

## ИЗМЕРЕНИЯ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ. ГАДАМЕР О ФИЛОСОФИИ ХАЙДЕГГЕРА

*Н.З. Бросова*

Название данной статьи – парафраз названия гадамеровской работы 1981 г. “Религиозное измерение”. В ней с достаточной осторожностью рассматривается сложная проблема взаимоотношения философии М. Хайдеггера с религией и теологией. Эта проблема не теряет своей дискуссионности и актуальности уже полвека. Вместе с тем герменевтическая призма, через которую Гадамер воспринимает хайдеггеровское философствование и излагает – в ряде работ – свою точку зрения, требует небольшой экспозиции вопроса.

Тема языка, Слова, речи широко дискутировалась на рубеже веков – помимо специализированного направления сравнительного языкознания также в философии и теологии. В философии она представляла собой специфическую вариацию темы субъекта: критика языка варьировала критику сознания, предпринятую Кантом. Требования нового языка, новой лексики были направлены прежде всего против логико-понятийной системы Гегеля, они свидетельствовали о необходимости новой методологии познания, что влекло за собой обновление проблемы понимания, объяснения, истолкования (как она формулировалась Витгенштейном, Бергсоном и др.). Это было в равной степени важно и для неокантианства, и для гуссерлевской феноменологии, и для философии жизни, и для аналитической философии.

В теологии герменевтика имела давнюю историю и традицию; ее особенный характер проистекал из особенности текста, к которому она относилась. Текст Библии, обращенный к человеку (и предполагающий понимание), включает в себе сверхъестественную истину, что превосходит логическую возможность такого понимания. Подобное сочетание обуславливает и специфическую герменевтическую ситуацию; над ее разрешением

трудилась полуторатысячетлетняя герменевтическая традиция<sup>1</sup>. В теологии герменевтика является предваряющей ступенью экзегезы; их совместная задача – сделать понятным не буквальный, подлинный смысл Св. Писания. Герменевтика вырабатывает правила и принципы толкования, экзегетика применяет их к конкретным текстам. Тем самым в библейской герменевтике уже давно разрабатывалась проблема операционального аспекта языка, текста – и соответственно – вербализованной мысли<sup>2</sup>. Еще со времен Оригена различали основную оппозицию *буквального* и *типического* (но не переносного) смыслов. Именно последний обладает назидательным характером, поскольку включает в себе указание на грядущие события, на будущее. Тем самым проблема будущего, а значит времени и истории, изначально входила существенным компонентом в библейскую герменевтическую традицию. Причем эта темпоральность несла в себе значительную онтологическую интенцию (представляется, что именно данный онтологический потенциал библейской герменевтической традиции привлекал М. Хайдеггера, который не случайно, еще будучи студентом теологического факультета, специализировался в фундаментальной теологии).

Тему религиозного измерения философии М. Хайдеггера Гадамер начинает с марбургского периода. Здесь важно также указать на специфическую марбургскую атмосферу и традицию, которую Хайдеггер весьма учитывал, составляя в 1922 г. свой “*Curriculum vitae*” для собственной марбургской профессуры. В 1529 г. в Марбурге был основан первый в Германии протестантский университет<sup>3</sup>;

---

<sup>1</sup> Еще Августин считал, что нужно согласиться с многозначностью, т.е. с вариативностью толкований некоторых библейских мест; в настоящее время такая позиция отклоняется.

<sup>2</sup> Это самый первый узловый момент, на который здесь следует указать. Библейская герменевтика существует в горизонте (вербализованного) языка, не акцентируя его внеязыковую причину или основу. Но Хайдеггер почти с самого начала задавался вопросом иной природы языка и речи (проблема заявлена уже в “Бытии и времени”: как противопоставление подлинной речи и “болтовни”, “толков”... В сфере “*Gerede*” не может возникнуть понимание). Позднее это выразилось в тезисах: основой речи, языка является молчание, тишина. Известное высказывание *язык – дом бытия* тоже показывает изначальную дифференцию: дом – не то же самое, кто в нем обитает. И при всей значимости обиталища приоритет, по Хайдеггеру, следует отдать бытию, точнее, вопрошанию о нем. Библейская герменевтика, конечно, не задается такого рода вопросом.

<sup>3</sup> Этому предшествовали важные события: в 1527–1528 гг. в Германии развернулся процесс секуляризации, т.е., целенаправленного ограничения экономического, юридического, политического и общественного влияния церкви. В Марбурге изначально доминировали францисканцы: 1228 г. – основание госпиталя св. Франциска супругой покойного ландграфа Людвига IV Элизабет. Но уже к началу XVI в. общественно-политическая атмосфера радикально меняется.

несмотря на усилия, католичество не смогло достаточно закрепиться в нем. Университет вновь расцветает после 1866 г., в правление Пруссии. Здесь на евангелическом факультете преподавали такие ученые, как В. Херрман (теология переживания, *Erläbnistheologie*), А. Юлихер, В. фон Баудиссин, А. фон Гарнак, К. Мирбт, Х. Бёмер, Р. Отто, Х. фон Зоден и др. Они внесли особый вклад в развитие религиоведения и истории церкви. Однако марбургская школа в значении некоего идейного единства ассоциируется не с теологией и историческим религиоведением, а с неокантианством: Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер, Н. Хартманн. Но в начале 20-х годов XX в. на марбургском философском небосклоне уже восходили новые звезды. И в теологической среде намечались тенденции к преодолению задержавшейся на научном горизонте либеральной теологии. Итак, Марбург демонстрировал выраженную ориентацию на научно-исторический подход, протестантский критицизм, который затрагивал методологические основы теологии, философию ценностей<sup>4</sup>, феноменологию, также и феноменологию религии.

Мировоззрение Хайдеггера складывается и развивается в обстановке интенсивных философско-теологических контrovers. Гадамер пишет о 20-х годах как о начале такой полемики, связывая ее с формированием диалектической теологии (в 1924 г. на заседании Марбургского теологического общества выступил с докладом Э. Турнэйзен, “первый вестник диалектической теологии”, который получил одобрительные, хотя и не без оговорок, отзывы местных теологов). Но в действительности “бурная эпоха” началась раньше. Либеральная теология, модернизм, неосхоластика были различными формами, в которых западное христианство старалось, с одной стороны, противостоять общей тенденции секуляризации знания, мышления – и, с другой стороны, пыталось решить проблему самоидентификации. Это представлялось как необходимость произвести расчет с традицией, с собственной историей и было в своей основе весьма противоречивым процессом. Например, движение неосхоластики, к которому живо относился Хайдеггер, инициировалось официальным католицизмом в качестве ответа на вызовы либеральной теологии, фактически на всю, идущую от Канта тенденцию разрушения метафизики. В этой оппозиции (теологии и философии) дело, по сути, шло о природе и границах мыш-

---

<sup>4</sup> Гадамер отмечает значительную роль шелеровской феноменологии и его концепции материальных ценностей в общей философской атмосфере того времени. Кстати, на Шелера и католики возлагали надежды, связанные с перспективами преодоления кантовских антиметафизических импульсов (недостаточность кантовского этического формализма, на что обращал внимание Шелер). Правда, эти надежды быстро рассеялись.

ления<sup>5</sup>. Философия явно занимала сторону подчеркнуто секуляризованной мысли и представляла эту форму как единственно истинную. Теология же стремилась определиться не только в отношении себя самой, но и в своем отношении к философии (диапазон здесь был очень широким: от Э. Жильсона, который считал, что философия обязана теологии большей частью своих тем, до К. Барта, который был убежден в их принципиальном несовпадении).

В “Религиозном измерении” Гадамер охарактеризовал два начала, достаточно ярко выраженных уже у молодого Хайдеггера, – религиозную ангажированность и страстную склонность к философии. Собственно, они выступали своего рода личностными характеристиками, и Гадамер считал, что в их балансе приоритет, несомненно, принадлежал мышлению. М. Хайдеггер был прежде всего философом уже по своему складу – даже тогда, когда он еще “как теолог и как мыслитель находился в поиске”. Немаловажную роль в закладывании основ играла и “малая родина”, где обе христианских конфессии, католичество и протестантизм, демонстрировали активную церковную жизнь. В уже упомянутой Автобиографии 1922 г. М. Хайдеггер написал: “Стремление выйти за пределы дозволенного привело меня к критическим изысканиям Франца Овербека и вообще познакомило с протестантскими исследованиями по истории догматики”. Такая изначальная установка на преодоление границ действительно позволила ему выдвинуться из рамок собственной конфессии. Гадамер не раз упоминал о “радикализме хайдеггеровского вопрошания”, который был “инобытием” протестантского критицизма и который “вовлекал в свое предметное поле и теологию”<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Роль, которая отводится в западном христианстве мыслительному, рациональному началу, – отдельная, чрезвычайно важная тема. Здесь необходимо отметить, что речь идет не только о разработках онтологизированной логики, но и о признании широкой компетенции за познающим субъектом, за мышлением как таковым. См., например, в “Lexikon für Theologie und Kirche” статьи: Dogma, Dreifaltigkeit, Glauben, Logos, Metaphysik, Offenbarung, Theologie и др. Немаловажно и уже упомянутое обстоятельство, что Хайдеггер остановился в своем выборе на фундаментальной теологии (до XVII в. – апологетике), занимающейся рациональными основоположениями сверхъестественной теологии, т.е. учения о Боге, которое включает тему Откровения и откровенного знания. Одной из основных задач апологетики является критическое рассмотрение и опровержение неортодоксальных (некатолических и нехристианских) теоретических позиций. При этом настаивается на принципиальном различии сверхъестественного и иррационального (откровенное знание сверхъестественно, но не иррационально) (Lexikon für Theologie und Kirche. (далее LfThK). I. Aufl. Freiburg im Bresgan, 1938. Bd. X: “Theologie”. S. 65–77).

<sup>6</sup> В данной позиции можно с некоторыми оговорками распознать также кантовскую методологическую установку на критическую проверку мышлением собственных основ.

Здесь можно остановиться на трех главных тематических областях, в которых Гадамер выявляет религиозно-теологическое измерение хайдеггеровской мысли: **язык/мышление; проблема человеческого бытия (Dasein) и собственно тема теологии и Бога.**

По убеждению Гадамера, основная тема Хайдеггера, оформившаяся еще к началу 20-х годов, – тема языка и соответственно выражения мышления, т.е. его своеобразная феноменология. То, что они представляют собой разные, хотя и взаимосвязанные явления, не акцентируется специально, но проходит красной нитью во всех гадамеровских работах о Хайдеггере. Принципиальный вопрос о первенстве какой-либо стороны не решается однозначно. Впрочем, вспоминая марбургские лекции по Аристотелю, Гадамер приводит точку зрения своего учителя: потенциал языка должен служить мышлению<sup>7</sup>. Это утверждение стоит, приняв к сведению, соотнести с другими приводимыми высказываниями – есть нечто, принуждающее само мышление<sup>8</sup>. И здесь обнаруживается вектор, который указывает в направлении горизонта сакральности. Этот горизонт никогда не упускался философом из виду; на него позже был перенесен основной акцент хайдеггеровских размышлений.

Названная тема со всей определенностью заявлена в “Бытии и времени”. Его праформой Гадамер считает хайдеггеровский доклад на уже упомянутом заседании Марбургского теологического общества в 1924 г., где молодой профессор сформулировал свое понимание подлинной задачи теологии: искать Слово, которое приводило бы к вере и сохраняло в ней. Правда, нужно заметить, что в 1924 г. такой тезис служил развитию уже достаточно давно обсуждаемой темы; в 1922 г. дискуссию возобновила статья К. Барта “Слово Бога как задача теологии”<sup>9</sup>. Поиски такого Сло-

---

<sup>7</sup> См.: *Gadamer H.-G. Vom Anfang des Denkens // Gesammelte Werke. Tübingen, 1987. Bd. III.*

<sup>8</sup> См. о Was heisst Denken? в *Gadamer H.-G. Ethos und Ethik (MacIntyre u.a.) // Ibid. S. 374.*

<sup>9</sup> “Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie”. Годом раньше только что прибывший в Марбург Р. Бульгман публикует свою “Историю синоптической традиции”, в которой с помощью формально-исторического метода анализировались тексты Евангелий. К этому анализу был привлечен широчайший диапазон источников: от долитературной (фольклорной) традиции, коренящейся в жизни раннехристианских общин, до редакционных работ над уже фиксированным текстом. Специфику языка и языковых изменений Бульгман выдвигает в качестве критерия при определении возраста текста и его аутентичности. Однако научно-критический подход не помешал ему утверждать необходимость подлинного слышания евангельского Слова, т.е. необходимость своего рода “герменевтических усилий”, для которых, согласно Бульгману, было явно недостаточно только лишь рационалистической компоненты.

ва не должны были основываться на психологическом фундаменте, ведь психологические состояния субъективны и преходящи. Найти Слово, приводящее к вере, относительно легко, если умело использовать аффекты, настроения, эмоции человека. Но каким Словом можно удержать, сохранить веру? И если принять, что вера – все же не рядовой психологический феномен и также не является моментом рациональности, хотя допускает рефлексию *post factum*, то остается вопрос: каков характер воздействия на нее Слова, речи, языка? Сам факт такого воздействия бесспорен – ведь как раз библейская, особенно новозаветная герменевтическая традиция называет проповедование (Иисуса Христа), свидетельствование (апостолов), провозвестия (евангелистов), Откровение (Иоанна и пророков) в качестве такого созидającego веру Слова. Иными словами, в теологии оформлялась установка на преодоление психологизма и формального историцизма – примерно так, как это происходило в секуляризованном философском знании. Подобная установка подвела к радикальному переосмыслению проблемы высказывания о Боге (что не могло не поколебать самые основы как систематической, так и исторической теологии).

В философии того времени слово, речь, язык воспринимались по преимуществу в научно-методологическом контексте. Господствующие направления феноменологии, неокантианства (и марбургская школа) отличались особым акцентированием методической строгости и ориентацией на научность, понимаемую как воплощение математической точности (Гадамер говорит о “триумфе метода бесконечно малых”)<sup>10</sup>. Апофеоз математизированной научности послужил основанием для хайдеггеровской критики объективирующего мышления, расхождения с Риккертом<sup>11</sup>, дальней-

---

<sup>10</sup> Собственно, схоластические споры об универсалиях не в меньшей степени, чем развитие физики и математики, были тео-логико-филологической почвой, которая подготовила математическую проблему бесконечно малых.

<sup>11</sup> Риккерт четко разделял математику и логику; это положение было принято Хайдеггером, который еще в 1912 г. посещал риккертские семинары по логике, а в 1915 г. характеризовал логику как важнейшую и наиболее интересную (для него) философскую дисциплину. Но следует также учесть значимость методологических ресурсов схоластической традиции, которая тогда признавалась Хайдеггером – наряду с необходимостью корректировать эту традицию. С одной стороны, он намечает пути преобразования аристотелевской логики, с другой стороны, усматривает в схоластике большой потенциал, который заключается, помимо прочего, в возможном единстве аспектов формализации и семантического анализа. Не в последнюю очередь это объясняется спецификой средневекового мышления, для которого предметная ценность (*Sachwert*) доминирует над ценностью Я (*Ichwert*), почему средневековая схоластика не знакома с гипотезированным психологизмом. Разумеется, расхождение Хайдеггера с позицией Риккерта объясняется не только разными трактовками логики и ее перспектив.

шей критики Гуссерля. Современные притязания математики на универсализм, на идеал научного знания и методологии, по мнению Хайдеггера, завышены, хотя в регионально-онтологическом аспекте эта наука весьма значима. Приемы, претендующие на универсальный характер, должны удовлетворять важному условию: они должны сохранять возможность работы с областью значения, это значит – со словом. Но и язык обязан быть живым, произрастать из реальной, фактической жизни.

Гадамер отмечает: именно такой герменевтический подход, соединенный с установкой на изначальный бытийный опыт<sup>12</sup>, позволяет говорить, что историко-философские лекции, которые М. Хайдеггер читал в самом начале марбургского периода, уже разрабатывали тему герменевтической ситуации. Его интерпретации Платона, Аристотеля<sup>13</sup>, Декарта, Канта высвобождали основополагающие понятия от наслоений традиции. Гадамер подразумевает не только историко-философскую интерпретацию, но прежде всего схоластически-томистскую (что касается великих греков), поскольку подчеркивает, что смысловым горизонтом выступали теологические вопросы, “которые с самого начала теснились” в молодом ученом. Борьба с любой, в том числе теологической, традицией, это борьба с ее языком. Для Хайдеггера это означало прежде всего выяснение отношений с “линией Аристотеля”, “Мастера традиции”, у которого он, по собственному признанию, “учился мыслить” (что подразумевает нечто большее, нежели простое овладение логикой понятий). И здесь герменевтический подход интегрировался в феноменологию – к ней Хайдеггер тогда явно относил и собственную позицию. Но, как замечает Гадамер, в марбургских историко-философских интерпретациях уже явственно проступало отличие хайдеггеровского феноменологического метода от гуссерлевского. Помимо принципиальной оппозиции онтологизма и трансцендентальной субъективности было заметно расхождение и в понимании собствен-

---

<sup>12</sup> Гадамер не раз указывает на бытийно-экзистенциальное измерение хайдеггеровского мышления, но вместе с тем акцентирует лишь герменевтически-языковой горизонт его философствования. Однако названная установка на изначальный бытийный опыт представляется все же самостоятельным аспектом, который равен по значимости аспекту языка. Именно эта установка обеспечивает последующую хайдеггеровскую тенденцию к онтологизации времени и истории, логики, истины, самого мышления.

<sup>13</sup> Лекционный курс зимнего семестра 1924/25 г.: *Heidegger M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles // GA. Bd. 61. Frankfurt/Main., 1985.* Вместе с тем еще в своей докторской диссертации 1916 г. он пишет о необходимости переосмотреть некоторые укоренившиеся стереотипы, в частности тезис о “рабстве” у Аристотеля.

но феномена. Гуссерль исходил из рефлектирующего, т.е. понятийного сознания; феномены, которые он выбирал для исследования, были не просто психологическими состояниями, но коррелятами данного интендированного сознания. Использование интенции обеспечивало прежде всего понятие интенционального предмета, помысленного предмета – и тем самым феномена. Хайдеггер же подчеркивал до- или внерефлексивную основу феномена, акцентировал в этом понятии не аспект данности, определенности, дефинированности, а некую неуловимость, неопределенность, недефинированность, внерациональное содержание. Он обращал внимание именно на непрозрачную, неопределяемую до конца основу феномена, на то, что в более поздних работах станет называться неподрачетным (*Unberechenbares*), иными словами, фиксировал разноуровневый характер феномена одновременно с его целостностью, единством. Разумеется, такое принципиальное положение отразилось и в хайдеггеровской трактовке языка, и в его понимании человеческого бытия, и в его истолковании сущности религии и теологии.

Относительно языка это нашло выражение в подчеркивании его инаковой, внеязыковой природы (как упоминалось выше), в утверждении не поддающегося точным прогнозам движения смысла, а также в принципиальной невысказываемости какого-либо смысла до конца. Именно здесь могло открыться, по выражению Гадамера, “то измерение, в котором язык проявится в своем противоречивом (*gegenwärtigen*) бытии, в котором он может пригодиться теологу для понимания Божественного Слова”<sup>14</sup>.

В статье “О начале мышления” (“*Vom Anfang des Denkens*”, 1986) Гадамер замечает, что Хайдеггер никогда не забывал о лютеровском высказывании: подлинный христианин должен отречься от Аристотеля. 20-е годы отмечены особым интересом Хайдеггера к раннему Лютеру, но в его отношении к Аристотелю явно перевешивал философ. Гадамер описывает хайдеггеровский лекционный курс 1924 г., в котором освобождаемый от схоластических наслоений Аристотель уже не выглядел всего лишь феноменально точным “аптекарем” по образному выражению Г. Когена<sup>15</sup>. Весьма вольные с точки зрения филологии истолко-

---

<sup>14</sup> *Gadamer H.-G. Die Marburger Theologie // Gadamer H.-G. Heideggers Wege. Tübingen, 1983. S. 31.*

<sup>15</sup> В статье 1986 г. “Один путь Мартина Хайдеггера” (*Gadamer H.-G. Der eine Weg Martin Heideggers // Gesammelte Werke. Bd. III.*) Гадамер пишет об особой значимости лекционных курсов для понимания хайдеггеровского мышления – называя именно этот текст важнейшим и замечая, что сам Хайдеггер нашел бы кое-что новое в этом своем раннем произведении, если бы прочел его глазами того, кто не был бы им самим.



вания важнейших понятий “Никомаховой этики” обладали безусловно привлекающим достоинством. Они указывали на такой способ знания, который в принципе не позволял объективировать себя до конца, как это подразумевает научная объективность. Иными словами, речь шла о специфическом знании конкретной экзистенциальной ситуации. Так, например, понятие *φρόνησις*, отграничиваясь от других видов практического/технического знания, истолковывалось как совесть (“Das ist das Gewissen!”). Феноменологически прочитанный Аристотель открывал новое понимание бытия – подвижного, обладающего разными уровнями и формами – как проявления, так и сокрытия, а также давал импульс к новому пониманию самого мышления, языка, логики. Правда, Гадамер оставляет под вопросом, мог ли и до какой степени помочь Аристотель в преодолении тех онтологических предрассудков греческого мышления, которые М. Хайдеггер позже обозначил как *подручность* и *наличие* (*Vorhandenheit, Anwesenheit*) и в “Бытии и времени” противопоставил “зову совести”, вводящему человека в бытийно-временной горизонт. То есть для Гадамера осталось все же неясным, насколько велик, по мнению Хайдеггера, был ресурс традиции объективирующего мышления/языка, и можно ли было в нем самом отыскать способы его преодоления<sup>16</sup>. Гадамер не дает ответа и на еще один свой важный вопрос: может ли быть найдено философское выражение искомого слова веры на пути критического рассмотрения данных “предрассудков” объективирования – упоминаемая, правда, о “памятовании” (*Andenken*) у позднего Хайдеггера, что им же ставилось в параллель с “молитвой” (*Andacht*). Впрочем, замечает Гадамер, это было ясно Гегелю еще столетием раньше<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Уже в 60-х годах Хайдеггер высказался по поводу давно критикуемой им метафизической традиции, что сила данных ею ответов гораздо больше, чем это обычно представляют. Его развернутая позиция относительно данной проблемы изложена в произведении “О Событии” (*Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis // Heidegger M. GA. Bd. 65. 1994*) особенно, разделы: “Подача” (*Zuspiel*), “Прыжок” (*Sprung*).

<sup>17</sup> Утверждение Гегеля, что размышление есть своего рода молитва, оказывается верным скорее в его обращенном положении – по крайней мере, применительно к самому гегелевскому учению. Подобная рационализация религиозного аспекта послужила для молодого Хайдеггера причиной “объявления войны” “могущественнейшей системе исторического мировоззрения” – Гегелю (*Heidegger M. GA. Bd. 1. Frühe Schriften. 1978*). Однако в конце 30-х годов, в “Событии...”, он пишет уже о необходимости поставить в центр внимания систематику Гегеля – при этом продумав ее совершенно наоборот (“*Hegels Systematik in den beherrschenden Blick bringen und doch ganz entgegengesetzt denken*”) – см. примеч. 16.

Сходным образом Хайдеггер анализировал схоластические противопоставления двух видов познавательных актов: *actus signatus* (акт, действие пояснения) и *actus exercitus* (процесс опыта, непосредственный акт опыта). Эти понятия, поясняет Гадамер, в известной степени соответствовали терминам *reflexive* и *directe*, т.е. рационально-понятийному познанию и прямому неререфлектируемому постижению действительности. Правда, в своем рассмотрении Хайдеггер учитывал, что схоластические классификации, так же как и гуссерлевский анализ трансцендентальной субъективности, предполагали схематизируемую, “математическую” модель сознания. Но для него было важно подчеркнуть разнопорядковый характер процессов, самой своей разнокачественностью провоцирующих на вопрос и, как следствие, на творчество<sup>18</sup>. Такая трактовка, примененная к проблеме радикального вопрошания, открывала возможность перехода от непосредственного усмотрения к опосредованному пониманию, к рефлексии. Тогда оказывалась – теоретически – возможной и обратная операция: высвобождение из замкнутого круга рефлексивности, новое обретение эвокативной силы понятийного мышления и философского научного языка. А это позволило бы рациональности удерживать уровень креативности наравне с поэзией, т.е., пробиваясь через мыслительные и языковые клише, выходить на непосредственное бытийное понимание.

Сказанное имеет самое прямое отношение к названной в начале теологической проблеме поисков Слова. Гадамер отмечает, что в период “Бытия и времени” (когда была написана также “Феноменология и теология”) Хайдеггер обращал внимание прежде всего на относительную самостоятельность языка и проблеме высказываемости смысла, точнее, на проблему адекватности речи. Он был убежден: люди не достигают Бога потому, что говорят о нем не соответствующим образом. Концептуальное решение проблемы виделось ему тогда на пути разделения и координации научных функций между теологией и философией (при всех сомнениях относительно перспектив теологической науки). Если вырабатывание языка веры находится в компетенции теологов, то задача философии – указывать всем, в том числе теологам, что привычные пути мышления и языка явно недостаточны

---

<sup>18</sup> Радикальный вопрос о Бытии, с которого начинается “Бытие и время”, есть лишь во вторую очередь языковая форма, собственно вопрос, а в первую очередь он есть невербализируемая экзистенциальная установка и личностная позиция. Однако именно развертывание языкового горизонта, построение “дома Бытия”, удивительным образом влечет за собой и само бытийное изменение.

для такой задачи. Принципиальная недостаточность кроется в способности языка и мышления как раз в результате привычного постоянного употребления превращаться в сухие, безжизненные конструкты, стереотипы. Эта судьба чаще всего постигает научную сферу (и к ней относится теология – по определению: “наука о Боге и божественных вещах”<sup>19</sup>), но она не минует и обычный разговорный язык. Он, вроде бы коренящийся в жизненной непосредственности, тоже может носить характер “*map*”, утрачивать свою специфику, свое лицо. Здесь получает развитие чрезвычайно значимая в “Бытии и времени” тема личностного начала, Собственного, Самости, которую Гадамер излагает и поясняет через проблему авторства (*mens auctoris*). При этом он, разумеется, стремится как можно яснее определить достаточно различающиеся позиции – собственную и своего учителя; взятые в самых общих чертах они характеризуют различие филологического и философского<sup>20</sup> подходов.

Искомое слово веры должно не только произрастать из жизни, но и быть неповторимо своеобразным. Такое требование уже в себе непросто: то, что сказано для всех времен и всех народов, для вечности, вроде бы, требует универсальности. А своеобразие, которое привносится автором (передающим сказанное), есть уже его собственное качество. Однако в отношении библейских и толковательных текстов вступает в действие особый фактор – вера, в которой, как известно, уже дано уверованное. Она становится единым фокусирующим моментом для авторов этих текстов – и каждый заключает в себе невероятный личностный заряд. В поле особого внимания М. Хайдеггера к началу 20-х годов находилась новозаветная экзегетика и патристика, т.е. ап. Иоанн, ап. Павел, Августин, Бонавентура, Фома, – но также и немецкая мистика – Майстер Экхарт, инициатор протестантизма Лютер... Слово веры, являющееся предельным и уникальным состоянием человеческого бытия, представляло возможным решением проблемы. Как показывает Гадамер, в этом направлении экзистенциальной экзегетики двигался Р. Бультман, вдохновленный идеями

---

<sup>19</sup> LfThK. 1938. Bd. X. S. 66. В III издании Энциклопедии дается более развернутое, с уточнениями, определение, в котором подчеркивается, что в узком, т.е. собственном, значении, теология как “научная” рефлексия веры может разрабатываться лишь профессиональными специалистами. В широком же значении она есть верующее и вместе рационализированное (*vernünftige*), т.е. научное “Слово о Боге” (LfThK. III. Aufl. 2000. Bd. IX. S. 1435).

<sup>20</sup> В работе “О начале мышления” (1986) Гадамер замечает, что философия, которая соперничает с религией и искусством в борьбе за истину, выходит за пределы общепринятого, общеупотребительного языка. Это сказано именно о философии М. Хайдеггера.

“Бытия и времени”. Но сам Хайдеггер последовал другой интенции. В работе “Отрешенность” (“Gelassenheit”, 1955) сказано: “Чем крупнее Мастер, тем бесследнее исчезает за творчеством его личность” – но здесь, по сути, лишь ясно выражена гораздо более ранняя догадка о специфике средневековой философии – “индивидуальность мыслителя утопает в материале” (“Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus”, 1916). Экзистенциально акцентированное слово должно было уступить место стоящему за ним смыслу. В отношении истины веры это было более чем оправдано.

Гадамер считает, что поздние размышления о *повороте*, из которых искореняются экзистенциалистические (existenzielle) интенции в рассуждениях о собственной сути – Dasein, вообще о Собственном (Самости), мало совместимы с теологической позицией Бульмана<sup>21</sup>. Однако при этом, по его мнению, М. Хайдеггер по-настоящему приблизился к тому измерению, где могло осуществиться его раннее требование к теологии – найти Слово, которое бы не только призывало к вере, но и удерживало в ней. Если можно было бы истолковать призыв веры как самодостоверности (Selbstverständnis), а требование самодостаточности Я как самообреченность вере, это был бы такой Язык. Но для философа все яснее обозначается еще один аспект: событийная Истина, которая имеет в себе собственную противоположность, заблуждение. Такой аспект выводит за пределы выражаемой в слове мысли, подводит к границе мышления как такового. Здесь философ развивает тему языка, берущего начало из тишины, молчания, языка, равнозначного подлинному человеческому бытию – “поэтическому жительствованию”, чья подлинность заключается во внимании “Священному”.

\* \* \*

Онтологизация мышления и языка действительно заостряется темой истины, к которой Хайдеггер подходит не через рационализированную логику, а через феноменологию человеческого существования. Гадамер делает любопытное попутное замечание, которое при всей видимой маловажности говорит о многом, – когда Хайдеггер рассуждал о Dasein, всегда было непонятно, кого он имел в виду: человека вообще, некоего конкретного, т.е. историзированного человека или себя. И вместе с тем эти размышления были глубочайшим образом интимны, в них рас-

<sup>21</sup> Так же и Х. Отт был убежден, что позиция позднего М.Х. гораздо ближе Барту, чем Бульману. См.: *Ott H. Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie. Zollikon, 1959.*

крывались сокровенные движения и состояния личности, не всегда поверяемые даже друзьям. Семантическое богатство слова, взятого из обиходного и литературного языка, таило в себе возможности, которые позволяли преодолеть границы традиционного – рационализированного, антропологического<sup>22</sup> – понимания человека. Этот же термин содержал смысловые нюансы, выдвинувшиеся позднее на первый план философии М. Хайдеггера – здесь, как и в теме языка/речи можно говорить о последовательном смещении акцентов, но не о резком повороте в творческой эволюции мыслителя<sup>23</sup>. Данный перенос акцентов подчинялся некоей “внутренней интенции” самого философа; что касается человеческого существования, она явно указывала на проблему основания, фундирования человеческого бытия.

Гадамер подчеркивает специфическую разноуровневость рассматриваемого Хайдеггером феномена *Dasein*. “Просвечивающее”, “разомкнутое” человеческое бытие отнюдь не являлось насквозь прогнозируемым и постигаемым. Скорее оно, наоборот, скрывало, вуалировало собственную основу и тем самым ставило ее под вопрос. Хайдеггер формулировал его как проблему бытия *Dasein*. Однако и с самим осмысливаемым существованием дело обстояло далеко не просто. Гадамер вспоминает, как в названном выше курсе лекций марбургских студентов глубочайшим образом затронул удивительный факт, что изначальная способность присутствия прошлого в настоящем есть не воспоминание, а забвение. Действительно, ведь вспомнить можно лишь то, что забыто, отодвинуто памятью с переднего плана, скрыто от памяти и внимания. Гадамер обращает внимание и на особый характер такого сокрытия/сберегания, который на разные лады рассматривался и истолковывался Хайдеггером: незаметность, ненавязчивость бытия. То есть прошлое, преходя, остается в некоей непосредственной, но неочевидной близости – человеку и моменту настоящего. Итак, в основе подвижной человеческой

---

<sup>22</sup> Имеется в виду философская антропология, принципиальный недостаток которой Хайдеггер усматривал в узкоспециализированном подходе и приравнивании человека к прочим предметам сферы сущего.

<sup>23</sup> Гадамер выступал против тезиса Дж. Ричардсона о существовании “Хайдеггера I” и “Хайдеггера II”, ссылаясь на собственное хайдеггеровское высказывание, что “поворот есть продолжение пути (*Die Kehre ist ein Weitergehen*)” и указывая, что, например, в произведении “О Событии” понятие поворота принимает значение также и герменевтического круга. См.: Н.-Г. Gadamer. *Der eine Weg Martin Heideggers*. Таковую же смысловую непрерывность он видел в хайдеггеровском развитии темы человека и человеческого бытия, признавая, разумеется, ее различные истолкования в “Бытии и времени” и в поздних работах философа.

бытийности оказывается изначальное онтологическое измерение времени, темпоральность, которая к тому же фокусируется на будущем. Будущее обладает большей полнотой бытийного спектра, тогда как настоящее и прошлое ограничены свершенным вариантом событий. Однако данная полнота имеет несколько иной характер, нежели простая сумма возможных сценариев исторического развития; она подразумевает особенное смысловое измерение, подобное упомянутому выше *типическому смыслу* библейской нозматики. Связка этих бытийно-темпоральных модусов – время – поясняет Гадамер, “находит свое бытие в сущностной будущности Dasein. Это самым очевидным образом есть подлинный опыт истории, способ, которым историчность сбывается в нас самих. Забвение свидетельствует о том, что происходит нечто большее, нежели только то, что делается [человеком]. Забвение есть способ, которым прошлое и уходящее доказывают свою действительность и силу”<sup>24</sup>.

Сбывающаяся в человеке историчность сначала истолковывается Хайдеггером как душевно-духовное усилие, как “самопростиращение экзистенции” с акцентом на экзистенциальности в освоении темпорального опыта. Развертывание этой темы подводит к проблеме подлинного/неподлинного существования – которая предстает экспликацией онтологизированной истины. Из данного пункта, как отмечает Гадамер, следуют интенции в сфере теологии.

В теологии с ним коннотирует понятие самодостоверности, которое все же должно быть в известной степени преобразовано. Основное положение протестантской теологии – самодостоверность веры – не пояснялось надлежащим образом в трансцендентальном понятии самосознания (у Канта так же, как и у Гегеля; несколько иначе обстоит дело с воззрениями Шеллинга<sup>25</sup>). Понятие самодостоверности связано с одной из главнейших христианских идей – Откровением, и таким образом, что оно предполагает: человек не в состоянии понять самого себя только из себя самого. Гадамер ссылается здесь на Августина, который одним из первых сформулировал проблему религиозно-философски – человек не может постичь себя, исходя только лишь из себя самого и из мира. Фактически – это христианский опыт [опыт веры], которому, согласно Гадамеру, слово и понятие “самодостоверность” обязаны первым содержанием. Если попытаться коротко охарактеризовать

---

<sup>24</sup> Gadamer H.-G. Die Marburger Theologie. S. 3.

<sup>25</sup> См.: Gethmann-Siefert Annemarie. Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers. Freiburg; München, 1974; автор подробно доказывает, что философия позднего Хайдеггера чрезвычайно близка именно шеллинговской философии Откровения.

данное содержание, то можно сказать следующее: это особенная сущностная способность совокупной самости человека – быть больше самой себя. (Или, что то же, быть не самой собой. Но приведенные формулировки не тождественны, поскольку даже и выходя за свои пределы, раздвигая их, эта самость остается самой собой.) Самодостоверность содержится скорее как определенный момент историчности человека. Кто достигает истинной самодостоверности, в том и с тем нечто случается.

Эти экзистенциальные позиции были развиты Р. Бультманом. Гадамер пишет, что Бультман применил хайдеггеровский прием онтологической критики философии к теологии (крушение самодостоверности, опирающейся на *подручное* – *Verfügen*). Но он соответственно собственному научному импульсу четко разделял христианскую позицию веры и греческую философию самосознания. Греческая философия означала для него эллинистическую эпоху, прежде всего стоический идеал автаркии, который истолковывался как идеал полного распоряжения собой и критиковался с позиции христианства как несостоятельный. Отсюда Бультман рассматривал – под влиянием хайдеггеровского мышления – понятия собственности и несобственности. Обреченное (подвергнутое) миру человеческое бытие, понимающее себя из горизонта подручности, призывается к *обращению* (а тем самым к Собственному). И следовательно, здесь сохраняется исключительный акцент на человеке, равный антропологическому подходу. По Бультману, трансцендентальная аналитика *Dasein* должна была описывать принципиально-нейтральные антропологические структуры, откуда можно было “экзистенциально” интерпретировать призыв веры независимо от его содержания внутри основного движения экзистенции. Такая трансцендентально-философская интерпретация “Бытия и времени” включалась в теологическое мышление. Она содержала положение об априорном характере событийности, историчности и конечности человеческого бытия, из которого следовала возможность понятийно истолковать событие веры (*Glaubensgeschehen*). Именно такую задачу Хайдеггер возлагал на временность (в анализе *Dasein*), но в ее решении усматривал иную перспективу.

Его занимала внутренняя неразрывная связь собственного и несобственного, истины и заблуждения<sup>26</sup>, специфическая “диалектика”

---

<sup>26</sup> В работах 30-х годов (не только в “Очерках философии...”) М. Хайдеггер предпочитает писать о неистине (*Unwahrheit*), что неслучайно: дихотомическое деление на истину-неистину определеннее, нежели трихотомическое различие истины, ложности и области, не определяемой строго в этих критериях. Разным логическим позициям соответствуют разные учения о бытии.

раскрытия и затаивания (Entbergen-Verbergen), фундирующая все движения экзистенции. Последняя бинарность представляется особенно значимой. На нее обращает внимание Гадамер, говоря о том, что ряд моментов, определяющих позднее мышление М. Хайдеггера, появляется еще в марбургскую эпоху. Например, “волшебное слово”, как выражается Гадамер, – *онтологическая дифференция*, – уже тогда характеризовало не только различие бытия и сущего (что уже с успехом освоила метафизическая традиция), но нацеливалось на феномен внутренних различий в самом бытии<sup>27</sup>. Также понятие *просвета* (Lichtung) встречается в лекциях летнего семестра 1928 г., правда, как отмечает автор, еще в антропологическом применении для характеристики открытости Dasein (хоть и с акцентом на «выхождение в открытость “Вот”», на экзистирование). Даже ставшее впоследствии ключевым слово *поворот* (die Kehre) уже встречается в то же самое время, в значении своеобразного пируэта, совершаемого фундаментальной онтологией, когда она из аналитики человеческого бытия становится темпоральной аналитикой<sup>28</sup>. Однако настоящее хайдеггеровское “собственное” Гадамер связывает с уходом философа от позиции трансцендентализма<sup>29</sup>. Освобождение происходит лишь со временем и означает – помимо прочего – все более определенные попытки философского освоения темы сакральности.

---

<sup>27</sup> *Онтологическая дифференция* характеризует одну из важнейших проблем в западной теологии: проблему соотношения творца и сотворенного мира, проблему многообразия и единства бога.

<sup>28</sup> См.: *Gadamer H.-G. Der Weg in die Kehre // Gadamer H.-G. Heideggers Wege. S. 107.*

<sup>29</sup> В период “Бытия и времени” Хайдеггер, как считает Гадамер, еще не освобождается от трансцендентализма, хотя и понимает необходимость такого шага. Поэтому его трансцендентальная аналитика Dasein является, по сути, замещением фантастически стилизованного трансцендентального эго фактическим человеческим бытием (*H.-G. Gadamer. Der Weg in die Kehre. S. 108*). Применительно к обсуждаемой теме это вроде бы объясняет тот факт, что в классическом хайдеггеровском произведении не находится даже логического места теме сакральности, религиозному измерению. Вместе с тем Гадамер не случайно говорит (в приведенной работе) о странно большом значении и важной роли, которую в аналитике Dasein М. Хайдеггер отводит смерти. Подлинное значение феномена смерти в “Бытии и времени” может быть понято только в связи и в коннотации с предшествующими хайдеггеровскими разработками по феноменологии религии, в том числе с упомянутыми лекционными курсами 1921–1922. Метафизически-религиозно трактуемая смерть – как предельный бытийный момент, противопоставленный физическому и чисто психологическому состоянию, – равносильна собирающей и квалифицирующей заботе. И смерть, и забота, и ожидаемое в урочный, но неизвестный для человека миг будущее выступают центральными темами Посланий Иоанна и Павла, сочинений Августина, Лютера, Майстера Экхарта – т.е. тех текстов, с которыми М. Хайдеггер особенно тесно работал незадолго до создания своего “первого главного произведения”.



Что же касается истолкования человеческого бытия, то в нем центр тяжести постепенно смещается с экзистенции на ее основание, т.е. бытие, которое в этом случае выступает моментом “Вот” (Da). Не вдаваясь в тонкости перевода, нужно лишь заметить, что “Вот” фокусирует в себе пространственное и темпоральное значения, оказываясь точкой пересечения основных координат, в которых существует человек. Но в этом же моменте акцентируется обособленность человека, его уникальная связь с бытием и подчиненность бытию. На важность этого акцента указывает приведенный Гадамером пример позднейших примечаний М. Хайдеггера к “Бытию и времени”, которые поясняют Dasein как “место, где понимается бытие” (“Stätte des Seinsverständnisses”). Здесь человек выступает уже не в образе активной, лично ориентированной экзистенции, но в роли “пастыря”, “местоблюстителя” (Platzhalter), которому мгновениями открывается бытие<sup>30</sup>. Гадамер отмечает, что позднейшие трактовки все же наследуют, варьируя, проект экстатического Dasein и сохраняют положение о преодолении собственных границ (ein “hinaus”) также для описания этой связи, подчиняющей человека бытию. Просвет (Lichtung), который есть одновременно и состояние Dasein и явление бытия, играет роль вольтовой дуги, соединяющей оба полюса. Правда, автор оговаривает то обстоятельство, что подобное самопревосхождение не обязательно должно быть истолковано в мистическом (религиозном) духе. Его с полным основанием можно понять как вариант решения античной задачи возникновения знания из незнания. Однако общий контекст работ – так же и поздних – М. Хайдеггера говорит о том, что философ последовательно стремился осмыслить феномен человеческого бытия в измерении сакральности. Ведь если согласиться с тем, что человек не может постичь себя только из себя самого и из сомасштабного ему мира, то необходимо вынести точку отсчета вовне, в горизонт, превосходящий человека и человеческое. И здесь М. Хайдеггера явно не удовлетворяли те варианты, которые были предоставлены ему существующей теологической традицией.

Вопрос об отношении Хайдеггера к теологии, религии, о его понимании Бога является наиболее сложным и деликатным, даже принимая во внимание, прежде всего, непосредственные вы-

---

<sup>30</sup> В произведении “О Событии...” “мгновение” рассматривается как вариант бытийных пространственно-временных проявлений. Оно поэтически характеризуется как “просверк бытия” и стоит в ряду следующих феноменов: пространство, временной промежуток (временное поле), пространственно-временной зазор (хронотоп), мгновение... [Raum, Zeit-Raum, Zeit-Spiel-Raum, Augenblick...].

сказывания философа. Поэтому Гадамер старается избегать слишком категоричных утверждений, но при этом все же выстраивает собственную позицию. Он говорит о раннем и позднем Хайдеггере (не столько даже о фазах его философии, подчеркивая органичность и внутреннюю смысловую непротиворечивость эволюции мыслителя), хотя и не соглашается с противопоставлением “Хайдеггера I” и “Хайдеггера II”. Подчеркивая, что на всех путях раннего Хайдеггера очевидным образом стоял вопрос о сущности Божественного<sup>31</sup>, Гадамер подробно цитирует известный пассаж из письма к Лёвиту (1921 г.): “...принципиальная ошибка, что Вы и Беккер рассматриваете меня (гипотетически или нет) в масштабах Ницше, Киркегора... или какого-либо подобного им значительного философа. Вам не возбраняется, но тогда нужно сказать, что я никакой не философ, и даже не настаиваю на что-либо сравнимое с этим. <...> Я христианский теолог”<sup>32</sup>. Если не рецепции, то значительное влияние теологических идей присутствует в хайдеггеровской разработке одной из его центральных тем – темпоральности (марбургские лекции 1924/25 г., “Бытие и время”). Гадамер указывает на чрезвычайно важную роль раннехристианского опыта: “...Понимание времени, пульсирующее в текстах ап. Павла и вновь постигнутое Хайдеггером, было вообще негреческим”<sup>33</sup>. Оно актуализируется в философском контексте, не утрачивая своей внефилософской специфики<sup>34</sup>. Сомнения в творческих возможностях и даже правомочности систематической теологии сосуществуют, хоть и не без оговорок, в эти годы с идеями перспективного развития теологии и ее тесного взаимодействия с философией.

Все же “стремление выйти за рамки дозволенного” уводит его от канонических трактовок – и католических, и протестант-

---

<sup>31</sup> *H.-G. Gadamer. Der eine Weg Martin Heideggers. S. 418.* При этом он уточняет, что сущность с самого начала была для Хайдеггера не схоластической *essentia*, а превосходящим всякое ограниченное наличие “присутствием” (*Anwesen*). Это “бодрствующее”, “внимающее” бытие составляет специфику (ранне)христианской позиции в ее отличии от греческого (аристотелевского) понимания бытия.

<sup>32</sup> *Gadamer H.-G. Die religiöse Dimension // Gadamer H.-G. Heideggers Wege. S. 142.*

<sup>33</sup> *Ibid., S. 145.*

<sup>34</sup> Например, подчеркнуто нагруженное значением будущее не является простым ожиданием некоего наступающего события, оно составляет ядро эсхатологического, т.е. христианского мышления. Гадамер упоминает об одной из основных идей христианства – о новом пришествии Иисуса Христа. Паулинистская трактовка этой идеи как чистой событийности, “пришествия”, *Kommen, Parusia*, не являющейся статичным присутствием (*Anwesenheit*), привлекала особенное внимание Хайдеггера.

ских. Гадамер не акцентирует последний нюанс, перенося центр тяжести на радикальность вопрошающей позиции философа. Это вовсе не отрицающая, нигилистическая установка, как может показаться на первый взгляд. В хайдеггеровском вопрошании о бытии, конечно, не следует усматривать ортодоксально-религиозный вопрос о Боге, но его ожесточенная критика обеих христианских теологий свидетельствует о том, что для него “Бог” – скрывающийся или явленный в Откровении – не был пустым звуком. Выказывание о себе как о христианском теологе означает, по мысли Гадамера, признание необходимости освободиться от господствующей теологии, в которой прошло воспитание, *чтобы стать христианином* (um ein Christ sein zu können). Хайдеггеровская позиция – искатель Бога; она близка ницшеанской, радикальность которой оставляет позади себя всякий атеистический догматизм. Институционализируемая теологическая мысль вряд ли может отважиться на подобное путешествие в неизвестность, поэтому поздний Хайдеггер однозначно отграничивается в своих поисках Бога и Божественного как от теологии, так и от всей метафизической традиции.

То, что он выбирает, “памятующее мышление” (An-Denken), не есть ни онтология, ни теология, хотя его ориентиром выступает тема скрывшихся богов. Здесь очевидны интенции Гельдерлина, который не только “развязал язык” Мастеру из Шварцвальда, но и способствовал оформлению аспекта сакральности в хайдеггеровской философии. Гадамер вспоминает о замечании Хайдеггера, размышлявшего над поэзией Гельдерлина, – вопрос “кто такой Бог?” слишком труден для человека, в лучшем случае он может задать его так “что такое Бог?”. Тем самым, продолжает Гадамер, философ указал на *измерение* Священного и Спасительного, сказав при этом: “Утрата измерения Священного и Спасительного – быть может, главное бедствие нашего времени”.

*Gadamer H.-G. Heideggers Wege.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1983.

*Gadamer H.-G. Gesammelte Werke.* Bd. III. Neuere Philosophie. Hegel–Husserl–Heidegger. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987.

*Gadamer H.-G. Geleitwort // Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger / Hrsg. von W. Biemel und F.-W. von Herrmann.* Frankfurt/Main: Klostermann, 1989.

# ПРОТЕСТАНТСКИЙ ПРИНЦИП ПАУЛЯ ТИЛЛИХА (ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

С.С. Пименов

Протестантский теолог, философ и культуролог Пауль Тиллих (1886–1965) – фигура важная для понимания духовных исканий XX в. Рожденный в Германии, воспитанный в духе немецкого идеализма и протестантской духовности, однако волею судеб около половины жизни проживший в Америке, Тиллих создал философско-религиозную систему, которую из-за ее значения, глубины и охвата вопросов иногда называют протестантской “Суммой”. Будучи близок к К. Барту и “диалектической теологии”, в некоторых моментах совпадая с Р. Бультманом в его программе “демифологизации”, не чуждый интуиций “совершеннолетия мира” Д.Бонхёффера, “теологии процесса” А. Уайтхеда, Тиллих всегда сохранял собственную позицию, которую сам замечательно определил как “стояние на границе”<sup>1</sup>, понимая под этим сущностную ситуацию каждого в мире.

Тиллих мыслитель прежде всего *протестантский*. Он основывается на изначальной убежденности в превосходстве протестантских интуиций, стремясь представить рациональные аргументы собственных предпочтений. Его теологические утверждения базируются на предварительном философском исследовании, претендующем на внеконфессиональность, что делает их открытыми для критического диалога с представителями иной религиозной традиции. Признание одного из католических авторов весьма показательно: “Тиллих сделал понятным это странное явление, – протестантизм, – к которому он так искренне привязан”<sup>2</sup>. Тиллих делает более понятным настойчивое стремление немалой части христианского мира отождествлять себя с протестантизмом и протестантской традицией. На чем основано это стремление? Что именно позволяет Тиллиху утверждать первенство протестантизма? В чем он видит его сущность? – ответу на эти вопросы и будет посвящена наша работа.

---

<sup>1</sup> “Граница” одна из центральных категорий Тиллиха; о чувстве границы у него см.: *On the Boundary // The Interpretation of History*. N.Y.; L., 1936. Данное эссе, представляющее собой род философской автобиографии, может стать хорошим введением для знакомства с Тиллихом.

<sup>2</sup> *Weigel G. Contemporaneous Protestantism and Paul Tillich // Theological Studies*. XI (June, 1950). P. 185. Свою приверженность лютеранской традиции Тиллих описал в следующих словах: “По воспитанию, по образованию, по религиозному опыту и по теологическим воззрениям” (*On the Boundary*. P. 54).

\* \* \*

В протестантизме Тиллих предлагает различать его внешнее историческое выражение, подверженное искажениям, и его суть, его душу – “протестантский принцип”.

“Что делает протестантизм протестантским, так это то, что трансцендирует свой собственный конфессиональный характер, что целиком не может быть идентифицировано ни с одной из частичных исторических форм... Протестантизм имеет в себе принцип, стоящий выше всех своих проявлений. Это критичный и динамичный исток всех протестантских действий, но в то же время не совпадающий ни с одним из них. Он не может быть ограничен определением. Он не исчерпывается ни одной исторической религией; он не идентичен со структурой Реформации или раннего христианства, или даже со всеми религиозными формами вместе взятыми. Он трансцендирует их, как трансцендирует любую культурную норму. С другой стороны, он может появиться в каждой из них; он есть животворящая, движущая, беспокойная сила в них; и это есть то, что присуще в особой мере историческому протестантизму”<sup>3</sup>.

Разделение протестантизма на видимый и невидимый, внутренний и внешний само по себе достаточно традиционно, но не столь традиционен следующий шаг – онтологизация этого протестантского принципа. Протестантский принцип, будучи онтологическим выражением теонómии<sup>4</sup>, становится критерием для всего существующего, оставаясь в то же время независимым от неизбежных искажений, и это позволяет искреннему протестанту Тиллиху быть одновременно одним из серьезных критиков исторического протестантизма.

Поэтому обратимся к рассмотрению протестантского принципа в связи с онтологическими воззрениями Тиллиха.

\* \* \*

Если взять отношения католицизма с протестантизмом, то конфликт между ними, утверждает Тиллих, значительно глубже и серьезнее, нежели различное *понимание* авторитета, традиции, таинств или Писания.

«Это не вопрос признания или отвержения... на самом деле это вопрос бытия и не-бытия на глубочайшем уровне человеческой экзистенции. Возьмем, католицизм прав, полагая, что религиозная субстанция лучше сохраняется в авторитарном сообществе. Но католицизм не прав, утверждая, что протестантизм может быть понят как попытка индивидуальности самой стать носительницей религиозной субстанции... оппозиция меж-

<sup>3</sup> The Protestant Era. XI. I.

<sup>4</sup> “Теонómия” (от греч. *тeоs*, бог, и *воmоs*, закон), по Тиллиху, есть основание и цель всего существующего, “направленность самосозидания жизни в измерении Духа к предельному в бытии и смысле” (СТ. 3. 221). Более подробно см.: СТ. 3. 221–237.

ду двумя христианскими конфессиями должна быть понята не на основе столкновения субъективизма и экклесиологической лояльности. Выбор лежит между, либо радикальным принятием человеческой “пограничной” ситуации, либо попытками за церковностью и сакраментализмом укрыться от безусловной угрозы»<sup>5</sup>.

Вопрос Тиллих принципиально переносит в онтологическую плоскость: каждый конфликт имеет предпосылкой структуру бытия. Онтология предпослана гносеологии. Кратко его онтологический подход может быть охарактеризован как классический (в смысле различения сущности и существования) с учетом достижений современных ему феноменологии и экзистенциализма, что делает его онтологию открытой, динамичной, конфликтной и конкретной. Отметим некоторые положения онтологии Тиллиха, принципиальные для дальнейшего рассмотрения.

Вслед за Хайдеггером Тиллих настаивает, что онтологическое исследование возможно только как феноменологическое<sup>6</sup>. “Метафизический шок”, угроза небытия порождают онтологическое вопрошание. Результатом феноменологического описания является выделение Тиллихом четырех уровней “онтологических понятий”, отношения между которыми не являются родовидовыми. Сразу стоит обратить внимание на два момента: 1) принципиальную внутреннюю конфликтность каждого из уровней; 2) обусловленность данной конфликтности единством, стоящим над этим конфликтом.

Итак, первый уровень онтологических понятий – “базисная онтологическая структура”: с фундаментального соотношения “я–мир” должно начинаться исследование. “Я”, обладающее миром, которому оно принадлежит, предшествует всем структурам как логически, так и опытно. “Нет само-сознания без миро-сознания, но верно и обратное. Миро-сознание возможно лишь на основе полностью развитого само-сознания”<sup>7</sup>. Разрыв этой субъект-объектной структуры ведет к краху любого онтологического исследования.

Второй уровень представляет собой три “замечательные пары”<sup>8</sup> взаимообусловленных “элементов базисной онтологической структуры”:

---

<sup>5</sup> The Protestant Era. XIII. III.

<sup>6</sup> “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” (СТ. 1. 170).

<sup>7</sup> СТ. 1. 172.

<sup>8</sup> СТ. 1. 167. В дальнейшем вместо “пары” Тиллих использует “амбивалентность”, что способствует более точной передаче смысла его онтологии.

- 1) индивидуализация и соучастие;
- 2) динамика и форма;
- 3) свобода и судьба.

Как и первый уровень, каждая пара элементов базисной онтологической структуры есть нерасторжимое и взаимообусловленное единство полярностей. Уничтожение одной из полярностей сущего означает уничтожение целого сущего. Каждое сущее – амбивалентное, проблематичное, принципиально никогда не находящееся в статичном равновесии; равновесие возможно исключительно как подвижное, динамичное, напряженное и рискованное. “Жизнь остается амбивалентной до тех пор, пока остается жизнью”<sup>9</sup>.

Амбивалентность “индивидуальность-соучастие” есть конкретизация базисной онтологической структуры “я–мир”.

“Соучастие для индивида сущностно, а не акцидентально. Ни один индивид не существует без соучастия, и ни одно личное бытие не существует без бытия общественного. Личность в качестве в полной мере развитого индивидуального “я” невозможна без других в полной мере развитых индивидуальных “я”... Личности могут расти лишь в общении личной встречи. Индивидуализация и соучастие взаимосвязаны на всех уровнях бытия”<sup>10</sup>.

Забегая вперед отметим, что на этом будет основано утверждение о необходимости приятия традиции, церковного сообщества и секулярной действительности, а протестантизм будет им пониматься как превосмогающий автономную индивидуализированность.

Для нашего рассмотрения наиболее важна амбивалентность “динамика–форма”. При некоторой близости к языку Аристотеля (ср. форма-лишенность, актуальность-потенциальность), отметим принципиальные расхождения и дополнения, обусловленные близостью Тиллиха к интуициям “философии жизни” и “процесс-теологии”. “Динамический характер бытия подразумевает тенденцию к самотрансцендированию и *созданию новых форм* (курсив мой. – С.П.)”<sup>11</sup>. Каждое сущее в каждый момент – неизбежно другое, всегда новое и беспокойное единство. И повторение невозможно.

---

<sup>9</sup> СТ. 2. 289. “...совершенно очевидно, что никакая онтология, подавляющая динамический элемент в структуре бытия, неспособна объяснить природу жизненного процесса...” (СТ. 1. 180).

<sup>10</sup> СТ. 1. 177.

<sup>11</sup> СТ. 1. 181. “Динамику нельзя понимать ни как нечто такое, что есть, ни как нечто такое, чего нет. Динамика – это *те он*, потенциальность бытия, которая является небытием в противоположность вещам, имеющим форму, и которая является *силой бытия* (курсив мой. – С.П.) в противоположность чистому небытию” (СТ. 1. 179).

Человек – то сущее, в котором полярности явлены в высшей степени.

“Полярность динамики и формы в непосредственном опыте человека предстает в виде полярной структуры витальности и интенциональности... *Elan vital* – это созидательный порыв живой субстанции во всем живущем в направлении новых форм...”<sup>12</sup>

Динамический элемент в человеке открыт во всех направлениях и не связан с природной необходимостью, человек способен творить мир помимо этого мира. На человеческом уровне форма (интенциональность) есть рациональная структура разума, актуализированная в жизненном процессе; она

«означает соотнесенность с имеющими смысл структурами, существование в универсалиях, овладение реальностью и ее формирование... “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)»<sup>13</sup>.

Витальность и интенциональность не существуют по отдельности, а находят свое действительное осуществление в согласном устремлении к основанию своего единства. Но и степень возможного искажения на человеческом уровне не идет ни в какое сравнение с просто природным уровнем. Если мы признаем динамический элемент, то необходимо должны признать и динамику изменения формы, в которой понимается и проявляется эта динамика, а следовательно и критическое преодоление отжившего.

Онтологическая структура бытия включает в себя третью полярность “свобода–судьба”.

“Человек опытно воспринимает структуру индивида как носителя свободы в границах тех более крупных структур, 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 принадлежит”<sup>14</sup>.

“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”<sup>15</sup>.

При подобном понимании свобода и судьба не взаимоисключающие, а взаимодополняющие термины. Высшее проявление свободы есть одновременно и высшее выражение судьбы. Был ли Лютер свободен или подчинился судьбе? И подчинился судьбе

<sup>12</sup> Ст. 1. 180.

<sup>13</sup> Ст. 1. 181.

<sup>14</sup> Ст. 1. 183.

<sup>15</sup> Ст. 1. 184.



и был свободен – одновременно. И в этом единении открывается новое измерение бытия – “теономного”.

Подведем предварительный итог. Данные полярности элементов действительны на всех уровнях. Понять любое сущее – означает осознать взаимозависимые противоположности, структурирующие данное явление, с точки зрения находящейся *над* явлением; при этом не забывая о прирастающей динамике. На экзистенциальном уровне каждое сущее предстает как амбивалентное единство “Да” и “Нет”. Это ни в коем случае не признание равноправия или неразличности “Да” и “Нет”, а понимание того, что смысл рождается только в их превосходящем единстве.

Третий уровень<sup>16</sup> онтологических понятий – “характеристики бытия, являющиеся условиями нашего существования” – Тиллих определяет как: 1) бытие и небытие; 2) бытие конечное и бесконечное. По его убеждению, глубинное противопоставление эссенциального экзистенциальному присуще каждой философской или теологической системе.

“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 важно, как именно видимость такого рода искаженности объясняется в терминах причинности... Как может бытие, включающее в себя целостность собственной актуальности, содержать в себе собственное же искажение?.. всякий ответ на этот вопрос явно или неявно указывает на классическое различие между эссенциальным и экзистенциальным”<sup>17</sup>.

Наше стояние одновременно в бытии и в небытии, в конечности и бесконечности, опознаваемое как тревога и “мужество быть” вопреки угрозе небытия, – есть, в свою очередь, свидетельство о нашем “пределном интересе”<sup>18</sup> и ведет к возможности постановки вопроса о Боге.

“Вопрос о Боге возможен потому, что осознание Бога присутствует в самом вопросе о Боге. Осознание предшествует вопросу. Оно является не результатом аргумента, а его предпосылкой... осознание бесконечного включено в осознание человеком своей конечности. Человек знает, что он конечен и что он исключен из той бесконечности, к которой тем не менее он принадлежит... Если бы он был тем, кем он является сущностно, если бы его потенциальность была тождественна его актуальности, то вопрос о бесконечности и не вставал бы”<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Четвертый уровень онтологических понятий – категории “бытия и познания” (время, пространство, причинность, субстанция) – мы опустим в нашем рассмотрении.

<sup>17</sup> СТ. 1. 200.

<sup>18</sup> Тиллих настаивает на понимании веры как “пределного интереса”, как того, что касается нас безусловно (“ultimate concern”). Подробнее см.: ДВ. 133–134.

<sup>19</sup> СТ. 1. 203–204.

Бытие Бога – это “само-бытие”, “сила бытия”, “основание бытия”, “*grius* бытия”. Бог находится вне противоположности эссенциального и экзистенциального бытия. “Бытие Бога нельзя понимать в качестве существования какого-то сущего наряду с другими или над другим”<sup>20</sup>. Бог – глубочайшее основание существующего, от которого все существует, но не само существующее. Тщетны любые попытки доказательств существования Бога. Более того, они кощунственны, поскольку основаны на понимании Бога как одного из сущих наряду с другими сущими. При подобных доказательствах мы имеем дело со всем чем угодно, но не с Богом. Бог – это основание вопроса, а все доказательства есть, по сути, лишь выражения этого всегда истинного вопроса.

Подобное понимание ведет нас к принятию определенных следствий.

«Если Бог как основание бытия бесконечно трансцендирует все, что есть, то из этого следуют два вывода: во-первых, 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... “совсем другой” или, если можно так сказать, “экстатически трансцендентен”»<sup>21</sup>.

Все утверждения о Боге – принципиально символичны. Единственное несимволическое утверждение о Боге это “положение о том, что все, что мы говорим о Боге, – символично”<sup>22</sup>.

Символ не есть маска или ширма, прячущая суть, – ни тем более выдумка. Символ<sup>23</sup> в тиллиховском понимании – “граница”, точка онтологического напряжения, в которой, не уничтожая друг друга, сходятся две реальности: божественная и человеческая. Будучи конечными, мы обязаны принять, что божественное может быть опознано только в качестве символа.

Апогеем тиллиховского рассмотрения является понимание Иисуса Христа как “Нового Бытия”. Богочеловек Иисус Христос есть “Новое Бытие”, поскольку в нем явлено парадоксальное, выходящее за рамки нашего мира, единение экзистенциального и эссенциального, универсального и конкретного, динамичного и формального, свободного и закономерного. Утверждение Иисуса Христа как “Нового Бытия” парадоксально, однако другим оно не может быть, поскольку бесконечное может проявиться в конечном только в парадоксальной форме.

---

<sup>20</sup> Ст. 1. 230.

<sup>21</sup> Ст. 2. 294.

<sup>22</sup> Ст. 2. 295.

<sup>23</sup> О символе у Тиллиха более подробно см.: ДВ. 159–161; ТК. 274–282.

“Парадокс – это тот удивительный, чудесный и экстатический способ, посредством которого то, что является тайной бытия универсального, обнаруживает себя во времени в пространстве, в условиях существования, в полной исторической конкретности”<sup>24</sup>.

Парадокс толкуется Тиллихом не как разрушение формальной логики, а как опознание высшей реальности, в которой явлено *преодоление* полярностей и в которой сама формальная логика, как одна из амбивалентностей высшей реальности, имеет свое основание<sup>25</sup>. Тиллих повторяет Тертуллианово *credo quia absurdum*, но уже во всеоружии современной философии. Бог появляется либо парадоксально, либо – никак.

Результатом тиллиховского онтологического исследования является, во-первых, осознание необходимости принятия критерия, выходящего за рамки самого философского исследования. Критерий, который может быть только опознан по проявлениям, это дар, который может быть только принят человеком, но не произведен человеческим разумом. Иисус Христос – “вечный человек”, человек, каким мы хотели бы и должны быть. В нем *явлено* преодоление полярностей без их уничтожения и их должное устройство, т.е. полнота. И на этом основании Иисус Христос – критерий для всего бытийствующего, предельный и единственный, начало и конец.

Во-вторых, классическое деление на экзистенциальное и эссенциальное осложнено у Тиллиха принципиальной положительной изменчивостью самого эссенциального, что делает невозможным никакое определение “на все века”, сделанное из экзистенциального.

“Априорность (онтологических понятий. – С.П.) не означает того, что онтологические понятия составляют статичную и неизменяемую структуру, которая, стоит ее только обнаружить, сохраняет свою действенность навсегда. Структура опыта могла быть изменена в прошлом и может изменяться в будущем...”<sup>26</sup>

По сути, в определение истины мы обязаны включить созидающий динамический момент. И Тиллих солидаризируется с утверждением Шлейермахера о том, что “Реформация должна продолжаться”.

В-третьих, каждый уровень онтологических понятий представляет из себя конфликт, подвижное равновесие, чреватое искажениями в экзистенциальной области. По сути, перед нами онтология “границы”, и если мы хотим ответственно мыслить и

---

<sup>24</sup> Ст. 1. 151–152.

<sup>25</sup> Ст. 1. 60.

<sup>26</sup> Ст. 1. 168.

действовать, то обязаны принять в сердце нашу сущностную “граничность”. Из всех христианских конфессий, утверждает Тиллих, только протестантизм на вероисповедальном уровне говорит о *действительном* положении человека в мире. Именно в этом принципиальном пункте разошлись протестантизм и католицизм, остальное – следствия.

«Протестантский элемент в протестантизме есть радикальное свидетельство о человеческой “пограничной ситуации” перед лицом предельной угрозы потери человеком своей экзистенции... Абсолютная серьезность... которая презирает возможность побега, которая воспринимает собственное существование с точки зрения “границы” и которая знает, следовательно, что никогда и нигде не будет в безопасности, ни посредством погружения и растворения себя в природном процессе, ни посредством интеллектуальной или духовной деятельности, ни таинствами, ни мистицизмом или аскетизмом, ни правильной верой или усердным благочестием, ни чем-либо еще, что принадлежит к изменчивой субстанции религии»<sup>27</sup>.

По сути, протестантский принцип есть теонимия или, другими словами, манифестация эссенциального в экзистенциальном без уничтожения экзистенциального. Подобная “пограничная” природа протестантского принципа подразумевает принятие двух составляющих – вертикальной и горизонтальной. Будучи *принципом*, он подразумевает субстанцию. Относительно церкви это означает неприменный учет исторической, конкретной, конечной, человеческой составляющей в полноте церковной жизни. Церковь, как подчеркивает Тиллих, есть *бого-человеческий* организм. Игнорирование человеческого ведет к искажению целого, поскольку божественное проявляется только *через* человеческое, а не помимо человеческого. Недоучет этой диалектической взаимосвязи завел в тупик “диалектическую теологию”, сильную своим решительным отвержением притязаний человека по отношению к божественному. Борясь с действительной опасностью, нависшей над протестантизмом, – автономным индивидуализмом, Барт не удержался на высоте “кризиса” и упал в противоположную крайность – надчеловеческую гетерономию, что позволило Тиллиху определить взгляды Барта как ослабленную форму традиционного католического сакраментализма. Барт<sup>28</sup> утверждая, что ничто трансисторическое не может проявиться в историческом, бежит от “ситуации” и стремится вывести каждый постулат непосредственно из предельной истины. Результатом является

---

<sup>27</sup> The Protestant Era. XIII. III.

<sup>28</sup> Различие между Бартом и Тиллихом имеет и философскую основу, оно обусловлено близостью Барта к неокантианству, отрицавшему возможность появления безусловного в условном, а Тиллиха – к Шеллингу, утверждавшему имманентность трансцендентного в мире и истории.

демоническое утверждение: «Весть должна быть “брошена” в ситуацию подобно тому, как бросают камень»<sup>29</sup>. Бартовский “супранатурализм” явился выражением всегда актуальной опасности подмены жизни буквой, пусть даже буквой Писания. Его деятельность, на поверхности столь решительная, способствовала развитию “супранатуралистического” пессимизма, поскольку утверждала, по умолчанию, принятие и следование доминирующим силам действительности. Барт разоружил силы, способные противостоять демоническим тенденциям в предгитлеровской Германии, в частности и набиравший силы “религиозный социализм”, который стремился дать ответ из современной ситуации в свете теонмии.

“Секулярное” понимается и употребляется Тиллихом не как “от-деленное”, “от-резанное” от божественного, а как форма, свидетельствующая о божественном. Разрушение секулярной составляющей губительно для целого жизни. При понимании Бога как “основы бытия” закономерно понимание мира как *выражения* божественного. “Секулярные формы есть формы, в которых конечные структуры реальности выражены – поэтически, научно, нравственно, политически – и в которых это отношение присутствует только в неявном виде”<sup>30</sup>. Нет и не может быть “проклятых” мест бытия. Священное может проявиться во всем. Каждое существующее – потенциально святое<sup>31</sup>. Но верно и обратное: святое не может проявиться никаким иным способом, как только посредством конкретно исторического. В ответ на искаженное понимание соотношения святого и профанного, которые есть не убегающие друг от друга противоположности, а единство полярностей, – и появляется протест Лютера и исторический протестантизм.

В основе католического искажения христианства лежало соответствующее понимание божественной благодати, а по сути, “границы” божественного и человеческого. В реальной церковной практике божественная благодать стала пониматься как “объективная” реальность, как объект среди объектов, которым можно манипулировать по собственному усмотрению. Не случайно центральным вопросом Реформации был вопрос о благодати и “спасении только верой”. Послушаем Тиллиха:

“Протестантизм и католицизм радикально различаются именно в понимании благодати. С католической точки зрения конечные формы преобразуются в божественные формы; человек во Христе воспринимается в Его бо-

<sup>29</sup> Ст. 1. 14–15.

<sup>30</sup> The Protestant Era. XIV. III.

<sup>31</sup> Отсюда и потенциальное священство всех верующих.

жественную природу (монофизитский уклон во всей католической христологии); историческая относительность церкви освящается ее собственным божественным характером (исключительность Римской церкви); вещество таинства как таковое наполняется веществом благодати (догмат пресуществления). Во всем этом благодать понимается как вещественная, особая реальность... В противоположность католическому пониманию благодати... протестантизм настаивает, что благодать действует *через* живущее, которое в то же время остается тем, что и есть. Божественное появляется *через* человечность Христа, *через* историческую слабость церкви, *через* конечное вещество таинства”<sup>32</sup>.

Благодать – это *глубочайшее* вещей. Формы, посредством которых явлена благодать, есть конечные формы в свете безусловного. Будучи конечными, они в то же время утверждают и то, что их превосходит. Стремление всё подчинить надчеловеческому, минуя человеческое, приводит в итоге к обратному – отождествлению божественного с этим конечным, а в итоге – к обезбоживанию как конечного, так и бесконечного.

Отождествление благодати с любой конечной формой, по Тиллиху, есть “демонический hubris”. Исторический протестантизм не всегда оказывался на высоте собственного принципа. Претензии на исключительное обладание истиной в толковании Писания, поиски “исторического Иисуса” и “чистой доктрины” протестантизма, отсутствие критицизма к собственным основаниям, игнорирование конечного или, наоборот, – отождествление протестантизма с буржуазным идеализмом, с нацией, государством, с индивидуализмом, – все это примеры подобного демонического hubris.

Вопрос о благодати есть одновременно и вопрос о путях и возможностях спасения, который в итоге отлился в Лютерово “оправдание грешника” и спасение “только верой”. Последнее часто интерпретируется как выражение крайнего индивидуализма и человекобожия, или иначе – как необязательность добрых дел, которые с лихвой перекрывает фанатичная вера. Тиллих, считая подобное понимание не имеющим ничего общего с делом Лютера, стремится реабилитировать лютеровское “оправдание только верой”. И предлагает вдуматься в онтологическое изменение самой веры.

«Здесь безусловно должен быть такой авторитет, который не может быть никаким человеческим авторитетом. Но если протестантизм претендует на защиту священного безусловного от попыток конечной реальности поставить себя на место безусловного, то очевидно протестантизм обязан каким-то образом соучаствовать в безусловном... Но соучастие в бесконечном, в безусловном, в сверх-человеческой авторитетности, означает быть живущим в реальности благодати, иными словами в “Gestalt of grace”, в священ-

---

<sup>32</sup> The Protestant Era. XIV. II.

ной структуре реальности. Ни один действительный протестантский протест невозможен без того, чтобы быть укорененным в Gestalt, в котором grace (благодать) присутствует»<sup>33</sup>.

Итак, вера есть “Gestalt of grace”<sup>34</sup>, единство “Нет” и “Да”, разрушения и рождения нового. Тиллих использует немецкое Gestalt, когда стоит задача описать цельную структуру живого организма (общественной группы, конкретного человека или биологического тела). “Gestalt of grace” – это сущее, каким оно должно быть, сущее выражающее божественное в полноте своей конечности.

Таким образом, в своем предельном проявлении вера есть теонимная структура реальности, соучастие в безусловном в рамках конечности. Вера есть *раньше*, *пред-*положена человеку, она – дар благодати. Вера зависит и не зависит от человека, который может только принять ее или отвергнуть. Вера есть опыт силы само-бытия, противостоящей небытию<sup>35</sup>. В первую очередь мы *оправданы* верой (пассивный залог), а не мы *оправдываемся* верой (активный залог). Вера не есть наша заслуга. “Сознательно принять эту силу притяжения – вот религиозный ответ безусловной веры”<sup>36</sup>. Вера есть занятие должной позиции в структуре бытия, которая раньше нас. “Реформация провозглашает: своему существованию человек может доверять лишь после того, как его доверие перестает основываться на нем самом”<sup>37</sup>. Здесь нет и не может быть места автономному индивидуализму, а есть личное и свободное принятие своей судьбы.

Вера сущностно притягает на касание безусловного. Имеет ли она на это основание? Имеет, поскольку вера – “предельный интерес”<sup>38</sup> – есть то, что связывает нас с безусловным. “Вера – это состояние захваченности силой само-бытия”<sup>39</sup>.

Понимание веры как интеллектуальной процедуры, как некоего объективного знания с низкой степенью вероятности, или как фанатичного волевого притяжения, – есть искажение ее сущности. Это есть ситуация, когда “вера, которой верят” подменяется “верой, в которую верят”<sup>40</sup>. Вера как теонимная реальность, продолжает Тиллих, имеет дело с целостным человеком, а не с одним из его проявлений. “Вера, не есть дело отдельно ума или ду-

---

<sup>33</sup> The Protestant Era. XIV. II.

<sup>34</sup> The Protestant Era. XIV. I.

<sup>35</sup> МБ. 120.

<sup>36</sup> МБ. 123.

<sup>37</sup> МБ. 114.

<sup>38</sup> ДВ. 133.

<sup>39</sup> МБ. 120.

<sup>40</sup> ДВ. 139.

ши, противостоящей уму и телу, но она есть центрированное движение всей личности по направлению к чему-то, что обладает предельным смыслом и значением”<sup>41</sup>. Вера как “Gestalt of grace” утверждает предельное единство всех человеческих способностей, есть их высший синтез, в результате которого проявляется действительная человеческая природа в единстве: индивидуального-универсального, формального-динамичного, свободного-обусловленного. И человеческое как таковое не помеха для проявления божественного, – не конечность как таковая, а извращенная конечность есть беда человека<sup>42</sup>. Любой бунт против “веры” в действительности есть бунт *ради* веры. Вслед за Тиллихом можно повторить: мы *живы* верой.

Но у веры есть и другой аспект. Наше существование неотделимо от конечности, а конечность включает в себя сомнение.

“Истина – это целое... 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”<sup>43</sup>.

Сомнение – наш онтологический удел, в терминах Тиллиха – “судьба”. Поскольку вера есть проявление безусловного в условном, бесконечного в конечном, то она – всегда риск и парадокс.

“...парадоксальность христианской Вести направлена не против законов удобопонимаемой речи, но против обычной интерпретации человеком своей бедственности, касающейся его самого, его мира и того предельного интереса, который лежит в основе и того и другого... против незыблемой самонадеянности человека, против его попыток самоспасения, против его покорности отчаянию... Парадокс – это новая реальность, а не головоломка”<sup>44</sup>.

Парадоксально Боговоплощение, парадоксально Лютерово “принятие того, кто не может быть принят”, парадоксальна сама “граница” как таковая. Парадокс не разрушает разум, а демонстрирует его глубину. Стоять в парадоксе непросто, о чем свидетельствует сам протестантизм с многочисленными и постоянными искажениями собственного принципа.

Сомнение присутствует в вере, выступая не в качестве постоянного опыта, а образуя всегда присутствующий элемент структуры веры<sup>45</sup>. Отсюда берут исток способные шокировать многих религиозных людей, но становящиеся банальными в свете тилли-

---

<sup>41</sup> ДВ. 202.

<sup>42</sup> The Protestant Era. XI. II.

<sup>43</sup> СТ. 2. 350.

<sup>44</sup> СТ. 2. 368.

<sup>45</sup> См.: ДВ. 147.



ховского протестантского принципа слова, что “подлинную религию невозможно представить себе без элемента атеизма”<sup>46</sup>.

Отметим два момента. Первый: вера предостерегает нас от самообожествления, настоящая вера всегда критична, и в первую очередь к самой себе. И второй: вера сущностно конфликтна, всегда “вопреки”. Вера – это постоянно длящийся творческий акт, а не единовременное решение. Сколь бы ни были религиозно одарены первые представители религиозных движений, никакая система не гарантирована от искажений, более того – предполагает их перед лицом безусловной созидательности жизни.

Поскольку человек одновременно существо конечное и бесконечное, его “предельный интерес” ситуативен. Любой ответ, игнорирующий конкретное, человеческое, ситуативное, – пустой ответ. Мы онтологически поставлены в положение необходимости давать всегда новый старый ответ на собственную бедственность. Необходимо серьезно отнестись к временности, включив ее “background”ом в наше мышление. Нет “раз и навсегда” священных формул, а есть постоянный вопрос: насколько адекватно та или иная формула выражает духовное содержание? Постоянный критицизм к собственным основаниям – не выдумка, а необходимость.

Подчеркивание критического момента в протестантизме для многих заслоняет суть протестантского принципа – его позитивную созидательность. Протестантский протест есть «деятельность, в которой реальность преобразуется в активно выражающую “Gestalt of grace”»<sup>47</sup>. И Тиллих стремится не исключить взгляды оппонентов, а *превзойти* их.

Достоинно сожаления, по Тиллиху, однобокое решение протестантскими церквями вопроса иерархии, традиции и таинств (перечисление можно продолжить). Эта однобокость идет вразрез с самим протестантским принципом, утверждающим полноту жизни. К примеру, в свете протестантского принципа таинства должны быть поняты как необходимый элемент церковной жизни. Тиллих пишет:

“Отказ от сакраментального суеверия стал одним из важных направлений протестантского протеста. Однако в результате этого протеста исторический протестантизм устранил не только культовое суеверие, но и подлинный смысл ритуала и сакраментальных символов. И, вследствие этого, протестантизм, помимо своей воли, способствовал развитию независимой морали... Если нет символов, в которых святое переживается как присутствующее, то опыт святого исчезает”<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> ТК. 253. «Без элемента “атеизма” никакой “теизм” не может удержаться» (ТК. 322).

<sup>47</sup> The Protestant Era. XIV. V.

<sup>48</sup> ДВ. 211.

“Духовное Присутствие, постигаемое одним лишь сознанием, всего лишь интеллектуально, а не подлинно Духовно”<sup>49</sup>.

На том основании, что всегда существует возможность превращения таинств в магические действия, не следует отвергать таинства как таковые. Протестантский принцип, будучи *принципом*, исходя из собственной природы, требует дополнения его католической *субстанцией*.

Соответствующее понимание благодати определяет понимание Тиллихом и таинств. Вся жизнь есть таинство; любое событие может стать таинственно значимым для религиозного человека, таинство не привязано ни к какому особому предмету или положению и тем более не может быть вызвано никакими человеческими призываниями. Святое превосходит любую конкретную форму и может проявиться во всем, оно подвижно и преодолевающее. “Всё секулярно, и каждое секулярное есть потенциально религиозное”<sup>50</sup>.

Понимание таинства как *знака* о божественном не верно. Таинство больше, чем знак, оно – *символ*<sup>51</sup>. Если знак только указывает, то символ и соучаствует в той действительности, на которую указывает. Наше положение в мире таково, что священное и божественное суть измерения реальности, которые могут быть опознаны только символически. У нас нет иной возможности приближения к божественному. А церковные таинства – один из путей подобного касания. Из символической природы таинства следует необходимость признания единства двух реальностей его составляющих – божественной и человеческой, а коль так, то и возможность того, что, бывшие некогда действительными, символы со временем могут “постареть”, а что их место займут новые, более явно выражающие встречу божественного и человеческого, – весьма вероятна.

Исторически понятная критическая составляющая протестантизма в своей абсолютизации ничем не лучше формальной обрядовости католицизма. С этой точки зрения должна быть понята и церковная традиция, которая является необходимым следствием самого протестантского принципа. Традиция ни в коей мере не случай, не произвол; она – отобранные сущностные события, в свете которых последующие поколения самоинтерпретировали и понимали себя. А церковная традиция наиболее значима, поскольку касается вопросов сущностно важных для человека. Каждый человек *традиционен* в прямом смысле слова, из

<sup>49</sup> Ст. 3. 114.

<sup>50</sup> The Protestant Era. XI. II.

<sup>51</sup> См.: ТК. 282.

традиции не выпрыгнуть. Любой антихристианский бунт в Европе основывается на христианских ценностях как цели. Это не означает, что великие ниспровергатели XIX в., Ницше и Маркс, – новые и истинные христиане, но, что их предельные ценности рождены христианством и имеют христианскую основу, безусловно. По сути, они боролись не против Бога, а против “христианского бога”, отождествленного с буржуазным обществом.

\* \* \*

Не претендуя на окончательную оценку, выскажем некоторые соображения.

**Первое.** Протестантский принцип, укорененный в безусловном, онтологически обоснованный и утверждающий Иисуса Христа своим предельным критерием, позволил сказать Тиллиху серьезные и убедительные слова по многим современным проблемам. Когда пишут о Тиллихе, часто делают акцент на религиозном освящении культуры, что свидетельствует о наиболее сильной стороне его системы. Однако сведение теологического аспекта к философски-онтологическому ведет – если выражаться в терминах самого Тиллиха – к преобладанию универсального над индивидуальным, с ощутимыми потерями для теологии. Понимание центрального явления в христианстве – Христа как явления Нового Бытия – теряет свою личностность и, как следствие, уникальность. И это одно способно перевесить все его философские достижения. Все это свидетельствует о том, что Тиллих является в первую очередь религиозным философом, а теологом – во вторую. Приведем пример, таинства для него есть “опыт эссенциализации”, глубина которого все-таки – и это надо подчеркнуть – зависит от интеллектуальной “продвинутости” человека. И вопрос, который можно задать Тиллиху, – вопрос о действительности и реальности Откровения для “неученых и простецов”?<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Показательно, что некоторые авторы определяют Тиллиха как скрытого гностика (об обоснованности подобного отнесения см.: *Hamilton K. The System and the Gospel: A Critique of Paul Tillich / Macmillan & Co. N.Y., 1963. P. 151, 152, 205–207*; менее резко, но о той же проблеме пишут: *Martin B. The Existential Theology of Paul Tillich. N.Y., 1963. P. 135, 138*; *Niebuhr R. Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology // The Theology of Paul Tillich. N.Y., 1952. P. 220*). Ход рассуждений Хэмилтона следующий: если философский вопрос предшествует теологическому ответу, и при этом смысл вопроса и ответа, по Тиллиху, необходимо “коррелируют” (иначе это будет ответ на *другой* вопрос), то мы оказываемся в ситуации, когда теология не вправе выходить за пределы, очерченные ей философией, при этом теологическая задача редуцируется единственно до подтверждения и иллюстрирования того, что уже открыто философским исследованием.

Как описать связь Бога с миром, являющуюся основополагающей для понимания человека? Эту вечную проблему Тиллих решает с помощью символа. Действительно, понимание Бога как “источника бытия”, “основы бытия”, “не личности, а основание личностности” открывает возможность для обвинения Тиллиха в имперсонализме и в пантеизме. Но в то же время Тиллих постоянно подчеркивает, что Бога нельзя понимать как объект среди объектов, что Он всегда “другой”; Бог есть безусловное, но безусловное не есть Бог. Принципиальная символичность каждого утверждения о Нем есть свидетельство необоснованности пантеистической интерпретации тиллиховских взглядов.

Ч. Хартшорн, ведущий представитель “теологии процесса”, отмечает, что одной из внутренних черт тиллиховского мировоззрения является оптимистичное понимание Провидения, которое Хартшорн связывает с влиянием на Тиллиха рационалистических систем XIX в.<sup>53</sup> С этим можно согласиться. При несомненно более трагическом мировидении, при утверждении возможности гибели нашего мира, обострения конфликтов и усиливающейся демонизации действительности, все же возможность освящения действительности, утверждает Тиллих, онтологически ближе человеку. Человек есть существо религиозное, это его главное определение. Знаменитое и кочующее из учебника в учебник “религия есть субстанция культуры, а культура – форма религии” есть выражение этого оптимистического взгляда.

**Второе.** Тиллих принципиально утверждает, что критерием является Иисус как Христос. Но очевидно, что при различном понимании данного события закономерно различное понимание Боговоплощения, а следовательно, и данного критерия<sup>54</sup>. Вдобавок, мы помним, что любое утверждение о Боге принципиально символично. Выдвижение символа в качестве критерия представляется неубедительным решением.

Тиллих утверждает, что структура опыта могла быть изменена и может быть изменена в будущем – следует ли из этого, что возможно новое Откровение в уже измененной структуре опыта? Если да, то Иисус Христос, донесенный до нас традицией, – не предельный критерий. Тиллих умалчивает об этой проблеме.

**Третье.** По сути, протестантский принцип – символ, который не только разъединяет (что необходимо при принятии каждого конкретного решения), но и связывает. Слишком многое вклю-

<sup>53</sup> Hartshorne C. Tillich's Doctrine of God // The Theology of Paul Tillich. P. 192.

<sup>54</sup> “...принадлежность к той или иной деноминационной структуре (или ни к одной из них. – С.П.) действует в качестве осознанного или бессознательного принципа отбора” (СТ. 1. 43).

чается в рассмотрении, что делает невозможным его конкретное применение. И упрек Тиллиха Барту, что с его “супранатурализмом” нечего делать, может быть с таким же успехом переадресован самому Тиллиху. К примеру, на утверждение о том, что протестантский принцип подразумевает необходимость “католической субстанции”<sup>55</sup>, православный человек вполне обоснованно может утверждать, что это уже реализовано в Православии. Однако Тиллих этого не приемлет – и этот факт есть свидетельство огромнейшей проблемы, в которой невозможность конкретной применимости является лишь одной из сторон.

Итак, в заключение подчеркнем еще раз: отвечая на предельные вопросы человеческого бытия, из сегодняшней ситуации, и на языке, понятном современному человеку, Тиллих и обретает свою значимость. Оставаясь верным своей традиции, в соответствии с описанным “протестантским принципом”, он и дал ответ – “с терпимостью, основанной на собственной относительности, с уверенностью, основанной на предельности своего интереса”<sup>56</sup>.

#### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

On the Boundary // *The Interpretation of History*. N.Y.; L., 1936.

The Protestant Era. Chicago, 1948.

ДВ. – Динамика веры. (1957) / Пер. Т.И. Вевюрко // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист. 1994. С. 132–215.

МБ. – Мужество быть. (1952) / Пер. Т.И. Вевюрко // Там же. С. 7–131.

СТ. – *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 1–3 / Пер. Т.П. Лифинцевой. Т. 1; О.Р. Газизовой, В.М. Ошерова, В.В. Рынкевич. Т. 2; О.Я. Зоткиной. Т. 3. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Первая цифра указывает том, вторая страницу.

ТК. – Теология культуры. (1959) / Пер. О.В. Боровой, В.В. Рынкевича, Т.Е. Савицкой // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. С. 236–395.

---

<sup>55</sup> “Католическая субстанция” есть выражение полюса формы онтологической амбивалентности “динамика–форма” в религиозной сфере. Поскольку динамика и форма подразумевают друг друга, это означает, что протестантизм в соответствии с собственным протестантским принципом должен “впитать” в себя элементы, более прочувствованные именно католицизмом и выражающиеся в “видимой” стороне религиозной жизни (культ, ритуал, организационная структура и т.п.).

<sup>56</sup> ДВ. 170.