и как понятие

Для обозначения индивидуального соучастия в Жизни Вечной христианство использует два термина — «бессмертие» и «воскресение» (помимо самого понятия «Жизнь Вечная»). Из этих двух терминов библейским является только «воскресение». Однако «бессмертием», в смысле платоновского учения о бессмертии души, стали пользоваться в христианской теологии довольно рано, и во многих обширных частях протестантского мышления оно заменило символ воскресения. В некоторых протестантских странах оно стало последним реликтом всей христианской Вести, но существует оно там в нехристианской псевдоплатонической форме продолжения временной жизни индивида после смерти вне тела. Там, где символом бессмертия пользуются для выражения именно этого расхожего предрассудка, он должен быть

радикально отвергнут христианством, ибо соучастие в вечности не является «жизнью после смерти». Не является оно и естественным качеством человеческой души. Скорее оно является созидательным актом Бога, который попускает временному отделяться от вечного и возвращаться к нему. Понятно, почему те христианские теологи, которые осознали эти трудности, вовсе отвергают термин «бессмертие» — причем не только в его форме расхожих суеверий, но также и в его изначальной платонической форме. Но это ничем не оправдано. Если этот термин используется именно так, как он в Первом послании к Тимофею (6:16) применяется к Богу, то он негативно выражает то, что термин «вечность» выражает позитивно: он означает не продолжение вре

менной жизни после смерти, но то качество, которое трансцендирует

временность.

Бессмертие в этом смысле не противоречит символу Жизни Вечной.

Однако этот термин традиционно используется в выражении «бессмертие души». Это порождает еще одну проблему его использования в христианской мысли, привнося тот дуализм души и тела, который противоречит христианскому понятию Духа, включающему все измерения бытия, что несовместимо с символом «воскресение тела». Но и здесь нам опять следовало бы спросить, не может ли смысл этого термина быть понят недуалистически. Аристотель показал эту возможность в своей онтологии формы и материи. Если душа является формой жизненного процесса, то ее бессмертие включает в себя все те элементы, которые этот процесс образуют, хотя включает их в качестве сущностей. Смысл «бессмертия души» охватил бы тогда и силу эссенциализации. И в позднем учении Платона о Мировой Душе имплицитно заключена, как представляется, идея бессмертия в смысле универсальной эссенциализации.

В большинстве дискуссий о бессмертии вопрос об очевидности по своему интересу предшествовал вопросу о содержании. Ставился вопрос о том, существует ли какая-либо очевидность для веры в бессмертие души, и на него отвечали теми аргументами платонизма, которые никогда не были удовлетворительны, хотя никогда и не отбрасывались. Эта ситуация (которая аналогична той, которая имеет отношение к аргументам в пользу существования Бога) коренится в превращении «бессмертия» из символа в понятие. В качестве символа «бессмертие» использовалось по отношению к богам и к Богу, выражая опыт предельности в бытии и смысле. В этом своем качестве оно заключает в себе уверенность непосредственного осознания человеком того, что он конечен и что именно в этом своем осознании он трансцендирует конечность. «Бессмертные боги» — это символико-мифические представления той бесконечности, из которой люди как смертные исключены, но которую они способны воспринять от богов. Эта структура остается действительной даже и после профетической демифологизации сферы богов и преобразования ее в реальность того Единого, который является основанием и целью всего, что есть; Он может «облечь нашу смертность в бессмертие» (1 Кор. 15:53). Наша конечность не перестает быть конечностью, но она «введена» в бесконечное, в вечное.

Когнитивная ситуация полностью меняется тогда, когда концептуальное использование термина «бессмертие» заменяет его символическое использование. В

этот момент бессмертие становится характеристикой той части человека, которая зовется душой, и вопрос об опытно данном основании для уверенности в вечной жизни преобразуется в исследование природы души как частного объекта. Можно не сомневаться в том, что диалоги Платона во многом несут за это ответственность. Но стоит подчеркнуть, что и сам Платон иногда порывал с объективирующим («овеществляющим») пониманием бессмертия: его аргументы — это аргументы «ad hominem»[52]" (в современной терминологии - аргументы экзистенциальные); они постижимы лишь теми, кто соучаствует в добре, красоте и истине и кто осознает их надвременную действительность. Как и аргументам в объективном смысле, «им нельзя доверять полностью»

(Платон, «Федон»). Критика Аристотелем платоновской идеи бессмертия может быть понята в качестве попытки воспротивиться ее неизбежной примитивизации и включить мысль Платона в свой собственный символ высшего осуществления, каковым является соучастие человека в вечной самоинтуиции божественного Ума (nous). Отсюда легко прийти и к пло-тиновскому мистическому единению с Единым в опыте экстаза. Христианская теология не могла пойти этим путем потому, что она делает акцент на индивидуальной личности и на ее вечной судьбе. Вместо этого христианская теология вернулась к Платону, воспользовавшись его понятием бессмертной души как основанием всей эсхатологической образности и не опасаясь неизбежных примитивистских и суеверных последствий этого. Естественная теология как католиков, так и протестантов пользовалась для доказательства бессмертия души и старыми, и новыми аргументами, и обе эти разновидности теологии требовали принятия этого понятия во имя веры. Они придали официальный статус смешению символа и понятия, вызвав тем самым теоретическую реакцию таких философских критиков метафизической психологии, как Локк, Юм и Кант. Христианской теологии следует рассматривать их критику как нападки не на символ «бессмертия», а на понятие естественно бессмертной субстанции, души. Если понимать ее именно так, то уверенность в Жизни Вечной свободна от опасной связи с понятием бессмертной души.

Ввиду этой ситуации было бы мудрее в учительстве и проповедничестве пользоваться термином «Жизнь Вечная» и говорить о «бессмертии» лишь в том случае, если можно застраховать себя от суеверных коннота-ций.

3. Смысл Воскресения

Соучастие человека в Вечной Жизни по ту сторону смерти более адекватно выражается посредством высокосимволичного выражения «воскресение тела». Церкви считают его специфически христианским выражением. В апостольском Символе веры[53]» имеется выражение «воскресение плоти» -то есть того, что характеризует тело в противоположность духу, тело в его тленности. Однако выражение это настолько сбивает с толку, что в любой литургической форме оно должно быть заменено «воскресением тела» и интерпретироваться посредством используемого Павлом символа «Духовное тело». Конечно, и это выражение тоже требует интерпретации; его следовало бы понимать как выраженное парадоксальным словосочетанием двойное отрицание. Во-первых, оно отрицает «наготу» чисто духовного существования, тем самым противореча утверждению, содержащемуся как в дуалистических традициях Востока, так и в платонических и неоплатонических школах. Термин «тело» противостоит этим традициям в качестве знамения пророческой веры в благость

творения. Антидуалистическая тенденция Ветхого Завета нашла мощное выражение в идее того, что тело принадлежит Жизни Вечной. Однако Павел осознает (и осознает это лучше, чем апостольский Символ веры) всю трудность данного символа, опасность того, что он может быть понят в смысле соучастия «плоти и крови» в Царстве Божием: он настаивает на том, что они не могут его «наследо

вать». И, противясь этой «материалистической» опасности, он называет воскресение тела «Духовным». Дух (центральное понятие теологии Пав-да) _ это Бог, явленный духу человека, пронизывающий его, его преображающий и возвышающий. Тогда Духовное тело — это такое тело, которое выражает Духовно преображенную целостность личности человека. До этого момента еще можно говорить о символе «тело Духовное»; далее этого понятия идти уже не могут, а поэтическое и художественное воображение может. Но даже и то ограниченное положение, которое тут выдвинуто, больше указывает на положительную импликацию двойного отрицания, чем на нечто непосредственно положительное. Если мы забываем об этом высокосимволическом характере символа воскресения, то возникает множество предрассудков, заслоняющих истинный и безмерно значимый

смысл воскресения.

Главным образом воскресение говорит о том, что Царство Божие

включает в себя все измерения бытия. Личность соучаствует в Жизни Вечной всецело. Если мы пользуемся термином «эссенциализация», то мы можем говорить, что психологическое, духовное и социальное бытие человека заключено в его телесном бытии, существуя там в единстве с

сущностями всего того, что обладает бытием.

Христианский акцент на «теле воскресения» включает в себя еще и уверенное утверждение вечного значения уникальности индивидуальной личности. Индивидуальность личности выражена в каждой клетке ее тела, а особенно — в ее лице. Искусство портретной живописи призвано постоянно напоминать нам о том удивительном факте, что молекулы и клетки - могут выражать те функции и движения человеческого духа, которые детерминированы его личностным центром и сами детерминируют его во взаимозависимости. Помимо этого портреты, если они являются подлинными произведениями искусства, отражают в художественном предварении то, что мы назвали «эссенциализацией». Они воспроизводят не какой-то один момент в жизненном процессе индивида, но концентрацию всех этих моментов в образе того, чем данный индивид сущностно стал на основе его потенциальностей и посредством «опытов и решений своего жизненного процесса. Эта идея может объяснить и греко-православное учение об иконах, эссенциализированных портретах Христа, апостолов и святых, и, в частности, ту идею, что иконы мистически соучаствуют в небесной реальности тех, кого они представляют. Западные церкви с присущим им историческим менталитетом, это учение утратили, и иконы у них заменены теми религиозными картинами, которые, как предполагалось, призваны напоминать о тех или иных отдельных чертах временного существования святых. Это все еще делалось в русле прежней традиции, однако классические формы выражения постепенно сменялись идеалистическими, которые позднее были заменены лишенными религиозной прозрачности натуралистическими формами. Эта, имевшая место в визуальных искусствах,

эволюция может оказаться полезной для понимания индивидуальной эссенциализации во всех измерениях человеческой природы.

Вопрос, который чаще всего поднимается в связи с вечной судьбой

индивида, имеет отношение к присутствию самосознающего «я» в Жизни Вечной. Единственный значимый ответ здесь, как и в утверждении

тела Духовного, может быть дан в форме негативных положений. Первое заключается в том, что самосознающее *«я»* не может быть исключено из Жизни Вечной. Поскольку Жизнь Вечная — это жизнь, а не недифференцированное тождество, и поскольку Царство Божие — это универсальная актуализация любви, то элемент индивидуализации не может быть исключен, поскольку в подобном случае элемент соучастия тоже исчезнет. Нет соучастия в том случае, если нет тех индивидуальных центров, которые должны соучаствовать; два полюса друг друга обусловливают. А там, где индивидуальные центры соучастия существуют, там субъект-объектная структура существования является условием сознания и (в том случае, если имеется личностный субъект) самосознания. Это ведет к положению о том, что центрированное, самосознающее «я» не может быть исключено из Жизни Вечной. Измерению духа, которое во всех своих функциях предполагает самосознание, нельзя отказать в его вечном осуществлении подобно тому, как в вечном осуществлении нельзя отказать и биологическому измерению и, следовательно, телу. Больше ничего тут сказать нельзя.

Но теперь с равной силой должно быть выражено и противоположное отрицание: подобно тому как соучастие телесного бытия в Вечной Жизни не является бесконечной длительностью констелляции старых или новых физических частиц, так и соучастие центрированного «я» не является бесконечной длительностью отдельного потока сознания в памяти и в предварении. Самосознание, согласно нашему опыту, зависит от тех временных перемен, которые как воспринимающий субъект, так и воспринимаемый объект претерпевают в процессе самосознания. Однако вечность трансцендирует и временность, и, вместе с ней, опытный характер самосознания. Без времени и изменения во времени субъект и объект погрузились бы друг в друга: подобное бесконечно воспринимало бы подобное. Это было бы схоже с тем состоянием оцепенения, в котором воспринимающий субъект неспособен размышлять о своем воспринимающем, а потому и ущербном самосознании. Эти психологические аналогии не направлены на то, чтобы служить описаниями Жизни Вечной, но они, как предполагается, должны служить подтверждению второго негативного положения, состоящего в том, что самосознающее «я» в Жизни Вечной является не таким, каково оно во временной жизни (которая включает амбивалентности объективации). Все, что может быть сказано помимо этих двух негативных положений, является не теологической концептуализацией, но поэтическим воображением.

Символ воскресения часто используется в более общем смысле - для выражения уверенности в Жизни Вечной, возникающей из смерти временной жизни. В этом смысле он является символическим способом выражения центрального теологического понятия Нового Бытия. Подобно тому как Новое Бытие является не другим бытием, но преображением старого бытия, так и воскресение является не созиданием другой реальности помимо старой реальности, но тем преображением старой реальности, которое возникает из ее смерти. В этом смысле термин

«воскресение» (без особой ссылки на воскресение тела) стал универсальным символом эсхатологической надежды.

4. Вечная жизнь и вечная смерть

В библейском символизме теми двумя основными понятиями, которые выражают негативное суждение о бытии в отношении его вечной судьбы, являются вечное мучение и вечная смерть. Второе может рассматриваться в качестве демифологизации первого, подобно тому как Жизнь Вечная является демифологизацией вечного счастья. Теологический смысл последнего обусловлен тем фактом, что здесь принимается во внимание сверхвременной характер вечной судьбы человека. Оно также нуждается в интерпретации, поскольку сочетает в себе два таких понятия, которые, если взять их в прямом значении, совершенно противоположны — понятия вечности и смерти. Это сочетание слов означает смерть, «изъятую» из вечности, неудачу, постигшую в достижении вечности, оставлен-ность преходящести временности. Вечная смерть как таковая представляет личностную угрозу для каждого, кто порабощен временному и неспособен его трансцендировать. Для него Жизнь Вечная является бессмысленным символом потому, что этому человеку недостает предваряющего опыта вечности. Говоря в терминах символизма воскресения, можно сказать, что он умирает, но не соучаствует в воскресении.

И все-таки это противоречит той истине, что все - в качестве сотворенного - укоренено в вечном основании бытия. В этом отношении небытие не может над ним возобладать. А если так, то встает вопрос о том, как могут быть соединены два положения: как можно примирить серьезность угрозы смерти, «изъятой» из вечной жизни, с той истиной, что все исходит из вечности и должно в нее возвратиться? Обратившись к истории христианской мысли, мы обнаружим, что здесь мощно представлены обе стороны этого противоречия: угроза «смерти, изъятой из вечности» преобладает в практическом учительстве и проповедничестве большинства церквей, а во многих из них утверждается и защищается в качестве официального учения. Уверенность в укорененности в вечности и, следовательно, в принадлежности ей (даже и в том случае, если человек от нее отвращается) является преобладающей позицией в мистических и гуманистических движениях в церквах и сектах. Первый тип мышления представлен Августином, Фомой и Кальвином, тогда как второй тип представлен Оригеном, Социном[54'] и Шлейермахером. Теологическое понятие, вокруг которого сосредоточивалась дискуссия, — это понятие «восстановления всех вещей» (apokatastasis panton Оригена). Это понятие означает, что все временное возвращается к тому вечному, из которого оно вышло. В борьбе между верой в отдельность и в универсальность спасения эти противоборствующие идеи выказали свою постоянную напряженность и свое практическое значение. Каким бы примитивным ни было (а в известной степени и остается) символическое оформление этих споров, обсуждаемое положение имеет огромное теологическое и, возможно, даже еще большее психологическое значение. Здесь подразумеваются исходные предположения о природе Бога, человека и их отношении. В итоге этого спора могут возникнуть как предельное отчаяние, так и предельная надежда; как поверхностное безразличие, так и глубокая серьезность. Несмотря на свое умозрительное обличье, это одна из наиболее экзистенциальных проблем христианского мышления.

Для того чтобы дать хотя бы самый предварительный ответ, необходимо посмотреть на те мотивы, которые кроются за той или иной позицией. Угроза «смерти, изъятой из вечности» относится к этически-образовательному типу мышления, которое, что вполне естественно, является основополагающей позицией церквей. Они боятся того (в случае Оригена и унитарианского универсализма), что учение об апокатастасисе (apokatastasis) разрушит серьезность религиозных и этических решений. Страх этот не беспочвен, поскольку иногда рекомендовалось проповедовать угрозу вечной смерти (или даже вечного мучения), но в то же время не отступать и от истины учения об апокатастасисе. Возможно, большинство христиан подобным же образом думает и о тех, кто умирает, и о самих себе, когда они предчувствуют собственную смерть. Никому не вынести угрозы вечной смерти ни для себя, ни для других; и все-таки на основании данной невозможности от этой угрозы не отмахнуться. Говоря мифологически, никто не может утверждать ад в качестве своей собственной или чей-либо еще вечной судьбы. Неуверенность относительно нашей предельной судьбы устранить невозможно, но помимо этой неуверенности существуют такие моменты, когда мы парадоксально уверены в том, что вернемся в ту вечность, из которой мы вышли. С точки зрения вероучения это ведет к тому двойному положению, которое аналогично другим двойным положениям во всех тех случаях, когда выражается отношение временного к вечному: должны отвергаться как угроза вечной смерти, так и уверенность в возвращении.

Попытки преодолеть остроту этой полярности делались как в рамках христианства, так и за его пределами. Важное значение имеют три из них:

идеи «реинкарнации», «промежуточного состояния» и «чистилища». Все три эти идеи выражают ощущение того, что момент смерти нельзя считать решающим для предельной судьбы человека. В случае, например, младенцев, детей и не достигших совершеннолетия подростков это было бы совершенным абсурдом. В случае достигших зрелости людей при этом игнорируются те многочисленные элементы, которые составляют жизнь каждой зрелой личности и обусловливают ее глубинную амбивалентность. Решающим для определения степени эссенциализации является скорее весь жизненный процесс в целом, чем какой-то отдельный момент. Идея реинкарнации индивидуальной жизни имела (а в известной степени имеет и до сих пор) огромную власть над миллионами людей в Азии. И все-таки утверждение «жизни после смерти» не является здесь той идеей, которая бы утешала. Наоборот, к реинкарнации (болезненному способу возвращения к вечности) приводит именно негативный характер всякой жизни. Некоторые люди (а особенно Лессинг - великий немецкий поэт и философ XVIII в.) приняли это учение вопреки ортодоксальной вере в то, что окончательное решение о чьей-либо предельной судьбе выносится в момент смерти. Однако трудность всякого учения о реинкарнации заключается в том, что не существует способа опытно испытать тождество субъекта в различных воплощениях. А если так, то реинкарнацию (как и бессмертие) следует понимать как символ, а не как понятие. Он указывает на те более высокие или более низкие силы, которые присутствуют в каждом сущем и борются друг с другом за то, чтобы детерминировать эссенциализацию индивида на более высоком или

более низком уровне осуществления. Человек в последующей инкарнации не становится животным, но качества обесчеловеченности могут преобладать в личностном характере человека и детерминировать качество его эссенциализации. И

все-таки эта интерпретация не дает ответа на вопрос о возможном развитии «я» после смерти. По всей вероятности, на этот вопрос вообще невозможно ответить на основе той негативной позиции, которую в отношении индивидуального «я» занимают ин-' дуизм и буддизм. Однако если на вопрос этот можно дать ответ вообще, то ответ этот предполагает такое учение, которое недалеко отстоит от римско-католического учения о чистилище. Чистилище — это такое состояние, в котором душа «очищается» от искажающих элементов временного существования. Согласно католическому учению, само по себе страдание уже производит очищение. Помимо психологической невозможности вообразить непрерывное страдание существует и теологическая ошибка, которая состоит в том, чтобы выводить преображение из одной только боли вместо того, чтобы выводить его из той благодати, которая дает блаженство в боли. Во всяком случае, развитие после смерти гарантировано многим (хотя и не всем).

Учение о чистилище протестантизм отверг потому, что им жестоко злоупотребляли и клерикальная алчность, и народное суеверие. Однако протестантизм оказался неспособным удовлетворительно ответить на те проблемы, которые привели к символу чистилища изначально. Лишь одна (да и то весьма слабая) попытка была предпринята для того, чтобы разрешить проблему индивидуального развития после смерти (за исключением редких идей реинкарнации); попыткой этой было учение о промежуточном состоянии между смертью и воскресением (в последний день). Главной слабостью этого учения является та идея о бестелесном промежуточном состоянии, которая противоречит истине о многомерном единстве жизни и включает в себя несимволическое приложение измеримого времени к жизни после смерти.

Ни один из трех символов для обозначения развития индивида после смерти не способен осуществить ту функцию, ради которой он был создан, — то есть соединить видение вечной позитивной судьбы каждого человека с недостатком тех физических, социальных и психологических условий, которые не дают многим (а некоторым образом и всем) людям этой судьбы достичь. Лишь строго предестинаристское учение могло бы дать простой ответ, и оно этот ответ дало, утверждая, что Бог не заботится о значительном большинстве тех, кто рожден людьми, но так никогда и не достиг возраста или состояния зрелости. Однако если это утверждается, то Бог становится демоном, противоречащим тому Богу, который творит мир ради осуществления всех тварных потенциальностей.

Более адекватный ответ должен был бы касаться отношения вечности и времени — или надвременного осуществления временного. Если надвременному осуществлению присуще качество жизни, то в него включается и временность. Как и в некоторых из тех случаев, о которых говорилось выше, здесь нам необходимы два таких полярных утверждения, над которыми находится истина, которую, однако, мы не способны выразить положительно и прямо: вечность — это и не безвременное тождество, и не постоянное изменение (в том виде, в каком оно совершается

во временном процессе). Время и изменение присутствуют в глубине Жизни Вечной, но они содержатся в вечном единстве Божественной Жизни.

Если мы объединим этот вывод с идеей о том, что никакая индивидуальная судьба не отделена от судьбы универсума, то мы получим то обрамление, внутри которого великий вопрос о развитии индивида в Жизни Вечной наконец получит ограниченный теологический ответ.

Католическое учение, рекомендующее молиться и подавать милостыню за умерших, является мощным выражением веры в единство индивидуальной и универсальной судьбы в Жизни Вечной. Об этом элементе истины не следует забывать потому, что при практическом осуществлении этой идеи возникают многочисленные предрассудки и злоупотребления. После всего, что уже было сказано, в высшей степени необходимо обратиться к символам «неба» и «ада». Прежде всего, это символы, а не описания мест; во-вторых, они выражают состояние блаженства и отчаяния. В-третьих, они указывают на объективную основу блаженства и отчаяния, то есть на тот итог осуществленности или неосуществленное -ти, который входит в эссенциализацию индивида. Символы «неба» и «ада» должны приниматься всерьез в этом трояком смысле и могут использоваться как метафоры для обозначения полярных предельностей в опыте божественного. Зачастую пагубные психологические последствия буквального использования понятий «неба» и «ада» не являются достаточной причиной для того, чтобы устранить их полностью. Благодаря им живо и наглядно выражается как угроза «смерти, изъятой из вечности», так и ее противоположность, «обетование вечной жизни». Нельзя «депси-хологизировать» фундаментальные опыты угрозы и отчаяния по поводу предельного смысла существования также, как нельзя и депсихологизи-ровать моменты блаженства в предваряемом осуществлении. Психология может лишь устранить невротические последствия буквалистского искажения двух этих символов; у нее есть для этого достаточные основания. Этих оснований было бы меньше, если бы не только теология, но и проповедничество, и учительство тоже устранили бы суеверные импликации буквального использования данных символов.

В. Царство Божие: время и вечность

1. Вечность и движение времени

Мы отвергли понимание вечности как безвременности и как бесконечного времени. Ни отрицание, ни продление временности не составляют вечного. На этой основе нам удалось обсудить вопрос о возможном развитии индивида в Жизни Вечной. Теперь же мы должны обратиться к вопросу о времени и вечности формализованно.

Для этого было бы полезно прибегнуть к пространственному образу и рассмотреть движение времени в отношении к вечности в виде схемы. Это делалось еще с тех пор, когда пифагорейцы воспользовались цикли

ческим движением в качестве пространственной аналогии возвращения времени к себе в вечном повторении. По причине циклического характера времени Платон назвал его «подвижным образом вечности». Остается открытым вопрос о том, приписывал ли Платон вечному своего рода временность. Это кажется логически неизбежным в том случае, если принимать всерьез слово «образ». Ведь в первообразе должно быть нечто от того, что есть в образе, — в противном случае образу недоставало бы того характера подобия, который делает его образом. Представляется также, что в более поздних своих диалогах Платон указывает и на диалектическое движение в сфере сущностей. Однако все это в классическом греческом мышлении оставалось недейственным. Поскольку не было той цели, к которой, как предполагается, время теперь стремится, то не было, следовательно, и символов для обозначения начала и конца времени. Августин сделал огромный шаг вперед, когда он отверг аналогию круга для обозначения движения времени и заменил его прямой линией, начинающейся с сотворения временного и

кончающейся преображением всего временного. Эта идея не только согласовывалась с христианским видением Царства Божия как цели истории, но и требовалась им. Время не только отражает вечность, но оно в каждый из своих моментов нечто привносит в Жизнь Вечную. И все-таки схема прямой линии не выражает характера времени как исходящего из вечного и идущего к нему. И поскольку выразить этого ей не удается, то для современного прогрессивиз-ма, натуралистического или идеалистического, стало возможным продолжить временную линию бесконечно в обоих направлениях, отрицая как начало, так и конец и тем самым радикально отсекая временной процесс от вечности. Это приводит нас к вопросу о том, можем ли мы представить себе такую схему, которая так или иначе соединяла бы качества «ис-хождения», «движения вперед» и «восхождения». Я предложил бы такую кривую, которая спускается сверху, движется как вниз, так и вперед, достигает той самой глубокой точки, которой является nunc existentiale, «экзистенциальное сейчас» («the existential now»), и аналогично возвращается туда, откуда она пришла, двигаясь как вперед, так и вверх. Такая кривая может быть прочерчена в каждый момент пережитого в опыте времени, и она может рассматриваться еще и как схема для обозначения временности в целом. Она подразумевает создание временного, начало времени и возвращение временного к вечному, конец времени. Однако конец времени понимается не в терминах определенного момента или в прошлом, или в будущем. Начало и завершение в вечном являются не определяемыми моментами в физическом времени, но скорее тем процессом, который, как и божественное творчество, происходит в каждый момент. Всегда есть и созидание, и разрушение, и начало, и конец.

2. Вечная жизнь и Божественная Жизнь

ig Бог вечен; такова решающая характеристика тех качеств, которые дела-;| ют его Богом. Он не подчинен ни временному процессу, ни — вместе с ним — структуре конечности. Бог как вечный не имеет ни безвременности абсолютного тождества, ни бесконечности чистого процесса. Он «жи-

вой», а это значит, что он имеет в себе то единство тождества и изменчивости, которое характеризует жизнь и которое осуществлено в Жизни Вечной.

Это непосредственно приводит к следующему вопросу: «Каким образом вечный Бог, который является также и Богом живым, соотносится с Жизнью Вечной, внутренней целью всех творений?». Не может быть двух параллельных друг другу вечных жизненных процессов, и Новый Завет прямо исключает эту идею, называя одного лишь Бога «Вечным единым». Единственно возможный ответ состоит в том, что Жизнь Вечная - это жизнь в вечном, жизнь в Боге. Это соответствует утверждению о том, что все временное исходит из вечного и возвращается к вечному, и это согласуется с тем видением Павла, по которому в предельном осуществлении Бог будет все во всем (или всем для всего). Можно было бы назвать этот символ «эсхатологическим панэнтеизмом».

Существуют, однако, и такие проблемы, которые возникают в связи с тем местом, которое это решение должно занимать в системе теологического мышления в целом, и было бы уместным рассматривать их в последнем разделе теологической системы. Первой проблемой является смысл предлога «в», который употребляется тогда, когда мы говорим, что Жизнь Вечная — это жизнь «в» Боге.

Первый смысл предлога «в» в выражении «в Боге» тот, что это «в» указывает на

творящий источник. Он указывает на присутствие всего того, что обладает бытием в божественном основании бытия, — на то присутствие, которое имеется в форме потенциальности (в классической формулировке это понимается как присутствие в божественном уме сущностей, вечных образов или идей всего сотворенного). Второй смысл предлога «в» тот, что это «в» указывает на онтологическую зависимость. Здесь «в» указывает на неспособность чего-либо конечного существовать без поддерживающей силы постоянной божественной созидательности -даже и в состоянии отчуждения и отчаяния. Третий смысл предлога «в» указывает на «в» предельного осуществления, на состояние эссенциали-зации всех творений.

Это тройственное качество «в» временного в вечном указывает на ритм как Божественной Жизни, так и жизни универсальной. Можно было бы рассматривать этот ритм как путь от сущности к эссенциализации через отчуждение в существовании. Это путь от чисто потенциального через актуальное разделение и воссоединение к осуществлению помимо разделения потенциальности и актуальности. Поскольку как последовательность мышления, так и то религиозное выражение, в котором предвосхищается осуществление, подталкивают нас к отождествлению Жизни Вечной с Божественной Жизнью, то было бы уместно поставить вопрос об отношении Божественной Жизни к жизни творения в состоянии эссенциализации или в Жизни Вечной. Подобного вопроса и не избежать (как это показывает история христианского мышления), и в то же время невозможно ответить на него иначе, кроме как в терминах высочайшего религиозно-поэтического символизма. Мы уже касались этого вопроса в нескольких пунктах (в частности, при обсуждении тринитарного символизма и божественного блаженства). Блаженства нет там, где нет преодоления противоположной возможности, и нет жизни там, где нет «инако-

сти». Тринитарный символ Логоса как начала божественного самопроявления в творении и спасении вводит в Божественную Жизнь тот элемент инакости, без которого она не была бы жизнью. С Логосом дан и универсум сущности, «имманентность созидательной потенциальности» в божественном основании бытия. Творение во времени создает ту возможность самореализации, отчуждения и примирения творения, которая, в эсхатологической терминологии, является путем к эссенциализации от сущности через существование.

При таком подходе мировой процесс что-то значит для Бога. Он не является той отдельной самодостаточной сущностью, которая, движимая прихотью, творит то, что хочет и спасает тех, кого хочет. Скорее вечный акт творения движим любовью, обретающей свое осуществление только через другого, который обладает свободой отвергнуть и принять любовь. Бог, так сказать, подвигает к актуализации и эссенциализации все то, что обладает бытием. Ибо вечным измерением того, что совершается в универсуме, является сама Божественная Жизнь. Таково содержание божественного блаженства.

Такие формулировки касательно Божественной Жизни и ее отношения к жизни универсума, казалось бы, трансцендируют возможность человеческих утверждений даже и в пределах «теологического круга». Представляется, будто они грубо вторгаются в тайну божественной «бездны». Теология, отвечая на подобную критику, должна указать, во-первых, на то, что используемый ею язык символичен; благодаря ему мы избегаем опасности подчинения предельной тайны субъект-

объектной схеме, что превратило бы Бога в объект анализа и описания. Во-вторых, теология должна ответить на то, что во всеобъемлющем символизме подлинный религиозный интерес сохраняется, то есть сохраняется утверждение предельной серьезности жизни в свете вечного; ибо тот мир, который лишь внешен Богу, но внутренне не соединен с ним, в конечном счете является божественной игрой, о которой Бог сущностно не заботится. Является, безусловно, библейским то представление, согласно которому многообразно акцентируется бесконечная забота Бога о его творении. Если мы разрабатываем концептуальную импликацию этой религиозной уверенности (а именно такова функция теологии), то это побуждает нас давать подобные данным здесь формулировки. И здесь может быть дан третий ответ на критику той универсальной теологии, которая объемлет и Бога, и мир, — тот ответ, который решительно трансцендирует как чисто антропоцентрическую, так и чисто космоцентрическую теологию и выражает геоцентрическое видение смысла существования. Хотя большинство тех соображений, которые приводились в рамках теологического круга, и относится к человеку и его миру в их отношениях к Богу, однако наше заключительное замечание нацелено в противоположном направлении и касается Бога в его отношении к человеку и его миру.

Хотя это может быть сделано лишь в терминах тех символов, которые интерпретировались как ответы на вопросы, имплицитно заключенные в человеческом существовании, однако это может и должно быть сделано в той теологии, которая начинает с анализа человеческих условий. Ибо в такой теологии религиозные символы с легкостью могут неверно пониматься как продукты произвольного человеческого воображения. Это

особенно справедливо в отношении таких эсхатологических символов, как «будущая жизнь». А если так, то адекватно использовать те эсхатологические символы, которые обращают нас от человека к Богу, что даст нам возможность рассматривать человека в его значении для Божественной Жизни и ее вечной славы и блаженства.

Примечания

' Вера: «Динамика веры» (New York, 1957).

2 «end» — переводится с английского и как «конец», и как «цель» *(Прим. пер.).*

3 Систематическая теология, т. I., с. 166-167, 194.

Комментарии

«подобный аргумент можно использовать против всех систем... от Оригена, Григория и Иоанна Дамаскина до Бонавентуры, Фомы и Оккама и, наконец,, до Кальвина Иоанна Герхарда и Шлейермахера.

Григорий— Св. Григорий Богослов (Назианзин) (329-389), один из «трех великих каппадокийцев», «вселенских учителей» Восточной Церкви (наряду со св. Василием Великим и св. Григорием Нисским). Из сочинений св. Григория Богослова особенно важны «Пять слов о богословии», давшие ему имя «Богослова».

Иоанн Дамаскин - византийский богослов. Отец Церкви VIII в. Главные сочинения: «Источник знания» (включает три части: «Диалектику», «Книгу о ересях» и «Точное изложение православной веры»).

Бонавентура (1221-1274) - католический святой, монах-францисканец, богослов («doctor seraphicus»). Основное сочинение — «Путеводитель души к Богу» («Itinerarius mentis in Deum»).

Оккам, Уильям — см. коммент.[8'] к I т., часть II.

^*Луллий, Раймунд*— см. коммент.э[6'] к I т.. Введение. [3]» *Историка-критическая «библейская теология»* — см. коммент. [20'] ко II т.

[4'] *эсхатон* — от греч. έσχατοη — последний; έσχατον — «последняя вещь», «последнее» как субстантивированное прилагательное. См. об этом: «Систематическая теология», часть V, гл. IIIA.

[51]*«а-кайрос», кайрос — о* понятии «кайроса» см. «Систематическая теология», часть У.гл. 11А,3.

Ср. также: «Кайрос в его уникальном и универсальном смысле есть, для христианской веры, пришествие Иисуса Христа. Для философа истории кайрос в его общем и специфическом смысле есть каждый поворотный момент в истории, когда вечное судит и преображает временное. Кайрос в его особенном смысле, — кайрос, решающий судьбу нынешней ситуации, есть приход новой теономии на почву секуляризованной и опустошенной автономной культуры» (П. Тиллих, Кайрос. (пер. О.Я. Зоткиной). - П. Тиллих. Избранное. Теология культуры. М., 1996.- С. 231).

[6]» *Старинное понятие иерархии...*

Данное понятие «иерархии» (от греч. ιερός - священный и αρχή» - начало, власть) было дано Дионисием Ареопагитом в трактатах «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии».

[7]»... *вследствие того единственного ответа, который был дан Иисусом в притче о милосердном самарянине.* — **См.** Лк. 10, 25—37.

[81] *...то, что Павел называет «противоборствующим законом в членах...* — См.: Рим. 7,23.

[9]»... *и увидена Павлом, говорившим о той печали мира сего, которая ведет к смерти.* - См.: 2, Кор. 7, 10.

[10'] *Мы использовали понятие hubris для описания одного элемента отчуждения человека; другой элемент — вожделение». — Ср.: «Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего.* (1, Иоан. 2, 16).

«'учение об «opus operatum» в Римской церкви. — учение о том, что таинства спасительны даже и для недостойно или пассивно принимающих их (определение Тридентского Собора).

[12>] *Сакраментальный материал как символ внутренне соотносится с тем, что он выражает... Это понимание исключает как католическое учение о пресуществле-нии, в котором символ превращается в некую вещь для манипуляций, так и протестантское учение о знаковом характере сакраментального символа.*

Понятие «символа» играет особую роль в философии и теологии Тиллиха: язык символов — это единственный язык, которым можно говорить о Боге, о безусловном, предельном в бытии (эти мысли Тиллих излагал в целом ряде работ — в частности, в «Теологии культуры», «Мужестве быть» и др.). Здесь можно усмотреть апофатическую традицию, восходящую к мистическому богословию «Ареопаги-тик», и если в иных аспектах — таких, как иерархическая онтология или «супранатурализм» (в смысле Тиллиха) — Тиллих отвергает данную традицию, то проблема символа и символизма является, возможно, одной из немногих, но значимых «точек конвергенции» с нею его мысли, о чем косвенно свидетельствует и

признание Тиллихом того, что его понимание данной проблемы исключает как католическое учение (превращающее символ в вещь), так и протестантское (превращающее символ в знак). Идея внутренней причастности символа символизируемому, преобразующей самое бытие символа, более органична для той традиции православной мысли, которая связана с наследием св. Григория Паламы, -и здесь суждения Тиллиха уместно сопоставить с учением о символе о. Павла Флоренского. Ср., например: «Символ есть такая сущность, энергия которой, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет в себе, таким образом, эту последнюю» (Флоренский П.А. Имяс-лавие как философская предпосылка. - Флоренский П.А. Соч.- Т. 2. - М., 1990. — С. 287). Данная идея символической природы сакраментального предмета и сакраментального акта (в приведенном выше понимании символа не как знака, но как такой реальности, которая внутренне причастна реальности высшей и потому способна выражать, являть эту высшую реальность) высказывалась Флоренским также в «Лекциях по философии культа» (См. Богословские Труды. № 17. М., 1977).

13' *...не присоединяет надежду к вере и любви вместо того, чтобы считать ее третьим элементом веры, то есть предваряющей направленностью веры...*

Ср. - определение веры у Св. Ал. Павла: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1).

14'... *если рассматривать надежду систематически (а не только гомилетически, как в формуле Павла) в качестве третьего творения Духа... — Ср.* знаменитый «Гимн любви» в 13 главе 1 Послания св. апостола Павла к Коринфянам: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше (1 Кор. 13, 13).

15' *Несмотря на то, что существуют многие разновидности любви, которые в греческом обозначаются какрИША (дружба), eros (стремление) и epithymia (желание) в добавление к адаре, которая является творением Духа, существует и нечто общее во всех этих качествах любви, что оправдывает перевод их всех словом «любовь». Это общее в них — «побуждение к воссоединению разделенного», являющееся внутренней динамикой жизни.*

Тема любви как «стремления к воссоединению разделенного», являющегося «внутренней динамикой жизни», имеет античные истоки — прежде всего «Пир» Платона (а также, до Платона, о любви-дружбе и вражде-ненависти как косми-

I».

ческих силах учил Эмпедокл). Попытки совместить платоновскую интуицию «воссоединяющей любви» с христианской идеей жертвенной любви-агапэ можно найти в средневековой мистике и у Данте. Данная тема явилась одной из ключевых в «философии Всеединства» В.С. Соловьева («Смысл любви») и о. Павла флоргнского («Столп и утверждение Истины», где, в частности, дается подробный анализ четырех греческих глаголов любви).

16' фрагмент — это нечто предварительное (именно так Павел говорит о фрагментарном и предварительном обладании божественным Духом, истиной, видением Бога и т. д.). — См.: «Ибо мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится... Теперь мы видим как бы

сквозь тусклое стекло и гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан». (1 Кор. 13; 9-10, 12).

17' Великая попытка религиозного дуализма, предпринятая сначала в Персии, а затем — в манихействе (митраистский культ, катары и подобные группы)...

Манихейство — см. коммент. '»»к I т., часть II.

Митраистский культ - культ индо-иранского божества Митры, получивший широкое распространение (в частности, в Римской Империи). Катары (также ма-нихеи и альбигойцы) - средневековая (X—XIII вв.) ересь, возникшая на юге Франции и в Италии.

«» Рассказ о противостоянии пророка Илии и жрецов Ваала... — См.: 3 Цар. 18, 22-40.

«' Однако это следствие не требует признания этой полудокетической легенды (т.е. рассказа о Рождении Иисуса от Св. Духа), которая лишает Иисуса полноты Его человечности тем, что из Его зачатия исключен человеческий отец.

Объявление евангельского повествования о Рождестве Иисуса Христа от Духа Св. (Мф. 1, 18-25) «полудокетической легендой», «которая лишает Иисуса полноты Его человечности», определяется общей установкой христологии Тиллиха:

См. об этом коммент. 22',»' ко II т. и послесловие.

20' Крипто-монофизитская тенденция... — см. коммент. «'ко II т. 21»... от той «теологии Иисуса», которая делает человека Иисуса объектом христианской веры.

Речь идет, как на это указывает сам Тиллих, о «теологическом либерализме» XIX в., создававшем образ «человека Иисуса» (Э. Ренан, А. Гарнак, Фар-

рар и др.).

22»... А также они противоречат Павловой христологии Духа, в которой подчеркивается, что «Господь есть Дух» и что мы «знаем» Его не соответственно Его историческому существованию (то есть плоти), но знаем только как Дух, который живет и присутствует. См.: «Господь есть Дух, а где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3, 17); «если же знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем» (2 Кор. 5, 16).

«Но, как написано: не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Господь любящим Его. А нам Бог открыл это Духом Своим, ибо Дух все проницает, все глубины Божии. Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего

никто не знает, кроме Духа Божия» (1 Кор. 2, 9—11).

Однако у ап. Павла сказано о том знании Бога, которое дается Духом Божиим;

Тиллих же говорит о знании Бога только как Духа. Вторая часть данного утверждения Тиллиха («мы знаем Его не соответственно Его историческому существова-

нию...») является, таким образом, выражением его собственной христологии, а не «Павловой христологии Духа»: для Тиллиха Дух, сходящий на Иисуса-человека, «делает» Его — Христом («усыновляет» Его Богу). Отрицая Боговоплощение, Тил-лих, естественно, отрицает и безгрешность Иисуса, и признание в Нем Бога «во плоти».

«Духовная христология», которую Тиллих пытается найти в «синоптических» Евангелиях и у ап. Павла (противопоставляя им Евангелие от Иоанна, в котором «христология Духа была заменена христологией Логоса»), представляет собой «перетолкование» им Евангелий и Посланий в духе своего учения (подобно тому, как «перетолковывал» Евангелия, например, Л. Толстой и как это, согласно протестантскому учению, может делать всякий, кто отвергает Св. Предание). О том, насколько далеко от «керигмы» «христианской Вести» уводит подобное произвольное толкование, неоднократно говорилось исследователями и критиками теологии Тиллиха. По-видимому, здесь уместно вспомнить о «критерии апостола Иоанна»: «Духа Божия (и духа заблуждения) узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога, а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога» (1 Иоан. 4, 2-3).

23' «Это — история исповедания Петром Иисуса как Христа в Кесарии Филипповой и ответ Иисуса, что признание Его Христом является делом Бога...» См.: Мф. 16, 16-17.

См.: «Он говорит им: за кого вы почитаете Меня? Симон же Петр, отчая, сказал: Ты - Христос, Сын Бога Живаго. Тогда Иисус сказал ему в ответ: блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах» (Мф. 16, 16-17).

24' ибо «Бог будет обитать с ними, и они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их...» — См.: Откр. 21, 3.

«» «Небесный Собор Бога — это супранатуралистический двойник земного собрания Бога — церкви...»

Учение Тиллиха о «сокрытой», или «латентной» церкви (как сообществе Нового Бытия, или Духовном Сообществе) и церкви «явленной» следует учению Лютера о церкви «невидимой» и «видимой». Эту идею «невидимой сущностной Духовности» как истинной природы Церкви Тиллих противопоставляет идее «Небесного Собора Бога», идее Небесной Церкви, принадлежащей «греко-православному мышлению». Однако интерпретация небесной Церкви как «суп-ранатуралистического двойника» Церкви земной является искажением идеи православной экклезиологии о единстве Христовой Церкви — земной и небесной. Их единство не есть «двойничество»; подобное «двойничество» не утверждается и такими сочинениями, как «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии» Дионисия Ареопагита, в которых говорится о церковной иерархии лишь как о таинственном, символическом изображении иерархии небесной. (См. Св. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии, пер. с древнегреч. М., 1898). Единство Церкви небесной и земной как «членов одного Тела, Глава которого есть Христос» «следует необходимо из единства Божиего, ибо Церковь, -по выражению А.С. Хомякова, - не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений... Живущий на земле, совершивший земной путь, несозданный для земного пути (как ангел), не начинавший еще земного пути (как будущие поколения), все соединены в одной Церкви - в одной благодати Божией; ибо еще неявленное творение Божие для Него явно» (Хомяков А.С. Церковь одна. — Хомяков

А.С. Соч. в 2-х тт. Т. 2. - М., 1994. - С. 5). Отрицание идеи небесной Церкви как «супранатурализма» может быть, таким образом, либо отрицанием существования душ усопших праведников до всеобщего воскресения и Страшного Суда (см. об этой

проблеме гл. «Индивидуальная личность и ее вечная судьба»), т.е. признанием смерти души вместе со смертью тела, что несовместимо с христианской верой; либо отрицанием молитвенной связи Церкви небесной и земной, единства небесной и земной Церкви в молитвенном предстоянии Богу. В данном случае налицо второе отрицание (хотя и элементы первого также можно обнаружить в интерпретации Тиллихом «индивидуальной личности и ее вечной судьбы»), — характерное для протестантизма отрицание молитвенного ходатайства святых к Богу и взаимной молитвенной связи живых и усопших. Между тем именно эта молитвенная связь всегда рассматривалась в православном богословии как выражение единства Церкви небесной (торжествующей) и земной (воинствующей): «покуда не пришло совершение времен, все члены Церкви, живые и усопшие, непрестанно совершенствуются взаимною молитвою» (Там же.θ 19). [26'] *complexio oppositorum* — соединение противоположностей *(лат.).*

[17'] «Как показывает Новый Завет, экстенсивная универсальность есть непосредственная импликация принятия Иисуса как явившего Новое Бытие. То огромное значение, которое придавал этому Павел, обусловлено как его собственным опытом иудея диаспоры, объединяющим в себе еврейские, греческие и римские элементы, так и тем, что он внес все это в церковь в себе самом и в своей общине». — См.: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3, 28).

[a'] «...Но, как говорит Павел в 8-ой главе Послания к Римлянам и в других местах, явление Нового Бытия преодолевает предельную силу демонических «структур разрушения». — См.: «... закон духа жизни во Христе Иисуса освободил меня от закона греха и смерти» (Рим. 8, 2); «а если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности. Если же Дух Того, кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас» (Рим. 8, 10—11).

[291] *fides quae creditur (лат.) — вера, требующая исповедания.*

[м'] *«В своих антидонатистских писаниях Августин приходит к выводу о том...»*

Сочинения бл. Августина против донатистов (отрицавших действительность церковных таинств, если они совершались «недостойными» священнослужителями, практиковавших «перекрещивание» и, таким образом, вносивших раскол в Церковь): «Против послания Парменианa» (400г.), «О Крещении» (против донатистов) (401), «Против Гауденция, епископа донатистов» (420).

[3'] » *Этингер* (Oettinger), Фридрих Кристоф (1702-1782) - немецкий писатель, философ-мистик, пастор в Вюртемберге. Испытал влияние Каббалы, Якоба Бёме и Сведенборга. Осн. труды: «Философия возвращения в золотой век» (1762), «Теология и дедукция идеи жизни» (1765), «Сведенборг и его философия» (1765), «Понятие мудрости в писаниях Якоба Бёме» (1774).

[321] *«Важно отметить, что проблема равенства... обсуждалась еще начиная с новозаветных времен (а в послании Иакова — в особенности)... — См.: Иак. 2, 1—9.*

[33'] *cathedra papalis (лат.) — папская кафедра.*

u> Из этих соображений очевидно, что каждый, кто активно принадлежит к церкви, является «священником» в силу его принадлежности Духовному Сообществу и способен исполнять все функции священника...

Ср. — учение Лютера о «священстве всех верующих», в основе которого лежит отрицание благодати священства (отличающей священство от мирян), связанной с непрерывностью преемственного рукоположения от апостолов. Так, Лютер писал: «Вследствие недостойного поведения католических епископов и невозможности для Церкви оставаться без священников... мы, по примеру Древней Церкви, хотим и должны сами посвящать в священники способных людей».

351 Термин «новое рождение» (равно как и «Новое Творение» у Павла),.. — См.: «кто во Христе, тот новая тварь» (2 Кор. 5, 17).

w sola fide {лат.). — «только верой»; протестантское учение (Лютер) об оправдании «одной верой».

37» *simul'Justus, simulpeccator'{лат.)* — «один (и тот же) и грешник, и праведник» (см. коммент. «»ко II т.

38> На основании моей практики и теории религиозного социалиста...

«Религиозный социализм» — движение в Германии 1920-х гг., не имевшее определенного организационного оформления (в виде партии или церковно-политического движения) и ставившее своей целью «религиозную интерпретацию» социализма с точки зрения понятия «кайроса». Подробнее характеристику Тиллихом «религиозного социализма» см.: Тиллих П. Избранное. Теология культуры. - М., 1995. - С. 233-235.

э9' Библейская образность, описывающая Премудрость и Логос как пребывающих «с» Богом и «с» людьми...

См: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони... Тогда я была при нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими». (Притч. 8, 22-31).

40' Под воздействием Духовного Присутствия разрушительная сторона этой человеческой возможности будет «скована» (этим термином в Книге Откровения выражается предварительное преодоление демонического).

См.: «И увидел я Ангела, сходящего с неба, который имел ключ ог бездны и большую цепь в руке своей. Он взял дракона, змия древнего, который есть диа-вол и сатана, и сковал его на тысячу лет, и низверг его в бездну, и заключил его, и положил над ним печать, дабы не прельщал уже народы, доколе не окончится тысяча лет; после же сего ему должно быть освобожденным на малое время» (Откр. 20, 1-3).

41»... что логически привело бы к шизофренической позиции «двойной истины.*

Учение о «двойственной истине» - средневековое учение о возможности двух истин — истины религии и истины философии, противоречащих друг другу (Си-гер

Брабантский и латинские аверроисты). Данное учение был осуждено католической церковью (в XI II веке; окончательно — 5-ым Латеранским собором в 1512 г.).

42' *... автономия практического разума в кантовском а/ги юмовском смысле слова.*

Учение об автономии практического разума (т.е. о независимости морали от каких-либо внешних начал, как-то: «человеческой природы», авторитета и т.д.)

развивается Кантом в «Критике практического разума». У Юма автономия морали понимается как автономия ее от религии: основой морали, согласно Юму, является чувство.

43' *Это стало очевидным в попытке Августина интерпретировать различие ипостасей с помощью психологических аналогий...*

Тиллих приводит идеи, высказанные бл. Августином в его сочинении «О Троице», где взаимное отношение Ипостасей Св. Троицы раскрывается им посредство следующей тройственной аналогии: самосознание, или память (memoria) — мышление (intelligentia) — и сила любви (charitas), соединяющая первые два элемента. Специфически *западный* характер учения Августина о Троице может быть усмотрен в возможности выведения из данной аналогии filioque -тезиса об ис-хождении Св. Духа от Отца и *от Сына,* — тезиса, явившегося главной причиной разделения Церквей Запада и Востока в 1054 г. Тиллих не случайно утверждает, что данное учение о Троице имело западный, а не восточный характер, — поскольку именно filioque как конечной причиной обусловлено то решающее значение, которое придается западным (т.е. и католическим, и протестантским) богословием *человеческой* природе Христа.

w *За элементом подчиненности в греко-православном понимании Троицы скрывается одна из наиболее фундаментальных и устойчивых характерных черт классической греческой встречи с реальностью, интерпретация реальности в степенях, восходящих от низшей к высшей (и обратно).*

Данное замечание Тиллиха не может быть подтверждено ссылками на традицию греческой патристики; анализ святоотеческих писаний доказывает как раз обратное. Так, например, читаем о Св. Троице у преп. Иоанна Дамаскина: «И так, все, что имеет Сын, и Дух от Отца имеет, даже самое бытие. И если [что-либо] не есть Отец, [то] не есть и Сын, не есть и Дух; и если чего-либо не имеет Отец, не имеет и Сын, не имеет и Дух. И по причине Отца, то есть, по причине бытия Отца существует Сын и Дух. И по причине Отца имеет Сын, также и Дух, все, что имеет, то есть потому, что Отец имеет это, — кроме нерождаемости и рождения, и ис-хождения [...] подобно тому, как из солнца и солнечный луч, и свет, ибо само оно есть источник солнечного луча и света; и чрез солнечный луч нам сообщается свет, и этот есть освещающий нас и воспринимаемый нами» (Творение иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина. Точное изложение православной веры. — Москва — Ростов-на-Дону. - 1992. — С. 94, 99). Учение же Плотина о трех ипостасях («Эннеады») - Едином, Уме и Мировой Душе — представляет их «нисходящей иерархией», «непрерывной эманацией ипостасей, которые, переходя одна в другую, одна в другой отражаются. Это лишний раз показывает, как ошибочен метод историков, которые хотят выразить мысль отцов Церкви, интерпретируя термины, которыми они пользуются, в духе эллинистической философии» (Лосский В.Н. Мистическое богословие. — Киев, 1991. -

С. 126). Таким образом, утверждение Тиллиха о «западном характере» тринитарного учения имеет смысл лишь при знаке равенства, поставленном между тринитарным учением греческих отцов и «триадологией» неоплатоников, — знаке равенства, допустимость которого может быть серьезно оспорена.

451 *Любовь Бога-Отца, благодать Иисуса Христа и причастие Св. Духа...*

См.: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святаго Духа со всеми вами. Аминь.» (2. Кор. 13, 13). По свидетельству блаж. Феодорита Киррского, это возглашение в древнейшей Литургии апостола Иако-

»·.

ва и других древних службах предшествовало Канону Евхаристии (См.: Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной Литургии. Сост. И.Дмитриевский (1894). - М., 1993. - С. 278.)

46' *... е Книге Иова, где она персонифицирована в качестве спутницы Бога, на которую Он взирал при сотворении мира.*

См.: «Когда Он ветру полагал все и располагал воду по мере, когда назначал устав дождю и путь для молнии громоносной, тогда Он видел ее и явил ее, приготовил ее и еще испытал ее и сказал человеку: вот, страх Господень есть истинная премудрость и удаление от зла - разум» (Иов 28, 25-28).

47' *Иоахим Флорский, последователь идей монтанизма...*

См.: коммент. ^'к тому I, Введение и коммент. «'к тому I.

481 *...Именно таков смысл фрагментов, подобных тем, в которых Четвертое Евангелие указывает на предсуществование Христа... См.: Иоан. 1, 1-5; 8, 14; 8, 25; 17, 5; 17, 24 (и др.).*

49» *Описание пророком Даниилом последовательности мировых властей... См.: Дан., глава 8.*

50» *Кафолицизм* — здесь: употребляется в значении «кафолический», т.е. вселенский.

51' *Наиболее сомнительная форма этой идеи, учение о двойном предопределении, имеет демонические импликации...*

Учение о двойном предопределении — одних ко спасению и других к погибели — принадлежало Ж. Кальвину.

«» *Аргументы adhominem (лат.)* — argumentum ad hominem *(лат.)* — аргумент, апеллирующий к личным свойствам того, о ком идет речь или к кому обращено доказательство.

«'Апостольский Символ веры — древнейший из христианских Символов веры. Начальная форма А.С. появилась ранее середины II в. В древней форме А.С. читается так: «Верую в Бога-Отца Вседержителя; и во Иисуса Христа, Сына Его единородного, Господа нашего, рожденного от Духа Святого и Марии Девы, распятого при Понтийском Пилате и погребенного, в третий день воскресшего из мертвых; и в Духа Святого, во Святую Церковь, во оставление грехов, в воскресение плоти. Аминь».

[541] *Социн* (Sozzini) Фауст (1539—1604) — итал. богослов, основатель секты социни-ан-антитринитариев (наибольшее распространение социнианство имело в Польше). Социниане отвергали догмат Св. Троицы, считая Иисуса Христа человеком, - Которому, однако, Бог даровал такую божественную силу, что Ему следует поклоняться как Богу. Его крестная смерть была свидетельством истины проповедуемого Им учения, но не искуплением первородного греха.

О.Я. Зоткина

«И этому испытанию никогда не приходит конец...»

Человек — это вопрос, который он задает о самом себе еще до того, как формулируется какой бы то ни было вопрос... Быть человеком — значит задавать вопрос о собственном бытии и жить под влиянием тех ответов, которые на этот вопрос даются. И, наоборот, быть человеком — значит получать ответы на вопрос о собственном бытии и задавать вопросы под влиянием этих ответов.

П. Тиллих, «Систематическая теология».

Издание в России трудов Пауля Тиллиха, — и ныне, на рубеже веков, итогового труда его жизни, трехтомной «Систематической теологии», связывающей воедино все главные идеи мыслителя, - быть может, дополнит - или в чем-то изменит -нашу картину уходящего в историю XX в., где имя Тиллиха стоит рядом с именами **Т. Манна, Р. Отто, М. Элиаде,** с которыми в разные периоды Тиллих общался, сотрудничал, состоял в переписке. Этот ряд имен может быть продолжен в разных направлениях, и причиной тому - та открытость, которая составляет одну из самых выразительных черт этого человека, - открытость миру, культуре, истории, социальной практике, искусству, философии, истории религий. К Тиллиху, наверно, можно отнести слова **С.Н. Трубецкого:** «Философствовать — значит держать в своем сердце собор со всеми по поводу всего». Ныне, в связи с публикацией «Систематической теологии», одним из наиболее значимых и наименее проясненных вопросов является вопрос о возможном восприятии Тиллиха в контексте русской культуры, русского языка и традиций русской философской и религиозно-философской мысли. Ибо сама открытость Тиллиха - и, с другой стороны, та «всеотзывчивость и всеответ-чивость», которая, по Достоевскому, присуща русской культуре, - ставит перед нами этот вопрос.

Пауль Тиллих родился 20 августа 1896 г. в местечке со славянским названием Штарцеддель (Starzeddel)' в Бранденбургской провинции Восточной Пруссии, в семье лютеранского пастора. Детство Пауля прошло в Шёнфлиессе (Schonfliess-Neumark) в восточной части Бранденбургской провинции, куда получил назначение его отец. Впечатления детства - окружающий мир и уклад семейной жизни — заложили первые основы будущего миросозерцания Тиллиха. В этих впечатлениях Тиллих придавал особое значение восприятию природы, живому чувству истории и переживанию священного.

«Эстетически-созерцательное» восприятие природы, естественно присущее ребенку, впоследствии нашло свое выражение в учении Тиллиха о соучастии природы в процессах грехопадения и спасения. В немецком (ричлианская теология) и особенно американском протестантизме (в частности, в кальвинизме и пуританизме) «природа является чем-то таким, что подлежит моральному и техническому контролю, и по отношению к ней допускаются лишь субъективные чувства более или менее сентиментального характера. Здесь нет мистического соучастия в природе, нет понимания того, что природа являет собой конечное выражение бесконечного основания всех вещей, нет видения божественно-демонического конфликта в природе»[2]. В «Систематической теологии» Тиллих заметит, что идея соучастия природы в спасении человека, нашедшая свое выражение в учении Восточной Церкви, «принадлежит к тому наследию, которое предстоит возвратить западному сознанию»[3].

Другая особенность восприятия мира — это чувство истории «не только как предмета знания, но как живой реальности, в которой прошлое соучаствует в настоящем»[4]. Это чувство органично для человека, выросшего в маленьком старинном немецком городке с готическим храмом и сохранившейся средневековой городской стеной, где каждый камень был свидетелем прошлых столетий. Восприятие истории как живой и непрерывной реальности и та особая оценка европейского средневековья, которую дал романтизм, обусловили одну из важнейших идей Тиллиха — идею «те-ономной культуры». Чувство преемственного родства с миром средневековья и его культурой, чуждое традиционному протестантскому сознанию, отчасти объясняет и влияние на «Систематическую теологию» латинской схоластики и, прежде всего — в таких основополагающих категориях тиллиховской онтологии, как «сущность» и «существование» (essentia и existentia).

Третий момент — это тот «опыт священного», который, по словам Тиллиха, явился основанием всей его теологии. Это — переживание «священного» как «Присутствия Бога» (или, в терминах «Систематической теологии», «Духовного Присутствия»), понимаемого мистически, сакраментально и эстетически. «Этические и логические элементы религии выводились из переживания божественного, но не наоборот». Тем самым определился и путь Тиллиха в философии религии — от феноменологии «опыта священного» к *идее* Бога, но не наоборот[5]. Тиллиху была близка феноменологическая теология Рудольфа Отто («Идея святого»), вместе с которым он участвовал «в движениях за литургическое возобновление и переоценку христианского мистицизма»[6]. В «Систематической теологии» этот опыт выразился и в учении о слове и таинстве как «посредниках Духовного Присутствия», согласно которому «таинство старше слова», и в том понимании символической природы сакраментального предмета и сакраментального акта, которое, по Тиллиху, отлично и от католического (превращающего символ в вещь), и от протестантского (превращающего символ в знак) понимания.

Пожалуй, ни один из западных философов и богословов XX (а тем более - XIX) в., за исключением Тиллиха (и отчасти - уже упомянутого Р. Отто), не ставил перед европейским сознанием проблемы литургического символа и ее значения для богословия и философии. Эта проблема была поставлена в русской мысли начала XX в. (прежде всего - в концепциях, связанных с традицией символизма, — Вяч. Иванова, о. Павла Флоренского, А.Ф. Лосева). Труды русских мыслителей, не переведенные на

европейские языки, скорее всего не были известны Тиллиху, однако сама его идея о том, что участие в сакраментально-литургическом действии

есть не «знак», но реальная причастность Богу[7], заставляет задуматься об отношении Тиллиха и к самым основам «культоборчества» протестантизма и к традициям православия. Истоки того отношения к протестантизму, которое, — если воспользоваться собственным языком Тиллиха, было «ambiguous», т.е. неоднозначным, двойственным, амбивалентным, — в известном смысле также связаны с истоками его личности, с атмосферой родительской семьи и отношениями в ней.

В своих автобиографических заметках Тиллих (почти в духе психоанализа) отмечает консерватизм и авторитаризм своего отца, создававший такую ситуацию, когда всякая попытка противодействия вызывала чувство вины. Из этой ситуации юный Пауль находит для себя выход, позволяющий обрести личную независимость и свободу мысли, с одной стороны, а с другой — не утратить связи с традицией, с опытом предшествующего поколения, с ценностями гуманистической культуры XIX в., живым «символом» которой был для него отец. Этим выходом оказалась для Тиллиха философия: кантовские критический разум и нравственная свобода стали опорой «автономии» Тиллиха в том, что Карл Барт назвал его «борьбой против Великого Инквизитора». Но определенный философский критицизм Тиллиха по отношению к религиозной (в данном случае, протестантской) традиции был, тем не менее, опытом «философствования в вере». «Вопреки Кьеркегору, я утверждаю: Бог Авраама, Исаака и Иакова и Бог философов и ученых — это один и тот же Бог», — писал Тиллих. Эта позиция отразилась и в идеях «теологии культуры» (учение об автономии, гетерономии и теономии), и в той части «Систематической теологии», где говорится о разуме и Откровении. С | одной стороны, обращение человека к Богу не может совершиться путем подавления его автономного разума и личной свободы; но, с другой стороны, сами автономный разум и свобода и основанная на них самосози-дательность человека и культуры, лишая себя опоры в вере и религиозной традиции, становятся разрушительной силой, порабощая себя демоническим началам и, в конечном счете, вызывая к жизни новую гетерономию. (В этих рассуждениях Тиллиха явны мотивы именно Ф.М. Достоевского, силу воздействия которого Тиллих испытал в годы Первой мировой войны, и образ «Великого Инквизитора» здесь отнюдь не случаен.)

Вопрос о разуме и Откровении имел еще одну сторону: он поднимал «вечную» проблему отношения к эллинской мудрости, возможности или невозможности для христианской мысли пользоваться философскими понятиями, рожденными в язычестве. Любовь Тиллиха к греческой культуре и особенно к греческой философии зародилась еще в классической гимназии (в Берлине и в Кенигсберге), основу обучения в которой составляли древнегреческий и латынь. Соотношение эллинской мудрости и христианского Откровения никогда не мыслилось Тиллихом в терминах неразрешимого конфликта между Афинами и Иерусалимом, Академией и Церковью. И если А. Гарнак (к которому лично Тиллих относился с большим уважением) в начале **XX** в. призывал к «деэллинизации» христианства в смысле освобождения богословия от рационализма греков, то Тиллих в ответ указывал в «Систематической теологии» на то, что проблемой здесь является не рационализм, но языческая основа греческой философии, и, стало быть, ее рационализм может и должен быть принят, — но на иной христианской основе (единственно адекватной, как считали древнехристианские апологеты, логической, философской работе). Идея единства религии и культуры,

стремление преодолеть их разрыв, гибельный для обеих, были одним из сильнейших стимулов всего творчества Тиллиха. И здесь, казалось бы, он мог найти опору в том синтезе, который был проделан патристикой. В сущности, Тиллих стоял перед той же проблемой «религиозного обоснования» культуры и «создания религиозной культуры», что и русская религиозно-философская мысль в лице С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Г.П. Федотова, В.В. Зеньковского, Б.П. Вышеславцева, а до них — В.С. Соловьева. Однако собственная онтология Тиллиха следует по иному пути, основываясь на учениях Платона, Аристотеля, латинской схоластики, немецкой классической философии. (Подобным путем -в обход патристики — оказался и путь большинства русских философов...) «Путь синтеза, следующий классическим германским философам от Канта до Гегеля, оставался движущей силой всей моей теологической работы, — писал Тиллих. — Он обрел свою окончательную форму в моей «Систематической теологии»[8]. А в «Систематической теологии» мы найдем следующее определение собственных «координат»: «В терминах истории философии можно сказать, что мы рассматриваем Аристотелево различие между dynamis и energeia, между потенциальностью и актуальностью, с экзистенциалистской точки зрения»[9].

По окончании в 1904 г. классической гимназии Тиллих учился на теологических факультетах университетов Берлина, Тюбенгена и Галле; в 1911 г. ему была присвоена степень доктора философии в Бреслау, в 1912 г. — степень лиценциата теологии в Галле. Обе докторские диссертации Тиллиха были посвящены философии позднего Шеллинга, философская носила название: «Конструирование философии религии в позитивной философии Шеллинга»; теологическая— «Мистицизм и сознание вины в философской эволюции Шеллинга». «Эти штудии, -вспоминает Тиллих, - казалось, предвещали скорее философа, нежели теолога, и, в самом деле, они дали мне возможность стать профессором философии религии и социальной философии на философских факультетах Дрездена и Лейпцига, профессором чистой философии во Франкфурте, лектором отделений философии в Колумбийском и Йельском университетах и философом истории в связи с религиозно-социалистическим движением. Тем не менее, я был теологом, поскольку экзистенциальный вопрос о нашей предельной заботе и экзистенциальный ответ христианской Вести являются и всегда были доминирующими в моей духовной жизни»[10].

Философия позднего Шеллинга имела для Тиллиха и еще один смысл, так как, порывая с «эссенциализмом» Гегеля и пытаясь обосновать свободу, она была одним из истоков экзистенциализма XX в., свое родство с которым Тиллих всегда ясно осознавал и подчеркивал. Штудирование Шеллинга подготовило восприятие Тиллихом «философии существования», хотя, разумеется, это восприятие у Тиллиха, как и у людей его поколения, не было «книжным». Четыре года - с сентября 1914 по сентябрь 1918 г. — он был капелланом в германской действующей армии, и в битве под Верденом пережил то, что он называл своим личным «кайросом», — то есть такой момент времени, когда Вечность входит во временное существование, преображая его (Карл Ясперс называл это «прояснением экзистенции» в «пограничной ситуации»)...

Годы с 1919 по 1933-от окончания Первой мировой войны до прихода к власти в Германии национал-социалистов — составили первый период творческой биографии Тиллиха (период до 1919 г. сам он считал «подготовительным»). С 1919 по 1924г. Тиллих является приват-доцентом теологии Берлинского университета. Его лекции в

Берлине были посвящены проблемам, связанным с отношением религии к политике, искусству, философии, — то есть «теологии культуры». В 1919 г. происходит его первое публичное выступление в берлинском кантовском обществе — «К идее теологии культуры». К этим проблемам Тиллиха приводили не только его углубленные занятия философией, но и его интерес к новому искусству (в частности, особо привлекала Тиллиха живопись экспрессионизма; впоследствии в «Систематической теологии» это увлечение отразилось в его идеях «автономной выразительности», «экспрессионистического искусства» и стиля как ключа к теологическому пониманию творения культуры), и его политическая «вовлеченность» тех лет, известная как участие в движении «религиозного социализма».

«Религиозный социализм» не был политическим движением, но, скорее, теоретической установкой, связанной с «теологией культуры» — с установкой на то, чтобы «религиозно оправдать» социализм, интерпретировать его в терминах «предельной заботы» и осознания «кайроса», признавая в то же время, что в социализме присутствуют и элементы, не совместимые с религиозной идеей «кайроса». Критика культуры, предпринятая социализмом, должна, по мысли Тиллиха, быть направлена и на сам социализм, пытаясь обратить последний к его собственной «глубине». Цель «религиозного социализма» — «показать кризис с точки зрения безусловного»». При этом «религиозный социализм должен избегать трактовок социализма как религиозного закона через обращение к авторитету Евангелий или раннехристианских общин. Нет прямого пути от безусловного к какому бы то ни было конкретному решению...»[12].

Сам Тиллих полагал, что его философия истории (ей посвящена первая из книг, изданных в эмиграции, - «Интерпретация истории» («The Interpretation of History», Chicago, 1936), и V часть «Систематической теологии» («История и Царство Божие») была в значительной степени связана с этими идеями «религиозного социализма», и прежде всего, - с учением о «кайросе». Однако уже на рубеже 20-х и 30-х годов Тиллих наглядно убеждается в демонизме «квазирелигиозных» движений, подобных социализму и нацизму, в их языческой природе. (Подобный путь — от увлечения марксизмом и попыток создания идеологии «христианского социализма» к признанию исповедуемых ранее идей «ересью утопизма» (С.Л. Франк) - был проделан и многими мыслителями русского «религиозно-философского Ренессанса» — С.Н. Булгаковым, Н.А. Бердяевым, П.Б. Струве и др.) Ответ на вопросы, поставленные Первой мировой войной и трагическими событиями последующих лет в России и в Германии, Тиллих (как и упомянутые русские философы) обретает в христианской эсхатологии; этим идеям посвящена последняя часть его теологической системы.

В 1925 г., в Марбурге, начинается работа Тиллиха над «Систематической теологией», продолжавшаяся, таким образом, без малого сорок лет (первый том увидел в свет в 1951 г., два последующих — соответственно в 1957 и 1963 гг.). В Марбурге Тиллих преподает теологию три семестра (как раз в это время профессором философии в Марбурге был Хайдеггер, завершавший тогда создание «Бытия и времени»): радикальное влияние «неортодоксии» Карла Барта на студентов и на содержание читаемых им курсов, из которых были исключены проблемы культуры, общества, политики, оказалось для него неприемлемым. В том же 1925 г. Тиллих получает приглашения в Дрезден и Лейпциг, а с 1929 по 1933 гг. он преподает во Франкфурстком

университете, имея контакты и со знаменитой Франкфуртской школой социальных исследований. В период с 1919 по

1933 г. Тиллих опубликовал работы «К идее теономии культуры» (1919), «Кайрос» (1922), «Демоническое» (1922), «Преодоление понятия религии в философии религии» (1925) и др. В 1933 г., с приходом к власти национал-социалистов, Тиллих был отстранен от преподавания. В ноябре 1933 г. Тиллих с семьей эмигрировал в США, приняв приглашение Р.Нибура. Уже с весеннего семестра

1934 г. он приступил к чтению лекций по систематической теологии в Объединенной Теологической семинарии при Колумбийском университете в Нью-Йорке. Именно эти лекции явились основой «Систематической теологии». В Америке, на английском языке, Тиллихом были написаны такие книги, как «Интерпретация истории» (1936), «Мужество быть» (1952), «Протестантская эра» (1957), «Теология культуры» (1959). На фоне всех остальных произведений, не исключая и работ германского периода, сознательно фрагментарных по форме и по содержанию и сосредоточенных на одном из аспектов «теологии культуры», «Систематическая теология» уникальна: в ней Тиллих совершает переход от фрагмента к целому и от проблем «теологии культуры» — к религиозной онтологии, христологии, экклезиологии, философии истории и эсхатологии.

Жизнь Тиллиха в Америке не ограничивалась академической средой, круг его общения и деятельности по-прежнему был широк: в течение ряда лет он поддерживал активные отношения с Новой Школой Социальных Исследований (New School for Social Research) в Нью-Йорке; в годы войны был председателем Совета по Демократической Германии (Council for a Democratic Germany); в течение почти пятнадцати лет возглавлял Общество помощи эмигрантам из Центральной Европы. Однако сам Тиллих говорит об этом так: «После Второй мировой войны я чувствовал трагическое гораздо более, чем созидательные элементы нашего исторического существования, и я утратил воодушевление для активной политики и контакт с нею»'[3]. Трагическое было воплощено, прежде всего, в истории нацистской и постнацистской Германии, в том опыте безумия и поражения, через который она прошла и который ей еще только предстояло осмыслить, в ее послевоенной разрухе и в ее разделении, особенно тяжело воспринятом Тиллихом, ибо стена прошла через Берлин - город его юности, учения и начала его карьеры, город, бывший для него «не только географическим, но и религиозным понятием». После войны Тиллих дважды — в 1948 и 1951 гг. — посетил Германию, выступая с лекциями в Марбурге, Франкфурте, Берлине. Перевод его книг с английского

на его родной немецкий язык и их издание в Германии Тиллих назвал лучшим из тех способов возвращения на родину, какие только он мог себе представить. А смыслом всего того, что он смог написать и сказать в Новом Свете, было для него «сохранение старых ценностей и их перевод в термины новой культуры»'[4].

Думая о том, как много общего в судьбах России и Германии в XX в., невольно замечаешь и сходство судеб многих вынужденных эмигрантов из российской и германской интеллигенции. Быть может, прошедшие через этот опыт именно благодаря ему обретают и нечто общее в мысли. Ибо, при всех возможных различиях голосов, их объединяет, по сути, одна тема — судьба их земного Отечества, судьба Запада или судьба России (Востока) и пути их в едином мире. А за этими темами,

несомненно, стоит тема религиозная. Тиллих никогда не был «экуменистом» — в том смысле, что никогда не призывал к «соединению Церквей», прекрасно видя невозможность этого; он никогда не призывал к отказу от конфессиональной определенности; но он никогда не говорил ни об одной из христианских конфессий в терминах однозначного «Да» или «Нет». Одну из последних глав «Теологии культуры» Тиллих завершил следующими словами: «Будем ли мы способны найти новое единство, в котором придадим духовное содержание Востока[15] личностным и социальным формам Запада? Вот в чем состоит наш вопрос»[16]. И глядя на фотографию Пауля Тиллиха (странным образом очень похожую на известный портрет о. Павла Флоренского работа Ю. Селиверстова, — того из русских мыслителей, с чьими идеями иногда столь неожиданно перекликаются идеи Тиллиха, которого — так же, как и Флоренского у нас в начале века — называли «апостолом интеллигенции»), думаешь о том, как мало он похож на уверенного в своей «избранности» (а значит — в своем спасении) «беззаботно-жизнерадостного» протестантского «миссионера»: как много скорби и думы в его лице...

* * *

Существует один ответ, лежащий в основе всех частей настоящей системы и являющийся основным содержанием христианской веры, и ответ этот заключается в том, что Иисус есть Христос, носитель Нового Бытия... В этом смысле можно сказать, что церковь является сообществом тех, кто утверждает, что Иисус есть Христос. Само наименование «христианин» подразумевает это.

П. Тиллих, «Систематическая теология»

«Систематическая теология — последнее (не считая небольших статей и лекций) и самое значительное из сочинений Тиллиха, это синтез и итог более чем полувековой работы мысли богослова и философа. Но не в осуществлении синтеза и не в подведении итога виделся смысл этой книги ее автору. Главный смысл «Систематической теологии» — апологетический, и именно с ним связано философское, богословское, полемическое и какое-либо иное ее содержание. Система же представлялась только формой, хотя и наиболее адекватной замыслу. При этом в систематической форме Тиллих выделял для себя то, что отличало ее от систем типа гегелевской или от схоластических «сумм»: данная система должна была воспроизводить не логику самораскрывающегося понятия, но «характер круговорота, присущего органическим процессам жизни»'[7]. Этим утверждением предполагается, что целостность данного мышления - не столько логическая система, сколько символическая структура. Подобное мышление П.А Флоренский, противник систем, называл, по аналогии с музыкой, «контрапунктическим», определяя его как «круговорот мысли с постоянными возвратами к отправным созерцаниям», указывая при этом на то, что «в России это течение питалось преимущественно от Шеллинга»[18]. По-видимому, и система Тиллиха представляет данный тип мысли (определяемой им фактически в тех же выражениях, что и у Флоренского), также восходя в истоках к Шеллингу и античности (Платону и Аристотелю). «Органический круговорот» предполагает постоянное возвращение мысли к ее исходным «средоточиям» в каждой новой теме и в каждом новом витке темы. Но это и есть внешняя форма того, что Тиллих называет своим методом

корреляции вопросов, порождаемых меняющейся ситуацией человека, и ответов христианской Благой Вести, — того диалога временного с Вечным, в котором реализует себя христианская апологетика.

Апологетика первых веков была и защитой христианства от тех обвинений, которые предъявлялись ему нехристианским миром, - прежде всего, иудеями и язычниками, для которых вера в Распятого была «соблазном и безумием», — и, тем самым, — формой проповеди в этом мире, обличением хулителей и гонителей христианской веры и их учений. Апологетика в **XX** столетии, спустя без малого две тысячи лет, — это вновь защита христианства, как и тогда окруженного чуждым миром — неоязычеством, секулярными «квазирелигиями», сектами самого разного толка, оккультизмом, магией, восточными религиями и философиями. А в миое интеллектуальном — по большей части теми учениями, для которых христианство, по выражению Т.-С. Элиота, — «не более чем анахронизм». К людям этой западной секулярной культуры (а ныне она все более основательно прививается и в России) и обращена книга Тиллиха. Большую часть своей жизни Тиллих был университетским профессором, его аудиторией были студенты («Систематическая теология» имеет посвящение: «моим студентам — здесь и за рубежом»), а вне университетских стен — интеллигенция, — возможно, люди, наиболее пораженные скепсисом, наиболее далекие от веры. Именно к ним обращался Тиллих в своих лекциях, публичных выступлениях, проповедях и книгах. Своеобразие апологетики Тиллиха обусловлено именно этими фактами: во-первых, его обращенностью к аудитории мыслящей, философски искушенной, а, во-вторых, — его собственным опытом человека, прошедшего школу университетов Германии начала века, то есть получившего лучшее по тем временам философское образование. Отсюда — та особенность «Систематической теологии», которая первой бросается в глаза, - ее язык. Это язык данной секулярной культуры — ее философии, психологии, искусства, политики. На этом языке — точнее, в этих языках — выражены основные «вопрошания» культуры XX в. и ее главное, «предельное вопрошание», ее «предельная забота» — о смысле бытия. Как и Хайдеггер, Тиллих полагает, что бытие человека — это единственный ключ к Бытию как таковому: «... Человек обнаружил, что ключ к постижению глубочайших уровней реальности - в нем самом и что только его собственное существование дает ему возможность постичь существование вообще»[19]. Тревога человека о смысле бытия, его «предельная забота» — свидетельство того, что человек внутренне с бытием связан, но отчужден от него в своей жизни.

Для того чтобы связать эту тревогу и это вопрошание с христианской Вестью, необходимо, как считает Тиллих, дать «символам Вести» такую интерпретацию, которая была бы близка, экзистенциально-понятна современному сознанию. Возможность такой интерпретации он находит..β категориях мысли Платона, Аристотеля и латинских схоластов (по-видимому, говорящих сознанию современных интеллектуалов больше, чем традиционные понятия христианского опыта, — такие, как Бог, вера, грех, покаяние, спасение...). А именно, о Боге Тиллих говорит как о само-бы-тии, силе бытия, основании бытия, как о единстве сущности и существования (в духе схоластов); о грехопадении — как об отчуждении существования от сущности; об искуплении — как об осуществлении во Христе Нового Бытия, воссоединяющего существование с сущностью; о спасении — как об «эссенциализации», исполнении в человеке его глубинной сущности. «Целостное рассмотрение отношения сущности к существованию, — замечает Тиллих, — тождественно всеобъемлющей теологической системе. То разграничение между сущностью и существованием, которое в

религиозном смысле является разграничением между сотворенным и действительным миром, представляет собой основу всего корпуса теологического мышления»[20].

На этой основе строится «корпус» «Систематической теологии» — ее внутренняя структура, которая определяется ее предметом. Первый том открывает раздел «Разум и Откровение», который выполняет роль некоего теоретико-познавательного «пролегомена» в духе Канта, ибо пытается ответить на вопрос: «Как возможна теология?» Данный раздел включает вопросы об источнике теологии, о «теологической норме», об опосредовании восприятия Св. Писания церковной традицией, о «границах разума», о «разуме техническом» и «разуме онтологическом», об «онтологическом разуме» и Откровении, о критериях истины у «онтологического разума», о методе «корреляции». Вторая часть (Бытие и Бог) есть изложение онтологии Тиллиха как учения о единстве сущности и существования в Боге как само-бытии, об их единстве в сотворенном бытии до грехопадения, о грехопадении как отчуждении существования от сущности — о той фундаментальной онтологической «двойственности», из которой происходят все иные антиномии (ambiguities), раскалывающие «актуальное существование», то есть падшее бытие (сотворенное бытие до грехопадения было, по Тиллиху, лишь «потенциальным бытием»: «достигшая полноты своего развития тварность - это падшая тварность»). Актуальное существование пронизано коррелирующими полярностями, из которых следующие имеют значение базисных, онтологических корреляций: «я» и мир, индивидуализация и соучастие, динамика и форма, свобода и судьба. Итак, спасение есть воссоединение разделенного — мотив, родственный основному мотиву «философии Всеединства» В.С. Соловьева. Перекличка мотивов будет продолжаться: в учении Тиллиха о «вечном Богочеловеческом единстве», ставшем «исторической реальностью» во Христе, и о Церкви («Духовном Сообществе») как осуществлении Нового Бытия, — с учением В.Соловьева о «становящемся Богочеловечестве»; в теме христианского Востока и Запада, представляющих как бы две односторонние полярности исходных корреляций (по-видимому, Запад олицетворяет начала «я», индивидуализации, динамики и свободы, Восток - противоположные начала мира, соучастия, формы и судьбы), а потому — нуждающихся друг в друге... Второй том представляет третью часть системы - «Существование и Христос», христологию как ядро всей теологии. Третий том содержит часть четвертую - «Жизнь и Дух», посвященную пневматологии, или учению в Св. Духе — третьей Ипостаси Св. Троицы, а точнее — учению о соотношении Божественного Духа («Духовного Присутствия») и духа человеческого, реализуемого в сферах культуры, морали и религии, и о действии Духа (названного ап. Павлом «Духом животворящим» (1 Кор. 15,16), в «измерении жизни» - в живой природе, включающей и человека. В этой части излагается также экклезиология Тиллиха - его учение о Церкви, или «Духовном Сообществе», которое созидается действием Духовного Присутствия в нем. Наконец, пятая часть системы - «История и Царство Божие» — посвящена философии истории и эсхатологии. Сама последовательность данных частей, таким образом, находится в соответствии с идеей Троичности (Бог-Отец, Бог-Сын, Св. Дух), с последовательностью событий Откровения (Творение - Искупление - ниспослание Св. Духа и созидание Церкви -Откровение о Суде, конце истории и «новом зоне»), с последовательностью членов Символа веры. Иначе говоря, Тиллих пытается создать такую систему, которая по возможности охватила бы все основные темы христианской догматики. Центром этой системы, как уже говорилось, является хри-стология — и именно в христологии наиболее четко выражена западная и специфически-

протестантская позиция Тиллиха, которую не могут заслонить ни видимые (или даже отчасти реальные) сближения его высказываний по тем или иным более частным вопросам с позицией Православия, ни более реальные пересечения его с традициями русской религиозной философии. Христологию Тиллиха представляет его учение о Новом Бытии во Христе как о воссоединении Бога и человека, воссоединении в человеке его существования с его сущностью (понятия «существования» и «сущности» здесь отчасти передают тот смысл, который в патристике связывался с «образом Божиим» и «подобием Божиим» в человеке). Как мыслит Тиллих это воссоединение, или, иначе, как он интерпретирует догмат о Богочеловечестве Иисуса Христа? На этот вопрос отвечает так называемая «христо-логия Духа», или «христология усыновления» Тиллиха. Теология воплощения Логоса как якобы несущая в себе «языческие коннотации» должна быть -«заменена» или «дополнена» «теологией усыновления» (adoptione), или учением «адопционизма» — т.е., с позиции богословия Вселенских Соборов, христологической ересью, поскольку адопционизм был ересью IX в., возобновлением несторианской ереси. Согласно этому учению, Иисус, рожденный как человек, был «усыновлен» Богом, стал Сыном Божиим в момент Его Крещения, когда на него сошел Св. Дух Рождение Христа от Св. Духа для Тиллиха - «полудокетическая легенда», лишающая Иисуса «полноты человечности». Эта подмена влечет за собой целый ряд следствий. Первое — это естественно вытекающее из «адопционизма» отрицание Троичности Бога (см. раздел «Тринитарный догмат» в III томе «Систематической теологии»). Второе — то, что Иисус для Тиллиха является «сотворенным бытием», наделенным конечной, тварной свободой, и, следовательно, отрицается Его безгрешность, поскольку, если следовать Тиллиху, актуальное состояние тварного бытия есть «падшее» состояние. Но в этом случае Тиллиху придется отрицать и искупление грехов людей на Кресте, ибо если бы Иисус не был безгрешен, то невозможна была бы Искупительная Жертва и Он не был бы Спасителем, Мессией... не был бы Христом? Однако подобный вывод противоречит, по-видимому, главной идее Тиллиха — идее «Нового Бытия во Иисусе *как во Христе»* (это слово «как» неуловимо сообщает всему, что говорится о Христе, некий оттенок недостоверности, словно то, что Тиллих утверждает, для него не «есть», а «как бы»). По сути, все, что говорится Тиллихом далее, — все то, что составляет его учение о Церкви как о «Духовном Сообществе» тех, кто принимает исповедание апостола Петра («Ты есть Христос, Сын Бога Живаго» (Мф. 16,16), - говорится им так, как если бы этой подмены не было, - поскольку, доведенная до логического конца, «теология усыновления» оказалась бы полным отрицанием христианского учения.

Четвертая часть «Систематической теологии», «Жизнь и Дух», как уже говорилось, раскрывает не столько учение о Св. Духе, сколько учение о человеческом духе, в котором действует Божественный Дух, - то есть учение о человеке, о культуре и о Церкви («Духовном Сообществе») как месте Духовного Присутствия. «Духовным Присутствием» Тиллих называет присутствие Божественного Духа в человеческом духе, которое проявляется в способности человека к самотрансцендированию: «Если божественный Дух входит в дух человеческий, то это не значит, что он там пребывает. Это значит, что он подвигает человеческий дух выйти за свои пределы, выйти из себя. «В» божественного Духа — это «из» для человеческого духа»[21].

Самотрансцендирование является следствием «онтологической ситуации» человека: человек конечен и в то же время ему присуще стремление трансцендировать свою конечность. Самотрансцендирование — это движение духа (а точнее, изменение всего

существа человека) в направлении вертикали, и оно характеризует именно человеческое бытие — в отличие от самоинтеграцйи и самосозидания, присущих жизни в ее различных измерениях - неорганическом, органическом, в измерениях самосознания, духа и истории. Человек - это существо, стремящееся выйти за пределы собственной ограниченности и конечности, — так можно сформулировать суть антропологии Тиллиха. Этот прорыв в вертикаль -ввысь и одновременно в глубину бытия, к Богу, — является разрешением каждой отдельной «амбивалентности» бытия человека, неразрешимой в горизонтальном плане, — поскольку он связывает человека с Христом, в Котором была преодолена исходная, основополагающая «амбивалентность существования и сущности». При этом все усилия человека здесь несамодостаточны, они — ничто без действия благодати Божией. Приставка «само» в слове «Самотрансцендирование» указывает скорее на объект, нежели на субъект трансцендирования: трансцендируется — «самость» (self), подобно тому как в процессе самоинтеграции «самость» интегрируется, кристаллизуется, «собирается» в себе, а в процессе самосозидания — «самость» создается, возникает там, где ее не было. «В отношениях Бога и человека *все* исходит от Бога» - так Тиллих формулирует свой «протестантский принцип», не связывая его, однако, с «абсолютным предопределением» (особенно резко выступает он против кальвинистской идеи «двойного предопределения»). Лютерово sola fidei Тиллих истолковывает не как «оправдание одной верой», но как «оправдание благодатью посредством веры», внося этим в свое учение о «само-трансцендировании» элемент «синергии» благодати и свободы. Ибо и вера, и любовь-агапэ являются единством «в» Божественного Духа и «из» — духа человеческого. Возможно, поэтому и любовь — «видение другого в вечном смысле его бытия», и вера как «схваченность силой бытия» могут служить «доказательствами бытия Божия»...

Учение о «Духовном Сообществе» (то, что мы назвали «экклезиологи-ей» Тиллиха) продолжает главу, посвященную «Духовному Присутствию». В определенном смысле учение Тиллиха о Церкви или Духовном Сообществе гораздо глубже традиционного протестантского понимания церкви как просто собрания верующих: Церковь — это не только собрание, но и место невидимого присутствия Бога, или «Духовного Присутствия». (Для того, чтобы понять истоки этих проникновении Тиллиха в идею церкви, стоит вспомнить о его «опыте священного» и о том чувстве церковного единения, которое дало ему участие в студенческие годы в христианском «Вингольфском братстве»[22].) «Такие слова, как «Тело Христово» или «собрание (ecclesia) Христа» выражают неамбивалентную жизнь, сотворенную Духовным Присутствием, причем смысл этого выражения подобен смыслу термина «Духовное Сообщество»[23], — пишет Тиллих. Как едины тело и его глава, так едины Церковь — тело Христово, по слову апостола Павла (1 Кор. 12,27) и глава Церкви — Христос. Что значит подобное признание для лютеранина? «Христос без Церкви не Христос, — читаем в «Систематической теологии, - а церковь без Христа — не церковь»[24].

Развивая далее свое понимание Духовного Сообщества, Тиллих ставит проблему соотношения его с «видимыми», реальными церквами и решает ее в духе протестантского учения о «видимой» и «невидимой» церкви, однако, трактуя его своеобразно — в духе платонизма. Духовное Сообщество есть эссенциальное бытие, «невидимая духовная сущность», присутствующая в видимых церквах и притом — не только в христианских. «Сокрытым», или «латентным» Духовным сообществом может

быть и синагога, и языческая философская школа. Таким образом, учение о Духовном Сообществе может быть истолковано и как прообраз некоей «универсальной религии и церкви будущего», в которой не будет Христа и которая будет, по словам В. Соловьева, религией Антихриста. Идеи о «латентном Духовном Сообществе», как и христологические положения «Систематической теологии», могут представлять соблазн и серьезное искушение для тех, кто находится в состоянии неуверенности и поиска путей ко Христу. Вместе с тем, биографические истоки этого учения могут быть связаны с тем, что самому Паулю Тиллиху, возможно, довелось в неформальном студенческом братстве пережить более сильное чувство единения во Христе, чем в своей собственной лютеранской церкви...

Среди многих тем философии истории, поднимаемых в заключительной части «Систематической теологии» — «История и Царство Божие», — одна тема оказывается ведущей и определяющей собою другие — это тема «самотранцендирования истории», ее завершения и исполнения, ее конца в Царствии Божием — в обоих смыслах английского слова «end» — «конец» и «цель». История, как и бытие отдельного человека, обретает смысл лишь в самотрансцендировании: все иные попытки интерпретации смысла истории, показывает Тиллих, несостоятельны, — например, учение о бесконечном историческом прогрессе или утопия, отождествляющая безусловное, т.е. смысл истории, с тем, что обусловлено, преходяще и существует в структурах экзистенциального отчуждения, как тот или иной исторический момент, с которым утопия связывает реализацию искомого смысла. Явление Христа и является тем событием, через которое в истории проходит «ось» трансцендирования, ибо это событие принадлежит истории и не принадлежит ей. Через это событие проходит вертикаль, соединяющая человека с Богом; «кайрос» Креста — это пересечение горизонтали эмпирической истории и вертикали исторического само-трансцендирования, разделяющее историю на «до» и «после» этого события, это центр истории. «Кайрос» — это момент исполнения времени, его полноты, сбывания, свершения. «Это случилось единожды. Но это случается всякий раз там, где центр воспринимается как центр»[25].

Всякий акт вос-приятия события «большого Кайроса» есть, говорит Тиллих, «малый кайрос». Это не «воспоминание» о Кайросе (то есть — о Крестной Жертве Христа), но его вос-приятие. И здесь снова вспоминается то, что Тиллих писал о «вое-приятии священного», о значимости для него сакраментальной реальности. Реальность события в смысле мистического соучастия в нем, а не только «воспоминания» об этом событии, как известно, характеризует православное понимание Таинств в отличие от протестантского. Евхаристия в православии — это мистическое соучастие в Тайной Вечере, а не одно «воспоминание», имеющее (как это считается в протестантизме) «знаковый» характер: «Вечери Твоея Тайныя днесь, Сыне Божий, причастника мя приими...» Время здесь как бы наполняется вечностью, время — ис-полняется. Однако у Тиллиха «малый «кайрос» не связывается с сакраментально-литургической сферой (хотя, как мы видели, отношение к этой сфере Тиллиха определяется таким пониманием категории символа, по которому символ *реально соучаствует* в том, что он символизирует), а связывается скорее со сферой истории, отчасти — политики и отчасти - культуры.

Наконец, два момента эсхатологии Тиллиха, завершающие его систему, следовало бы упомянуть, дабы составить себе ее образ, — пусть эскизный, но более или менее

цельный. Первый момент — это представление Тиллиха о «Предельном Суде» (как он называет Последний, или Страшный Суд) как перманентно совершающемся внутри истории. С чисто внешней стороны это напоминает идею истории как «сбывающегося Апокалипсиса», однако по сути у Тиллиха речь идет об ином. «Символ Последнего Суда, - пишет Тиллих, — получает следующее значение: здесь и теперь, в постоянном переходе временного к вечному, негативное терпит поражение в своем притязании быть позитивным... Явленность зла как чего-то позитивного перед лицом вечности исчезает [...]. А поскольку нет ничего чисто негативного (негативное живет за счет того позитивного, которое оно искажает), то ничто, обладающее бытием, не может быть уничтожено полностью. Ничто сущее (в той мере, в какой оно существует), не может быть исключено из вечности...»[26]. В приведенном фрагменте звучит сразу несколько идей. Во-первых, мотив «апокатастасиса» Оригена — идеи «всеобщего восстановления». Во-вторых: именно потому, что «негативное» в существовании соединено с «позитивным», подтверждается и идея Августина о том, что разделение здесь, на земле, Града земного и Града Божия невозможно, ибо ни один праведник не является безгрешным, и ни один грешник не лишен хотя бы малой толики добра. (Не из этих ли идей Августина протестантизм вывел свое учение о «невидимой» и «видимой» церкви?) Их разделение в истории невозможно еще и потому, что история — это сфера человеческой свободы, — или, как говорит Тиллих, — та сфера, где свобода становится судьбой. Наконец, третье: сохранение «позитивного», освобожденного от «негативного», совершается, как говорит Тиллих, в «памяти Божией», где присутствуют, таким образом, вечные «сущности» или вечные «идеи» всего существующего. Это вхождение временного в вечность Тиллих именует взятым у Шеллинга понятием «эссенциализации».

Нетрудно видеть, что эсхатологическая тема продумывается Тиллихом в духе платонизма. С учением об «эссенциализции» как о восстановлении «вечной сущности» или «божественного первообраза» тварного бытия связан и второй момент. Он касается отношения Тиллиха к православной иконе, католической живописи и иконоборчеству протестантизма. И—к визуальному искусству вообще, к которому Тиллих всегда был чуток. «... Портреты, — пишет он, — если они являются подлинными произведениями искусства, дают в художественном предвидении то, что мы назвали «эссенциализацией». То, что они воспроизводят, — это не некий отдельный момент в жизненном процессе индивида, но концентрация всех моментов в образе того, чем данный индивид должен стать сущностно на основе своих возможностей и посредством опытов и оешений своей жизни»[27] · В этом смысле «эссенциализированным портретом» является православная икона, которой, по словам Тиллиха, присуща «религиозная прозрачность», утраченная религиозной живописью, заменившей икону на Западе и «призванной напоминать о тех или иных отдельных чертах временной жизни святых»[28]. Сравним теперь данный фрагмент с тем, что писал в 1925 г. П.А. Флоренский: в некоторых портретах «можно почувствовать и узнать всякое глубокое проявление данной личности, во всех ее возрастах и на всех ступенях роста; но было бы полным непониманием самой задачи изображения пытаться отождествить его с тем или другим частным аспектом [...]. В плоскости онтологической этот образ есть облик воскресшего тела [...]. Сейчас же, в настоящем состоянии мира, такой портрет возможен как предвосхищение художника, особым предчувствием или прозрением подходящего к тому, будущему состоянию»[29]. В той мере, в какой эти попытки удавались, они

«властно толкали живописца к усвоению иконописного способа видеть вещи»[30]. Быть может, важны не сами эти совпадения (иногда — почти дословные, и таковых немало) и не вникание в то, чем являются в данных контекстах платоновская «идея» и «энтелехия» Аристотеля — возможно, не более чем историко-философской метафорой, — но сам факт обращения к тому, что традиционно было предметом нападок протестантизма на православие (отголоски этих нападок встречались и в «Систематической теологии»), сам факт признания того, что отказ от иконы явился для западных исповеданий утратой такого образа человека и такого знания о человеке, которые являются предельно для него значимыми.

Тема человека, взятая в эсхатологическом ключе, завершает «Систематическую теологию». Сформулированная как вопрос, она ее начинает. Две темы, обозначенные эпиграфами, — бытие человека («человек есть вопрос...») и Новое Бытие во Христе («существует один ответ...») сопрягаются в единый вопрос-ответ, как альфа и омега. Сопряжение этого вопроса и данного единственного ответа было целью книги Тиллиха. Возможно, их соединение является и тем «испытанием, которому никогда не приходит конец», — испытанием, которому «принадлежит вся жизнь».

Примечания

[3] Тиллих П. Систематическая теология. — Спб., 2000. - Т. I. - с. 253.

[4] «What am I?». - P. 253.

[5] Ibid. - P. 253.

[6] Ibid.

[7] «Священнодействие передает и сохраняет события Откровения, — пишет Тил-лих. — Никакого смысла нельзя было бы узреть в явлении Христа, если бы не существовало этой сакраментально-культовой субстанции» (Систематич. теология, Т. I, с. 141. *«... Я* убежден, что в ином случае религиозная группа превращается в клуб нравственности, что и произошло в большой мере с протестантизмом, потому что он утратил сакраментальную основу» (Тиллих П. Значение истории религий для систематического теолога. — Тиллих П. Избранное. Теология культуры. - М., 1996. - С. 448).

[8] «What am I?». - P. 258.

[9] Систематическая теология. Т. III. — С. 18. '» «What am I?». - P. 258.

« Тиллих П. Кайрос. (пер. О.Я. Зоткиной). — Тиллих П. Избранное. Теология культуры. - М., 1996. - С. 235.

12 Там же.

ι[3] «What am I?». - P. 267.

ι[4] Ibid. - P. 268.

[15] Под «Востоком» здесь имеется в виду восточное христианство, т. е. православие.

[16] Тиллих П. Теология культуры. — Тиллих П. Избранное. Теология культуры. -М., 1995. - С. 374.

[17] Тиллих П. Систематическая теология. Т. III. — С. 291.

[18] Флоренский П.А. Пути и средоточия. — Эстетические ценности в системе культуры. М., 1986.-С. 116.

ι[9] Систематическая теология, Т I. — С. 65.

[20] Там же. Т I. - С. 202.

21 Там же. Т III. - С. 104-105.

[22] См. об этом: What am I? - P. 259-260.

[23] Систематическая теология. Т. III. — С. 137.

[24] Там же. Т. **II. - С.** 423.

[25] Там же. - С. 323.

[26] Там же.-С. 351.

[27] Там же. - С. 363.

28 Там же.

[29] Флоренский П.А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. — М., 1993. - С. 275-276.

[3]» Там **же. - С.** 274.

А Августин Бл.

Авраам (библ.) Адам (библ) Анаксагор Аристотель

Афанасий Б

Барт К.

Беа, кардинал Бергсон А. Бердяев Н.А. Бёме Я. Блох Э. Бонавентура Боон Э.

Булгаков С.Н. Бруно Дж. Бэкон Ф.

В

Ван Гог В.
Василий Великий Вышеславцев Б. П.
Галилей Г. Гамильтон К. Гарнак А. Фон Гегель Г.В.Ф.

Гераклит Герхард И. Гольдштейн К. Григорий Богослов

(Назианзин) Григорий Нисский
Указатель имен
49, 93, 122, 161, 167, 202, 203, 256, 281, 305,
314, 359, 365, 369, 377, 379, 396
275,385
27, 54,70,272
183
18, 25, 82, 126, 183, 227, 309, 361, 362, 386,
390,391,397 255
252, 385,388
153
17,313
387
183
345
11,373
7
386,387
183
183
61
373 386
183
11
253,375,385
24, 26, 183, 226, 291, 292, 298, 303, 313, 329,
330, 386
53, 183,296
11,373
68
11,373 373

Григорий Палама Грюневальд М.

Д

Данте А. Декарт Р. Демокрит Джеймс У. Дильтей В.

Дионисий Ареопагит Дмитриевский И. Достоевский Ф.М. Дьюи Дж.

Е

Ева (библ.) З

Зеньковский В.В. Зиммель Г. Зоткина О.Я.

И

Иаков (библ.) Иванов Вяч. Иисус (библ.) - как Христос

— Распятый Илия (библ.) Иоанн XXIII, папа Иоанн Дамаскин Иоахим Флорский Иов (библ.) Исаак (библ.)

К

Кальвин Ж. Кант И.
374 178
375
26, 183 183 17 17
373,376 379
383,385 17
54
386
17 373
185, 385 384
46, 48, 67, 89, 109, 115, 116, 118-121, 128, 131-141,147-150, 153,155,157-160,164,166, 170, 174, 175, 178, 181, 185, 192, 193, 200, 201,203,211,213,216,217,238,240,251-260, 272, 292, 293, 297, 298, 305, 306, 314, 316, 317,319,322-327,329,334-336, 340,344,356, 373,375-380, 391,393-395, 398 178, 192, 193,202,390 132 153

11,373,379 305,380 357 385
11, 116, 122, 168, 189,204,365,373,380 28, 47, 183, 228, 279, 281, 362, 378, 386, 391

Конт 0.

Краут У. Кьеркегор С.

Л

Лейбниц Г.В. Лессинг Г.Э. Линкольн А. Локк Дж. Лосев А.Ф. Лосский В.Н. Лотце Р.Г. Луллий Р. Лютер М.

М

Манн Т. Маркс К. Меланхтон Ф. Мюнцер Т.

Н

Нибур Р.
Николай Кузанский
Ницше Ф.

О

Оккам У.

Ориген
ОттоР.

П

Павел, апостол (библ)
Паскаль Б.
Пеликан М.
Петр, апостол
Пико Делла Мирандола
Пилат Понтий
Платон
313,330
7
146,385
183 366 276 183, 384 379 32 11, 19, 315
362
373 49, 119, 124, 168,199,202-207, 210,256,
,378,394
383
291,292 168 315
388
19, 183,281
17,31, 183,206,207,273
11,373
11,256,358,365,366,373,396 383,384
13,49,50,56,82, 108-110, 117,122, 124, 125,
127, 129. 133, 153, 156, 157, 167, 189, 196,
200-204, 206,207,253,317,318,327,343,357,
362,370,373-378,392,394
183
7
137, 376, 393
183
380
62,126,183,227,256,291,361,362,369,375,
386,391

Плотин Р
Ренан Э. Ричль А.

С

Сартр Ж.П. Селиверстов Ю. Сигер Брабантский Сократ
Соловьев В.С. Социн Ф. Спенсер Г. Спиноза Б. Стоунер Э. Струве П.Б.

Т

Тиллих П. Тойнби А. Толстой Л.Н. Трубецкой С.Н.

У

Уайтхед А.Н. Уильяме К.

Ф

Федотов Г. П. Феодорит Киррский Флоренский П.А. Фома Аквинский Франк С.Л. Фрейд З. Фромм Э.

Х

Хайдеггер М. Хомяков А.С.

Ц

Цвингли У. Цезарь Г.Ю.
183,379
375 32, 156,253
231
389
378
57,58, 183
375, 386, 392, 395
380
313
11,311
7
387
373-379,383-398
290, 330
376
383
17 8
386
379
374, 375, 384, 386, 389, 390, 397, 398
11, 19, 122, 183,365,373
387
56,93, 189
162
58, 183, 207, 388, 391 376,377
168 276

Ш

Щарден П.Т. де Шекспир В. Шелер М. Шеллинг Ф. В. Шлейермахер Ф. Е. Д. Шопенгауэр А.

Э

Элиаде М.
Элиот Т.С.

Эмпедокл
Эразм Роттердамский

Ю

Юм Д. Я
Ясперс К. Яхве (библ.)
13
286
17
183, 352, 386, 390, 396
11, 117, 144, 156, 167,252,365,373
183
383 391 375 168
28, 183, 362, 378
387 117,128,309,318

Предметный указатель

А

Автономия Авторитет Агапэ (αγάπη)
Ад Амбивалентность
Аскетизм Б
Бессмертие Бог
— слава Божия
— Слово Божие Болезнь Бытие Новое

В

Вера

— и любовь
— сообщество веры Вечная жизнь Вечная смерть Вещь Воскресение
— плоти
Воскресения тело Временность Время
177, 181, 183, 221, 227, 235-237, 242
79, 80, 121, 122, 164
46,47,49,50,109,124-127,142,143,162, 208,
213, 237, 240 284, 351
271,347,358,359,366-368
35,43-35,61,67-103, 128,129,148-249,252,
300-307, 324,339,342
188, 189,204,211,212
360-362
117-119,127,129,172,173, 187, 189,194,196,
197-203, 210,250, 251,259, 284, 285,351,355,
356, 358-361,369-372
346
112, 115-119, 122,171
36-40, 244-249

115,116,118,120,121,127-129,132,134-142,
147,148,152-155,157-160,164,166,168-170,
174-176,195-199, 202,203,205-208,210-214,
216, 238, 310, 322, 332, 336, 339, 350
119-132132-134, 138-145, 149, 196, 198-203,
212, 215,216,246-248, 322
108,109,119-132, 140-142,152,157,187,216,
238, 247
157-160,175
см. Жизнь вечная
см. Смерть вечная
37,71,72,228,229
360-364
361, 362
362
278, 279
23,277,279-284, 309,326,327,347,348.368-
371

Г

Гетерономия
Грех Греческая
Православная Церковь Группа как
носительница истории

Д

Дезинтеграция
Демифологизация
Демократические
институты
и Царство Божие Демоническое
Дух
Духовное Сообщество
Духовное Присутствие Душа

Ж

Жертва

— Жизнь
— Вечная
— Божественная 3
Забота, предельная Здоровье
221-223, 237,242 124,201,214
150,154,166,205,256,259,275,333,334,363
273-277,292-294,300,302-304, 307,308,340, 341
35-40,51,52 20, 131,361,365

233, 234, 307, 308, 340, 343 93, 96-99, 100, 105, 114, 127, 131, 132, 134, 135,157-170,177, 180,186,191,193,205,214, 216, 217, 219, 224, 298, 306, 308, 318. 329, 331-333, 339,351,367 25-29, 32, 34,39-41, 43,50,67,100-136, 146, 147,148,167,173,174,176,180,186-190,198, 204-206,208,213,216-219,221,223-227,229, 231-235,237-244,246-250,252,255-260,263, 269, 271, 272, 281, 282, 286, 287, 332, 361 113,115,136-157,159-167,169,170,172,174-177,185,188,193-197,199,211,216,218,219, 232-234,330-332, 338, 339, 342,360 100-250, 263, 264,316,359 28,30,270,361

43-45,237-240,308,346
17, 18, 20, 22-24,26-28, 30-33, 34-40, 42-45,
51-57,82-87,100,123-129,243-249, 263,264,
291,293,294,353-355
18, 101-103 229, 249, 283, 316, 346, 347, 349-351,353-355, 357,358,360-365,368-371 355-357, 369-372

см. Предельная забота 36-40, 243,245,247,249

и

Игра — Измерение

-Духа
- Жизни Императив:
- безусловный
- нравственный Индивидуализация Индивид
- в истории Историческое время Историческое пространство 280-284 Историческое сознание 266, 267

История

- Интерпретация и.
- Смысл и.
- Спасения
- Центр и.
- Церквей Исцеление
- верой (магическое)

К

146
20-33, 106, 107, 176, 244-247, 277, 278, 362,
363
29-31
22-29
96
41,42,45-50,110,144,145,236.240,241,317
35, 36,363
357-364
306-308,345-349
280-284,288
263-371
305,308-315,330

315-319
320,321
293,322-326
333-339
171,243-249
246-249
Конец
— времени
— истории
Конститутивная функция Красота Культура

Л

Либидо Лидерство
— амбивалентность Личность

Логос
61, 71, 72, 228, 229, 240, 280, 324, 347, 332,
351, 352,369
347, **369**
272,283,324,347,349-355
165,166,170-176
62,63
19, 20,48,57-61, 66,89-92,94,143-146,174,
218-235, 287,354,355
47, 88, 127, 142, 213
78, 79, 186, 302, 346
78, 79, 185, 186, 233, 234, 302
40, 42, 45, 46, 63-66, 70-78, 85-87, 94, 144-
146,187-190, 216, 230,231,237, 245,246,259,
273,286,287,310,338,354-362
28,32,60,88,117,225,227,251,253-256, 258,
259, 296, 325, 335, 371

Любовь
- сообщество л. М
Мана Мистицизм
Миф Молитва
Мораль Н
Надежда
- принципы н.
- символы н. Небо, небеса Норма

О

Объект и субъект
Отчуждение, экзистенциальное

П

Парадокс

- церквей Предельная забота

Провидение Пространство Процесс Профанное

Р

Религия

— отношение культуры и религии

47,119-127,140,142,143,145, 162, 163, 175, 216,224,354,241-243, 356 163, 164, 175
130 87,132,136,174,214-216, 224, 256, 259,311,
346 37,64,71,83-85,94,96,99,124,131,140,223,
266,294,324,356 94,109-112,172-174, 209, 210, 216,247,248,
255,257,315,316 40-43, 45,90,143-146,235-243, 354
123, 125,311,350,364
391
308
271,347,358,359,367,368,
31-33,42,45
65,68-72,86,87,111,112,121,173,176,190, 213,215,224-234,308, 309, 317, 340,363,371

35, 43, 47, 48, 63, 66, 72, 100, 142, 196, 206, 222,240,248,252,314,324,370,371
154-156,172,174,197-203,205,211,224,240,
251,252,350,355,
93,150-156, 165, 166,175,190,194,333-339
97,116,121,140,141,199,236,253,255,259,
309,371
328-330
21-23,277-284,300
17, 18,29,30, 197,203-217,311
83, 84, 90,92-96,177,190
89-103,130-132,143-220, 230, 235,279,297-300,354,355
19, 143-146,218,219,330

С

Самоизменяемость Самоинтеграция
Самосозидательность
Самоотнесенность
Самотождественность
Самотрансцендирование
Самоцентрирование Свобода
Святость Символы

— тринитарные Слово
— амбивалентность
— внутреннее Смерть
— вечная

Событие, историческое Созидательная функция Стиль
Субъект и объект Суд
— критический
— предельный Судьба
— вечная

Т

Таинство
Тайна
Тело
Теономия
Трагическое
Тринитарная проблема
Тринитарный догмат
У Уровни, бытия

35-43,238,245,291,356
33-45, 237, 244, 293, 294, 300-303, 339-342,
353
34,35,42,50-82, 242,294,303,342-344,352,
354
208,209
33-44, 239, 245, 391
34, 42, 82-100, 144, 207, 209, 210, 217, 219,
228, 244, 294, 305-308, 344, 345, 353,354
34
35, 40, 70, 206-209, 229, 268-271, 295, 302,
306,314,329,358,371
184, 188, 189,210,211,296
250-252, 255,256
66, 112, 115-119,225,
67
116-119
52-54, 56, 224, 245,260,360,361,364-366
358, 360-368
266-269
165, 170 177-181
59,60,63,70,170,178-183, 222, 227,228
см. Объект и субъект
190, 191
348,351-353
35,303,357-360, 366
349,357-359, 366
112-116, 162, 170,171,180,181,333,345
84, 181, 221, 251, 257, 329, 349, 357, 371
360,362-364
144, 146,192,194,221-237, 240-242
84,87-89, 96, 217, 239, 301, 302, 310, 311, 329

257-260
253-257
17-20,106

Х

Хаос

Ц

Царство Божие
Цель истории
Церковь
— латентная
— явленная Э
Экстаз, экстатический
Эрос (ερωσ)
36,51, 111,259,343
100-103,234,245,263,264,276,284,288,294, 309-312,314-319,321-328,330-334,336-347, 349-351, 353-355, 358-360, 362-364 270,271,276,283,294,295,329-333, 343, 344, 346, 349, 350, 357, 369

139-141,154,164,165,197,218,219,324,332, 334,337 139,197

55,105,107-112,117,120,122,125,127,131-133, 138, 169, 173, 176, 180, 195, 196, 253,

260,314,362 28, 36, 56, 86, 88, 126, 127, 142, 146, 213, 214,

224, 229,274

Я

Язык
57-60, 67, 70,83,115,118,173,187,224-226
Латинские и греческие термины
Complexio oppositorum Hubris (υβρισ) Kairos, kairoi (καιροί) Praxis (πραξισ) Theoria (θεωρία) Gnosis (γνωσισ)

155
88,109,166,193,202
133, 197,326-328,330
61,64-66, 70,72,90,94,98, 122, 293,294, 354
61,64-66, 69,90,94,98,122,294,354
126

Содержание
Предисловие Введение.....

Часть IV. Жизнь и Дух..... 15

I. Жизнь, ее амбивалентности
и поиск неамбивалентной жизни 17
А. Многомерное единство жизни..... 17
1. Жизнь: сущность и существование 17
2. Аргумент против «уровней»..... 18
3. Измерения, сферы, степени 20
4. Измерения жизни и их отношения 22

Б. Самоактуализация жизни и ее амбивалентности 33

1. Фундаментальные соображения:
базисные функции жизни и природа их амбивалентности 33
2. Самоинтеграция жизни и ее амбивалентности 35
2. Самосозидательность жизни и ее амбивалентности 50
3. Самотрансцендирование жизни и его амбивалентности 82
В. Поиск неамбивалентной жизни
и символы ее предвосхищения 100
II. Духовное Присутствие 104
А. Проявление Духовного Присутствия в духе человека..... 104
1. Характер проявления божественного Духа в человеческом духе..... 104

2. Содержание проявления божественного Духа в человеческом духе: вера и любовь 119

Б. Проявление Духовного Присутствия
в историческом человечестве..... 128

1.Духи Новое Бытие: амбивалентность и фрагмент..... 128

2. Духовное присутствие и предвосхищение Нового Бытия в религиях..... 130

3. Духовное Присутствие во Иисусе как во Христе:

христология Духа..... 132

4. Духовное Присутствие и Новое Бытие вДуховном Сообществе..... 137

III. Божественный Дух и амбивалентности жизни..... 148
А. Духовное Присутствие и амбивалентности религии..... 148
1. Духовное Сообщество, Церковь и церкви 148
2. Жизнь церквей и борьба против амбивалентностей религии ..157
3. Индивид в церкви и Духовное Присутствие..... 194
4. Преодоление религии Духовным Присутствием и протестантский принцип 216

Б. Духовное Присутствие
и амбивалентности культуры..... 218
1. Религия и культура в свете Духовного Присутствия 218

2. Гуманизм и идея теономии..... 221
3. Теономные проявления Духовного Присутствия 224

В. Духовное Присутствие и амбивалентности морали 235

1. Религия и мораль в свете Духовного Присутствия:

теономная мораль..... 235

2. Духовное Присутствие и амбивалентности личностной самоинтеграции 237

3. Духовное Присутствие и амбивалентности нравственного закона..... 240

Г. Исцеляющая сила Духовного Присутствия

и амбивалентности жизни вообще 243
1. Духовное Присутствие и амбивалентности жизни вообще 243
2. Исцеление, спасение и Духовное Присутствие..... 245
IV. Тринитарные символы..... 250
А. Мотивы тринитарного символизма 250
Б. Тринитарный догмат 253
В. Заново открывая тринитарную проблему..... 257

Часть V. История и Царство Божие..... 261

Введение

Систематическое место пятой части теологической системы и историческое измерение жизни..... 263

I. История и поиск Царства Божия 266
А. Жизнь и история..... 266
1. Человек и история..... 266
2. История и категории бытия..... 277
3. Динамика истории 289

Б. Амбивалентности жизни в историческом измерении 300

1. Амбивалентности исторической самоинтеграции:

империя и централизация..... 300

2. Амбивалентности исторической самосозидательности: революция и реакция 303

3. Амбивалентности исторического самотрансцендирования:

«третья стадия» как данное и как ожидаемое 305

4. Амбивалентность индивида в истории 306
В. Интерпретации истории и поиск Царства Божия..... 308
1. Природа и проблема интерпретации истории..... 308
2. Отрицательные ответы на вопрос о смысле истории 310
3. Положительные, но неадекватные ответы на вопрос о смысле истории..... 312

4. Символ «Царство Божие» как ответ на вопрос
о смысле истории..... 315
II. Царство Божие в истории 320
А. Динамика истории и Новое Бытие 320
1. Идея «истории спасения» 320
2. Центральное проявление Царства Божия в истории 322
3. «Kairos» и «kairoi» 326
4. Историческое провидение..... 328

Б. Царство Божие и церкви 331
1. Церкви как представители Царства Божия в истории 331
2. Царство Божие и история церквей..... 333

В. Царство Божие и всемирная история 337
1. Церковная история и всемирная история..... 337
2. Царство Божие и амбивалентности исторической самоинтеграции..... 339

3. Царство Божие и амбивалентности
. исторической самосозидательности..... 342
4. Царство Божие и амбивалентности исторического самотрансцендирования..... 344
5. Царство Божие и амбивалентности индивида в истории..... 345
III. Царство Божие как конец истории 347
А. Конец истории или Жизнь Вечная 347
1. Двойной смысл «конца истории» и постоянное присутствие конца..... 347
2. Конец истории как возвышение временного к вечности 349
3. Конец истории как разоблачение негативного в качестве негативного или «Предельный Суд» 351
4. Конец истории и окончательное преодоление амбивалентностей жизни..... 353
5. Вечное блаженство как вечное преодоление негативного 355

Б. Индивидуальная личность и ее вечная судьба 357
1. Универсальное и индивидуальное осуществление..... 357
2. Бессмертие как символ и как понятие 360
3. Смысл Воскресения 362
4. Вечная жизнь и вечная смерть..... 365
В. Царство Божие: время и вечность ....
1. Вечность и движение времени .....
2. Вечная жизнь и божественная жизнь.
Примечания .....—

Комментарии (О.Я. Зоткина)

О.Я.Зоткина

«И этому испытанию никогда не приходит конец. Примечания .....—···—···—·····—··—··—··—·····

Указатель имен. Составитель И.А. Осиновская.....

Предметный указатель. Составитель *И.А. Осиновская* Латинские и греческие термины .....·---·····-·

Пауль Тиллих

Систематическая теология Том III

Корректор Н.С. Сотникова Компьютерная верстка В.Д. Лавреников

Лицензия ИД № 02089 от 19.06.2000 Подписано в печать с готовых диапозитивов 20.09.2000 Гарнитура NewtonC. Формат 60x90'/,^. Бумага офсетная.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 26. Уч.-изд. л. 29. Тираж 3000 экз. Зак. 3525

«Университетская книга» Санкт-Петербург, ул. Моисеенко, д. 10

Полиграфическое сопровождение заказа 000 «Культурная инициатива» Санкт-Петербург, пр-т Гагарина, д. 1

Отпечатано с готовых диапозитивов в Академической типографии «Наука» РАН

Humanitas

ИНИОН РАН

и издательство «Университетская книга»
Серия «Humanitas»
Учебная литература
Вадим Розин
Семиотические исследования

В книге известного российского методолога и психолога излагается новый подход к изучению и типологии знаков, схем и знаний.

На основе этого дается семиотическое истолкование явлений искусства и науки, объясняется происхождение человека, а также некоторые особенности психоаналитической и эзотерической практики.