

ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ БЫТИЯ

Н.Н. Ростова

ВЛИЯНИЕ ФИЛОСОФИИ М. ХАЙДЕГГЕРА НА ФЕНОМЕН СМЕРТИ БОГА В ТЕОЛОГИИ

Аннотация. В статье анализируется популярный для современной западной теологии подход, при котором христианская онтология заменяется экзистенциальной философией, а понятие Личности Бога – безликой божественностью. Инструментарием в данном случае выступает философия М. Хайдеггера. Хайдеггер стал вдохновителем целой плеяды западных теологов. В том числе в католичестве – К. Ранера, Б. Вельте и его школы (К. Хеммерле, Б. Каспер, П. Хюнерманн), Р. Шеффлера и др. В протестантизме – Р. Бултмана, П. Тиллиха, Дж. Маккуорри, Г. Отта, Э. Юнгеля и др. Наиболее мощными теоретиками, выразившими суть этого подхода, являются Пауль Тиллих и Карл Ранер. На примере анализа теорий этих мыслителей автор выводит философские следствия такого дискурса. По мнению автора, замена Бога понятием бытия проблематична, по крайней мере, в трёх пунктах. Во-первых, Бог, понятый как сила бытия, как имя глубины существования, из конкретной величины превращается в абстракцию, что ведёт к редукции веры в живого Бога к умозрению и состояниям субъективности. Во-вторых, понятие «основание бытия» применительно к Богу имманентизирует Бога. Бог теряет свою автономность и трансцендентность в отношении мира и человека. В-третьих, Бог, понимаемый как основание бытия, оказывается нуждающимся в человеке Богом. Отказываясь от представления о Боге как Личности, теология исключает онтологическую иерархию. Если Бог перестаёт пониматься как Личность, тогда его возможно помыслить как всё во всём. Бог, понятый как безликая божественность, это своеобразная ничья с Богом. В подмене Личного Бога понятием священного автор видит проявление плюрализма, замещающего принцип абсолюта. На смену Богу приходят «боги». В такого рода имманентизме и плюрализме теологии автор видит феномен смерти Бога.

Ключевые слова: теология, Личный Бог, имманентизм, П. Тиллих, К. Ранер, богословие тайны, модернизм, смерть Бога, христианство, сакральное.

Abstract. This article analyzes a popular in the contemporary Western theology approach, under which the Christian ontology is replaced by the existential philosophy, and the notion of the Identity of God – by the faceless deity. The work is based on the philosophy of Martin Heidegger, who became an inspiration for many of the Western theologians in both, Catholicism and Protestantism. The most powerful theoreticians, who expressed the essence of this approach, are Paul Tillich and Karl Rahner. The author bases the discourse on the analysis of the theories of these thinkers. In the author's opinion, the replacement of God by the notion of being is questionable, at least in three aspects. Firstly, God, understood as a power of being and name of the depth of existence, transforms from a specific magnitude to an abstraction, which leads to reduction of faith in the living God to contemplation and states of subjectivity. Secondly, the notion of "foundation of being" applied to God immanentizes Him. God loses its autonomy and transcendence with regards to the world and human. And thirdly, God understood as the foundation of being, becomes a man-needing God. By rejecting the concept that God is a Persona, theology excludes the ontological hierarchy. God is being viewed is everything in everything, as a faceless deity. And in this substitution of the Personal God by the notion of sacred, the author sees manifestation of pluralism that replaces the principle of the Absolute. In place of God come "gods". In such type of immanentism and pluralism, the author observes the phenomenon of the death of God.

Key words: Theology, Personal God, Immanentism, P. Tillich, K. Rahner, Theology of mystery, Modernism, Death of God, Christianity, Sacred.

Современная западная богословская мысль в отличие от православной традиции обнаруживает тенденцию к преодолению теизма. Ряд мыслителей XX и рубежа XX-XXI вв. с

разной степенью явленной радикальности заявляют о смерти Бога. Феномен смерти Бога в теологии, в частности, выражается в замене христианской онтологии экзистенциальной философией и вме-

сте с тем – понятия Личности Бога безликой божественностью. Инструментарием в данном случае выступает философия М. Хайдеггера.

Хайдеггер стал вдохновителем целой плеяды западных теологов. В том числе в католичестве – К. Ранера, Б. Вельте и его школы (К. Хеммерле, Б. Каспер, П. Хюнерманн), Р. Шеффлера и др. В протестантизме – Р. Бультмана, П. Тиллиха, Дж. Маккуорри, Г. Отта, Э. Юнгеля и др. В отечественной и зарубежной литературе существуют работы, специально посвящённые влиянию М. Хайдеггера на теологию [1]. Однако нашей целью является философский анализ феномена обезличивания Бога. Наиболее мощными теоретиками, выразившими суть этого подхода, являются Пауль Тиллих и Карл Ранер. На примере работ этих мыслителей попробуем разобраться с проблемой.

П. Тиллих: Бог над Богом

Бог – таково имя... бесконечной и неисчерпаемой глубины и основы всего бытия. Эта глубина и обозначается словом «Бог». И если это слово для вас мало что значит, переведите его и говорите о глубинах вашей жизни, об источнике вашего бытия, о том, что для вас важнее всего, что вы принимаете безоговорочно всерьёз. Может быть, для этого вам придётся забыть все традиционные представления о Боге, с которыми вы знакомы. А может быть, даже и само это слово.

(Тиллих П. «Глубина существования»)

«Подлинную религию невозможно представить себе без элемента атеизма», – заявляет Тиллих [2] и начинает выстраивать свою а-теистическую теологию. Отчего вдруг теологии понадобились ножницы атеизма? Оттого что Бог, по мнению Тиллиха, вопреки традиционной теологии, не является Личностью или каким-либо Высшим Существом. Такой подход принципиально ложен. Это, скажет Тиллих, «дурная теология» [3]. Такой подход к пониманию Бога невозможен ни с точки зрения опыта, ни с точки зрения теории, ни с точки зрения психологии современного человека.

О том, что Бог не есть персона, говорит мистический опыт, который, по замечанию Тиллиха, ведёт за пределы теизма к «Безусловному» [2]. С теоретической точки зрения, Бог-Личность – это часть реальности, хотя бы и наиболее важная, что принижает и ограничивает Бога. Бог, понимаемый как существо, включён в субъект-объектные отношения. Вот это и является основным камнем преткновения для современного сознания, заставившего Тиллиха призвать к «трансцендированию

теизма». Что значит трансцендирование теизма? Трансцендирование теизма – это попытка убить теологического Бога и заменить его при помощи хайдеггеровской терминологии более приемлемым для современного сознания конструктом, о чём Тиллих заявляет без всяких эвфемизмов. Теологический теизм, помещающий Бога в субъект-объектные отношения, делает из Бога тирана, ибо Бог как субъект – это носитель власти. Этого-то и не может вынести Тиллих. Он бунтует против тирании Бога и вместе с Ницше мечтает его убить. Тиллих пишет: «Бог теологического теизма – это существо среди других и как таковое-часть реальности в целом... Его рассматривают как личность, обладающую миром; как Я, соотносённое с Ты, как причину, обособленную от своего следствия. У Него есть определённое пространство и бесконечное время. Он есть существо, а не само-бытие. Как таковой Он включён в субъект-объектную структуру реальности, Он объект для нас – субъектов. В то же время мы объекты для Него – субъекта. Именно в силу этого необходимо трансцендировать теологический теизм. Ведь Бог как субъект превращает меня в объект и не более чем в объект. Он лишает меня моей субъективности, потому что Он всемогущий и всезнающий. Я бунтую и пытаюсь превратить Его в объект, но мой бунт оборачивается поражением и отчаянием. Бог предстаёт непобедимым тираном, существом, по сравнению с которым всё прочее лишено свободы и субъективности... Он становится образом того, против чего бунтует экзистенциализм. Именно про этого Бога Ницше сказал, что необходимо убить Его, потому что человек не может допустить, чтобы его превратили в простой объект абсолютного знания и абсолютного управления. Вот глубочайший корень атеизма. Этот атеизм оправдан, так как он есть реакция на теологический теизм и его опасные последствия...» [3]. Итак, атеизм оправдан. Такого Бога – всезнающего, всемогущего, лишаящего свободы, – нужно убить.

Но можно ли рассматривать отношения с Богом как субъект-объектную структуру? Является ли Бог объектом для нас? Являемся ли мы объектами для Него? При подобном понимании Бог отождествляется с фигурой Другого. Тиллих как экзистенциалист отказывается от Другого. Но Бог не есть Другой. Он не есть кто-то, стоящий напротив нас и объективирующий нашу интимность, выворачивающий наше внутреннее во внешнее. Отождествление Бога с Другим приводит к тому, что для Тиллиха понятия Личности и объекта оказываются синонимичными. Но Личность – не синоним объекта и не синоним субъекта в рамках

субъект-объектной оппозиции. С Богом-Личностью человек встречается в самой глубинной основе своего существа, трансцендируя себя и восходя к трансцендентному. Эта встреча может быть описана лишь парадоксальным языком, как проявление антиномичности трансцендентного и имманентного. В этой встрече человек постигая Бога, постигает себя. Бог не объективирует человека, но позволяет ему узреть своё непостижимое. Если следовать логике Тиллиха, то и человек посягает на свободу Бога, будучи субъектом, борется с Богом как с Другим. Но отношения человека и Бога – это не борьба двух равноценных свобод, одна из которых ограничивает другую. Это антропологическая дилемма между автономным бытием как в хаосе и бытием в Боге как в свободе.

«Содержание безусловной веры, – продолжает Тиллих, – составляет “Бог над Богом”» [3]. Другими словами, желая сберечь свободу и субъектность человека, Тиллих заменяет Бога на то, что находится над Богом. По ту сторону Бога лежит «над-личное присутствие божественного», «Безусловное», или что то же самое основание и сила Бытия, «самобытие», сопротивляющееся небытию. Вопреки традиционной теологии, эта божественность есть не часть, но основание целого, предшествующая делению на субъект и объект. «Бог» же есть лишь имя, которым люди обозначают основание бытия. Здесь Тиллих, подобно Хайдеггеру, комментирующему Ницше, редуцирует живого Бога к имени сферы идей [5, с. 17]. Но Бог не есть имя. Имени не молятся. За имя не умирают. Показательно, что Тиллих идёт аналогичным путём, что и философия сакрального, отождествляя понятия «основание бытия» и «Священное» [2]. Введение термина «Священное» – это результат трансцендирования теизма, то есть отказ от понятия Бога в пользу имманентной безличной божественности.

Несмотря на то, что Бог не есть Личность или существо, тем не менее Личный Бог, согласно Тиллиху, – это важный символ, позволяющий верующему выстраивать отношения с «предельным», с «самим-бытием». Однако абсолютизация этого символа есть идолопоклонничество. Тиллих пишет: «Всё идолопоклонство есть просто абсолютизация символов Священного, отождествление их с самим Священным. Таким образом, например, священные ипостаси могут превратиться в богов... Во всех сакраментальных действиях религии, во всех священных предметах, священных книгах, священных учениях, священных ритуалах можно обнаружить опасность, которую я называю демонизацией. Они становятся демоническими в тот момент, когда возвышаются на уровень безуслов-

ного и предельного характера самого Священного» [2]. Приятие тождественности символа и символизируемого, или, иначе говоря, вера в Личного Бога – это демонизм. При этом символами, по мнению Тиллиха, также являются атрибуты Бога (любовь, милосердие, всеведение и т.п.), действия Бога («создал мир», «послал Своего Сына» и т.п.), Тайная вечеря, Святые Дары, Дева Мария. Их нельзя принимать буквально, они лишь указывают на то, что за пределами им.

Кто же тогда Христос, если Бог не есть Лицо? Христос, скажет Тиллих, это не богочеловеческая химия. Христос – это проявление нового бытия, в котором преодолевается отчуждённость. В этом и состоит его божественность. Тиллих пишет: «Сегодня мы можем сказать то, что доступно пониманию людей нашего времени... Христос – та область, где Новая Реальность проявилась полностью, ибо в Нём в каждый момент преодолевались тревога по поводу конечности и экзистенциальные конфликты. Это Его божественность... Что же Он есть? Он есть исцеляющая сила, преодолевающая отчуждение, ибо Сам Он не был отчуждён» [2]. Христос как посредник между Богом и человеком представляет собой «сущностного человека», т.е. человека, каким его задумал Бог. «Парадокс христианской Вести, – пишет Тиллих, – состоит в том, что в *одной* личностной жизни сущностное человечество явило себя в условиях существования, но не было побеждено ими. Можно было бы говорить и о сущностном богочеловечестве для того, чтобы выявить божественное присутствие в сущностном человечестве, однако это излишне и для ясности мысли стоит лучше говорить просто о сущностном человечестве» [6, с. 369]. Не нужно затемнять понимание фигуры Христа качествами божественности. Христос не Богочеловек, но человек, взятый в его конечности и преодолевший её. Тиллих пишет: «Вопрос об окончательном откровении – это вопрос о том проводнике откровения, который преодолевает свои собственные конечные условия, жертвуя как ими, так – вместе с ними – и самим собой. Тот, кто является носителем окончательного откровения, должен пожертвовать своей конечностью – не только своей жизнью, но ещё и своей конечной силой, знанием и совершенством. Только в таком случае он докажет, что является носителем окончательного откровения (в классической терминологии это «Сын Божий»). Он становится совершенно прозрачным для той тайны, которую он открывает. Но для того чтобы обрести способность полностью собой пожертвовать, он должен полностью собой и владеть. А полностью собой владеть (и, следовательно, полностью собой жертвовать)

может лишь тот, кто соединен с основанием бытия и смысла – соединен неразрывно и безраздельно. В образе Иисуса как Христа мы имеем образ того человека, который этими качествами обладает и, соответственно, может быть назван проводником окончательного откровения» [6, с. 135]. Так Тиллих, редуцируя Богочеловека к человеку, позволяет современному человеку принимать Христа и Бога сквозь призму экзистенциализма, не жертвуя при этом своим интеллектом.

Интересно, что Христос, по мнению Тиллиха, не уникален. Это всего лишь «Бог-для-нас». Одно из самопроявлений Бога. Иные воплощения возможны для «других миров». Тиллих пишет: «Человек не может притязать на то, что бесконечное проникло в конечное для того, чтобы преодолеть его экзистенциальное отчуждение в одном лишь человечестве» [6, с. 371]. Тиллих идёт не только по пути абстрагирования Бога, но и Его умаления наряду с умалением человека. Человек – не венец творения. Тварное шире увенчанного человеком мира. Христос не единственный Сын Бога. Фундаментальное для христианства событие Искупления теряет свой смысл.

Кажется, только угождая современному человеку, жаждущему самодостаточности, Тиллих заменяет Бога понятием силы и основания бытия, а Христа – понятием нового бытия. Но эти понятия имеют скрытые последствия. Во-первых, Бог, понятый как сила бытия, как имя глубины существования, из конкретной величины превращается в абстракцию. Сила бытия, новое бытие – это не то, что имеет отношение к истории и конкретной жизни верующего человека, – это некие идеи, постигаемые интеллектом. Это значит то, что на место тотальности веры ставится локальность интеллекта, вопреки желанию самого Тиллиха возвысить веру как то, что захватывает всю личность [4]. Нет не только необходимости в вере, но и опоры для неё. Конкретное историческое событие, конкретика Личности размываются абстрактностью идеи, неминуемо увлекая человека в субъективную сферу. Тиллих говорит, что Христос – это исцеляющая сила, бытие которой и действительность открывается в причастности. Но что в таком случае означает причастие Христу? Это означает причастие экзистенциальной идее отчуждённости от своего подлинного бытия. Однако в экзистенциализме, в отличие от религиозной традиции, на месте содержаний мы обнаруживаем пустоты. Хайдеггер предлагает человеку «выдвинуться в ничто». Но это выдвигание лишь высвобождает человека от наличного, которое занимает место его подлинности, однако оно не предполагает никаких содержаний. Получаемая

свобода – это свобода хаоса, предоставленности человека самому себе. Равно как и в случае с «религиозным экзистенциализмом». Бог экзистенциалистов так же пуст, как и ничто. Это лишь абстракция, более близкая по духу к христианству, нежели ничто. Однако она не сопоставима с христианством. Христианство конкретно в своей истории, учениях, культе. Оно даёт свободу как конкретную Истину в Христе. Оно обнаруживает в человеке то, что он сам в себе не постигает, и работает с этим посредством набора догм, заповедей, порядка культа, позволяя человеку встать на пути причастия Христу. Причастие Христу как проявлению нового бытия – это интеллектуальная операция, максимумом которой, видимо, может быть то ощущение ошеломлённости в устранении от повседневного, которое возникает при прочтении М. Хайдеггера «Что такое метафизика». Обращение теологии к философии экзистенциализма выглядит парадоксально. Экзистенциализм строится на представлении о том, что всякому существованию не предпосланы сущности. Христианский же мир – это мир сущностей, вернее, одной главной сущности – Бога.

Предвидя подобные обвинения, Тиллих пишет: «Некоторых настораживает по большей части именно то, что слово «бытие» звучит безлично. Но сверхличное – это не безличное; и я бы попросил тех, кто боится трансцендировать персоналистический символизм религиозного языка: пусть они хотя бы на мгновение задумаются о словах Иисуса по поводу волос, сосчитанных на наших головах... В подобном положении содержится по меньшей мере столь же много потенциальной онтологии, сколько актуальной онтологии содержится во всей системе Спинозы. Запретить преобразование потенциальной онтологии в актуальную (в пределах, разумеется, теологического круга) значило бы свести теологию к повторению и систематизации библейских эпизодов. Тогда было бы невозможно назвать Христа «Логосом»» [6, с. 297]. Другими словами, суть теологии состоит в развёртывании потенциальной онтологии, заключённой в Писании. Философствование теологии, возможно, бесспорно. Однако есть разница между тем, чтобы на абстрактном уровне рассуждать о конкретном, и тем, чтобы находить лишь локальные смыслы в конкретном и фундаментальные – в абстрактном.

Во-вторых, понятие «основание бытия» применительно к Богу имманентизирует Бога. Бог теряет свою автономность и трансцендентность в отношении мира и человека. Ответ Тиллиха на критику его концепции основания бытия, последовавшую за выходом первого тома «Систематической теологии», вызывает ещё больше вопросов.

Тиллих объясняет, что нашёл для теологии третий путь, введя понятие самобытия. Традиционно есть два пути – натурализм и супранатурализм. Однако оба содержат, согласно Тиллиху, ложные послышки. Супранатурализм, представляющий Бога как высшее сущее, помещает его в рамки конечности. Натурализм же, понимающий Бога как силу и смысл бытия, не оставляет дистанции между Богом и миром, делая понятие Бога семантически излишним, ибо Бог и Вселенная становятся взаимозаменяемыми терминами. Концепция Тиллиха объединяет оба взгляда, лишая их слабых, на его взгляд, сторон. Бог как самобытие – это самотрансцендентный и экстатичный Бог. Он является основанием бытия и, вместе с тем, в силу своей трансцендентности он свободен от мира. Вот как об этом пишет Тиллих: «Термин “самотрансцендентный” состоит из двух элементов – из «трансцендирующий» и «само». Бог как основание бытия бесконечно трансцендирует то, основанием чего он является. Он *противостоит* миру в той степени, в какой мир противостоит ему, но он же представляет собой мир, тем самым вынуждая мир представлять его. Эта взаимная свобода друг от друга и друг за друга является тем единственным значением, в котором может употребляться «супра» в слове «супранатурализм». Только в этом смысле мы и можем говорить о «трансцендентном» в отношениях между Богом и миром. Называть Бога в этом смысле трансцендентным вовсе не означает того, что следует установить «сверхмир» божественных объектов. Но это означает, что сам в себе конечный мир указывает за свои пределы. Иными словами, он самотрансцендентен» [6, с. 293]. Вопреки заявлению о некоем третьем пути богословия, Тиллих идёт тем же путем «натурализма». Слово «Бог» он легко заменяет на слово «реальность». Самотрансцендентность Бога – на самотрансцендентность реальности. В его онтологии нет двоицы «мир-Бог», есть одна реальность, имеющая состояния, о чём Тиллих говорит вполне определенно: «Теперь становится понятной и потребность в приставке “само” в слове “самотрансцендентный”: единственная реальность, с которой мы встречаемся, опытно познаётся в разных измерениях, указывающих друг на друга» [6, с. 293]. Самотрансцендирующее состояние реальности он уподобляет состоянию экстатического сознания. Но тогда понятие Бог становится излишним. Есть лишь бурлящая в своей имманенции реальность. Свободы у этой самотрансцендирующей реальности ровно столько, сколько у экстаза по отношению к сознанию. Понятия «самотрансценденции» и «экстаза» весьма характерны. Аналогично в философии сакрально-

го акты трансцендирования будут заменены актами трансгрессии. Самотрансцендирование – это терминологический эквивалент трансгрессии. Это те понятия, которые характеризуют мир, не имеющих трансцендентных измерений.

Тиллих полагает, что спор theologов о том, понимать ли Бога как то, что находится «над» миром, или «в» мире, ложен. Однако сам прибегает к понятию глубины для характеристики Бога, опять же следуя пути «натурализма». Если «натурализму» Тиллих скрыто симпатизирует, то «супранатурализму» он приписывает то, что ему не присуще. Трансцендентный Бог не означает Бога как сущее, а, следовательно, как нечто конечное. И «натурализму», и «супранатурализму» Тиллих относит одинаковое видение мира как некоего единства, не имеющего разломов. Однако линия «супранатурализма» связана с антиномиями – Бог и мир, бесконечное и конечное, вечное и временное, нетленное и тленное, трансцендентное и имманентное и т.п. Трансцендентный Бог – это не периферия мира, как рисует Тиллих, не расширенная конечность, но то, что принципиальным образом противостоит миру.

В-третьих, Бог, понимаемый как основание бытия, оказывается нуждающимся Богом. Ведь что такое бытие? Как определяет Хайдеггер, бытие – это не сущее, не то, что есть. Равно как и не то, чего нет, не ничто. Бытие – это то, что «дано». Бытие, говорит Хайдеггер, дано в понимании бытия. «Понимание – это то, что впервые распаивает бытие... Бытие “дано” только в специфической разомкнутости, которая характерна для понимания бытия... Бытие имеется только тогда, когда есть разомкнутость, т.е. когда есть истина. А истина есть лишь тогда, когда существует (экзистует) такое сущее, которое распаивает и размыкает...» [7, с. 23]. Другими словами, бытие нуждается в сущем, которое его «размыкает» в своём экзистировании, оно нуждается в Dasein. Поэтому Хайдеггер говорит об онтическом фундаменте онтологического [7, с. 23]. Концепция Тиллиха строится на той же антропологической первичности.

Чтение Тиллиха одновременно и поражает своей теоретической смелостью, и навеивает скуку. После Тиллиха сложно мыслить современное христианство или, справедливее сказать, протестантизм как христианство. Но за добросовестным протестантским переложением Хайдеггера с использованием понятий «бытие», «сущее», «экзистенция», «конечность», «отчуждение», «тревога», «захваченность», «забота» и других характерных терминов скрывается немота христианства. От Хайдеггера порой кружится голова, его мысли заставляют тебя выйти за пределы мысли и узреть

нечто по ту сторону говоримого и мыслимого. Тиллих же, скорее, – это «Хайдеггер теологии», нисходящий от мысли к интеллекту.

К. Ранер: невыразимая тьма священной Тайны против вульгарного онтологизма

К кому обращена эта книга? На этот вопрос нелегко ответить самому автору... Автор, желающий говорить с имеющими некоторую подготовку и не боящимися «трудного понятия», должен лишь надеяться, что найдутся читатели, которым эта книга не покажется ни чересчур сложной, ни чересчур примитивной.

(К. Ранер «Основание веры. Введение в христианское богословие»)

В фигуре Карла Ранера обнаруживается родство между католической и протестантской традициями в их пути навстречу смерти Бога. За основу своей теологии, равно как и Тиллих, Ранер берёт обезличивающий Бога экзистенциализм Хайдеггера.

Экзистенциализм для Ранера – это средство, при помощи которого он решает удовлетворить объявленной им необходимости «интеллектуальной честности» в вопросах христианства. Как подойти к расколдовавшему мир сознанию с божественными истинами? При помощи антропологии. Ранер – антрополог. Он пытается найти скрытую антропологию в теологии, пытается показать Бога как конститутивный момент феномена человека. Ведь что такое человек? Человек – это существо конечное. Но вместе с тем, замечает Ранер, причастное бесконечности. Человек способен узреть свою конечность, посмотреть на себя и на мир как на целое, задать вопрос о себе. Но это становится возможным только из той точки, которая превосходит конечность. Как говорит Ранер, человек стоит на границе между конечностью и бесконечностью [8, с. 58], будучи открытым бесконечности и одновременно не способным оставить свою конечность. Вот это превосхождение самого себя Ранер определяет как трансценденцию. Человек, пишет он, есть существо трансцендентное [8, с. 48]. Он всегда пребывает в состоянии открытости бесконечной действительности [8, с. 47]. И именно благодаря этой ниспосланной открытости для него становятся возможны познание, различения, свобода, любовь, рефлексия. Вне её феномен человека невозможен. Вне её царит «биологическое сознание» и «звериный интеллект», погрязшие в частностях мира. Однако причём здесь Бог?

Ранер вводит понятие трансцендентального опыта, в котором человеку открывается беско-

нечный горизонт и он встречается с Богом. Ранер не только смещает проблему Бога в сторону проблемы опыта Бога, но и легко переходит от Бога к «слову Бог» и синонимичным для его рассуждений понятиям «Абсолюта», «бесконечной действительности», «бездны», «бытия», «священного», «Целостности», «основы», «невыразимой, неохватной предпосылки», «тайны», «тайны, которую мы называем “Бог”». И совсем апофатичным – «Куда» и «Откуда» трансценденции.

Не Бог позволяет человеку быть человеком, а уточняет Ранер, слово Бог. Слово «Бог» «создаёт нас, потому что оно делает нас людьми» [8, с. 69]. Именно слово «Бог» даёт целостность действительности и человека, без него человек «застрял бы в мире и в себе и перестал бы совершать тот таинственный процесс, который есть он сам... он перестал бы быть человеком. Он снова превратился бы в находчивого зверя» [8, с. 65-66]. Там, где есть слово «Бог», даже в атеизме, есть и человек. Но почему именно слово «Бог» оказывается ключевым, а никакое иное слово или событие? Потому что слово «Бог», как говорит Ранер, подобно ослепительному лику. Оно ни на что предметно не указывает, как прочие слова. Оно не обозначает частный опыт, но является «последним словом перед умолканием, в котором мы, после того как исчезнет всё частное, всё имеющее своё имя, останемся наедине с Целостностью, на которой основано всё» [8, с. 64]. Слово «Бог» ставит нас перед лицом целостности мира, и тем самым оно создаёт человека, его историю и язык. В этом смысле оно вне языка. Итак, феномен человека возможен не благодаря Богу, а благодаря целостному взгляду, условием которого, по Ранеру, является слово «Бог».

Целостность Ранер понимает как способность «взгляда извне» [8, с. 40], способность представить себя в контексте всех своих мыслимых возможностей, задаться вопросом о себе и обо всех вещах мира [8, с. 42-43]. Ответ на каждый вопрос рождает новый вопрос. Как говорит Ранер, человек «по существу, постоянно находится в пути» [8, с. 43]. Задаваясь вопросами, человек, считает Ранер, обнаруживает связь с целым и имеет дело с самим собой как с целым. Однако целостность, данная в вопросе, который, по Ранеру, может так и остаться без ответа, не то же, что целостность, данная в ответе. Первую ситуацию Достоевский бы назвал «роковой бурдой», тем самым абсурдом бесконечности вопросов, ответы на которые нет оснований дать. Это ситуация хаоса, фрагментарного сознания. Здесь стоило бы говорить не о целостности, а об экзистенциальной «выдвинутости в ничто». Но Ранер отказывается ничто в праве сыграть фундаментальную роль для

конституирования сознания. Заявляя о том, что человек превосходит бытие [8, с. 45], ничто он полагает его тенью, тем криком ужаса, который нас охватывает при встрече с бытием. Но делает при этом оговорку: «Правда, человек постоянно встречается с опытом пустоты, внутренней хрупкости... абсурдности того, с чем он сталкивается. Но он всегда встречается также с надеждой, движением к освобождающей свободе, а также ответственностью» [8, с. 45]. Человек испытывает «и то, и другое». И бытие, и ничто. Единство опыта заставляет человека предпочесть «главное движение» бытия. Ничто не может ничего обосновать.

Но если человек превосходит бытие, тогда ему задан ответ, он детерминирован им, и его вопрос становится бессмысленным. Ведь смысл дан. Если же смысл не дан, тогда человек не может превосходить бытие. В само понятие превосхождения бытия Ранер вкладывает неожиданный смысл «знания о бесконечности реальности» [8, с. 45]. Но бег в бесконечности не есть целостность и не есть данность бытия. Ведь бытие – это полнота. Эту бесконечность Ранер представляет как бесконечность конечного [8, с. 27-28]. Он говорит о «возможной» действительности, о горизонте «возможных» предметов в трансцендентальном опыте вопрошания, редуцируя тем самым трансцендентный горизонт. Но бытие – это не сущее. Бытие – это не горизонт сущих возможностей. Вот эта неопределённость в вопросе о ничто, о понятии бытия и бесконечности конечного в бытии создадут в дальнейшем запутанную ситуацию со свободой человека, с одной стороны, которую Ранер постулирует, а с другой, – не оставляет ей возможности.

Ранер мыслит человека исключительно языковым существом и поэтому связывает опыт целостности с языком. Но человек не есть лишь языковое существо. И опыт «взгляда извне» можно связать, например, с характерными для экзистенциализма пограничными ситуациями. Со смертью. На фоне их слово утрачивает свою уникальность, а феномен Бога оказывается с этим событием никак не связанным.

Ранер не случайно переходит от проблемы Бога к проблеме опыта Бога и использует характерные своей динамичностью термины «Куда» и «Откуда» трансценденции. На вопрос о том, что такое Бог сам по себе Ранер накладывает прямой запрет. Он пишет: «если мы осознали, что понимаем под абсолютно неограниченной трансцендентальностью человеческого духа, тогда следует всё же возразить, что такая альтернатива, такое радикальное противопоставление высказывания о «Боге самом по себе» высказыванию о «Боге для

нас» совершенно неправомерно. То, что подразумевается под последним своеобразием человеческого субъекта в его свободе и неподвластности – а тем самым в его тварности – и под самим «Богом», можно понять лишь через проявление того основного свойства человеческого бытия, в котором человек обладает самим собою и сам у себя радикально отнят, что тайна открывается ему как абсолютное и одновременно не допускает человека к себе, проводя черту между собою и человеком. Поэтому в точном смысле и нельзя образовать понятия о Боге и задавать потом вопрос, существует ли нечто подобное в действительности» [8, с. 75]. Другими словами, взяв слово «Бог» в кавычки, Ранер адресует наш интерес к трансцендентальному опыту, который актуализирует то, что, как часто выражается Ранер, мы называем Богом. Вопрос же о Боге самом по себе уводит в сферу «вульгарной» онтологии, против которой выступает Ранер. Он пишет: «Поскольку трансцендентное “Куда” всегда даётся лишь в опыте этой словно бездонной, не имеющей конца трансценденции, становится возможным избежать онтологизма в вульгарном смысле этого слова. Ибо это “Куда” воспринимается не само по себе, но познаётся лишь непредметно, в опыте этой субъективной трансценденции. Данность трансцендентного “Куда” есть данность такой трансценденции, которая всегда даётся лишь как условие возможности категориального познания, а не само по себе. Это положение – одно из наиболее фундаментальных для подлинного понимания Бога и действительно верно направленного познания Бога – показывает, конечно, что современная тенденция говорить не о Боге, а о ближнем, проповедовать не любовь к Богу, а любовь к ближнему, заменять слово “Бог” на слова “мир” и “ответственность за мир” имеют под собой в этом отношении абсолютно верную основу... верен во всех этих высказываниях тот простой факт, что мы имеем Бога не как отдельный предмет среди прочих, но он всегда есть лишь трансцендентное “Куда”, приходящее к себе лишь в категориальной встрече... с конкретной реальностью... Потому это трансцендентное “Куда” даётся всегда лишь в модусе удалённости, не допускающей приближения» [8, с. 88]. Другими словами, вульгарная онтология полагает Бога как чуждость, как предмет, на который можно указать. Как личность. Но Бог, полагает Ранер, не предмет. Не содержание. Не то, что, а то, чем. Бог, говорит он, не метафизическая роскошь. Он есть условие нашего сознания и познания. Не предмет познания, а условие познания [8, с. 106]. То, что даёт нашу оптику, наподобие «априорного Другого» Делеза как структуры восприятия, с той лишь

разницей, что претендует на исключительность и единственность. Как говорит Ранер, «человек начинает становиться homo religiosus, где он обращается к вопросу о вопрошании, к мысли о мышлении, к пространству познания, а не только к предметам познания; к трансценденции, а не только к тому, что охвачено в этой трансценденции при помощи пространственно-временных категорий» [8, с. 31]. Рафинированная онтология имеет дело с условием познания, а не с его предметами, с формой как таковой, а не с частными содержаниями. В выражении Ранера «трансцендентальный опыт», который он использует синонимично с опытом трансценденции [8, с. 28], опытом Бога, свободы и субъектности, как раз заключается понятие чистой возможности, не детерминированной чувственными данными. Трансцендентальный опыт – это «основное ощущение, предшествующее всякому предметному опыту и управляющее им» [8, с. 47].

Если опыт Бога – это наша оптика и модус нашего восприятия, то закономерен вывод Ранера о том, что Бог везде и его «легко не заметить» [8, с. 74]. Трансцендентальный опыт, говорит Ранер, «позади человека», а потому недоступен рефлексии [8, с. 47]. Ведь нельзя видеть свой собственный глаз. А также закономерен тезис о том, что Бог неразрывно связан с категориями реальности. Ведь глаз не может видеть без того, что он видит. Равно и трансцендентальный опыт Бога обнаруживает себя в чужих историях, например, в любви к ближнему. Опыт Бога – это наш доступ к миру. Он делает доступным не Бога, а мир.

Именно такой подход является помехой для того, чтобы оперировать словом «Бог», а потому Ранер пытается заменить его другими выражениями. Лучше всего ему, конечно, подходит понятие «священное», которому он отдаёт предпочтение. Ибо он идёт по пути теории сакрального Хайдеггера. Хайдеггер делает священное более фундаментальным, нежели Бог. Священное – это условие различения. Этот тезис перенимает Ранер. Он пишет: «отделение ... невыразимого «Куда» от конечного... и есть то самое исконное различие, которое вообще воспринимается потому, что оно обуславливает возможность всякого различения предметов как от самого горизонта трансценденции, так и друг от друга... различие само исходит от Бога и – если можно так выразиться – тождественно Ему» [8, с. 85-86]. Священное отлично от конечного не как одна вещь отлична от другой, но как различающее пространство от своего наполнения. Как принцип различения от различенного. Аналогично Ранер называет Бога безмянным. Безмянен тот, кто является условием различающих наименований.

Но чем обеспечена такая антропология? Чем обеспечен модус трансценденции человека, делающий его человеком? Обезличивая и имманентизируя Бога, Ранер обнаруживает «то, что мы называем Богом» как основу всего сущего. Бог и человек находятся в отношениях основы и обоснованного [8, с. 111-113]. А потому указание на Бога пальцем со словами «здесь Бог» есть религиозная безвкусица. Основа – это не чуждость. Это то, благодаря чему чуждость существует. Это условие чуждости. Её истина. Отношения основы и обоснованного Ранер квалифицирует как отношения трансценденции, хотя точнее было бы назвать их отношениями имманенции, ведь речь идёт не о Боге как основе, а основе как «Боге», т.е. собственно об основе. Ранер говорит об антиномии трансцендентного и имманентного в Боге, однако первое понимает как «трансцендентальную отчуждённость», а второе – как «категориальную необходимость» [8, с. 120]. Он трактует самотрансцендирование человека как, с одной стороны, развёртывание своего, с другой, – как действие иного бытия в нём. Но это иное бытие есть не что иное как основа сущего. В конечном итоге он избирает оппозицию «божественного и не-божественного» [8, с. 113-114], в которой, равно как и в оппозиции «сакральное-профанное», к которой прибегают теоретики сакрального, снимается напряжение противоположностей.

Бог, понятый как основа, снимает проблему демифологизации христианства. К самому проекту демифологизации Ранер относится настороженно, но избегает его именно потому, что своим концептом лишает христианство смущающих современное сознание сторон.

Понимание Бога как основы, а вернее – основы как Бога, – снимает проблему личности. Бог, говорит Ранер, есть личность в том же смысле, что он есть бытие, основа, тайна, благо и т.п. Чтобы обосновывать, «основа сущей действительности должна заранее обладать в себе самой этой действительностью, основой которой она является» [8, с. 101]. Но Бог одновременно не есть личность. Аналогично теоретикам философии сакрального, Ранер связывает понятие личности с ограниченностью, присущей человеку, но никак не Богу. Другими словами, основа не есть личность. «Бог-личность» – это формальное высказывание, которое наполняется исторически в индивидуальном опыте. Ранер говорит: «эту формальную пустоту и пустую формальность трансцендентального понятия личности, применённую к Богу, нельзя в свою очередь обожествлять и заранее отказываться от её наполнения через личный опыт в молитве в личной индивидуальной истории, в которой

приближается к нам Бог, в христианской истории откровения. Поэтому оправданна и некоторая религиозная наивность, понимающая личность Бога почти в категориальном смысле» [8, с. 102]. Открывая себя как личностную основу человека, основа открывает себя как личность.

Основа – это не Бог Иова. Основа – это Бог, который себя предлагает. А человек принимает его или отказывается [8, с. 175-176]. Те. приводит себя в соответствие со своей истиной или уклоняется от неё. Ссылаясь на выражение Фомы Аквинского о том, что Бог действует через причины второго порядка, Ранер делает вывод о том, что «Бог творит мир, но на самом деле не творит в мире. Что он держит на себе цепь причинностей, но не включается через свою деятельность в эту цепь причин как её звено» [8, с. 118]. Другими словами, получается, вопреки желанию Ранера, что Бог – это не воля и не свобода, не тот, кто придаёт динамику становлению сущего, а статика, приводимая к актуализации человека. Это позволяет Ранеру говорить о «партнерстве» человека и Бога в благодати [8, с. 128]. Бог «желает приобщиться к нам через благодать» [8, с. 140]. Бог сообщает себя, и это есть благодать [8, с. 265]. А человек отказывается. И это есть вина. Благодать – это не то, что ставит под вопрос свободу человека, это Бог с протянутой рукой. Вина – это не временное понятие, а «собственная закрытость по отношению к этому предложению абсолютного божественного самосообщения» [8, с. 128].

Что такое явление Бога? Это приведение человека к своей истине. «В непосредственном явлении Бога, – пишет Ранер, – субъект... приходит к своему завершению» [8, с. 115]. Вмешательство Бога в мир – это обращение человека к Богу. В обращённости человека к своей истине состоит то, что называется действием Бога: «всё, – говорит Ранер, – может быть истолковано... как вмешательство Бога, достаточно лишь воспринимать конкретную констелляцию моей жизни и мира так, чтобы она стала позитивно благотворной конкретизацией моего свободного трансцендентального отношения к Богу» [8, с. 122]. Действие человека, соотносённые с Богом, и есть действие Бога.

Что такое спасение? Спасение – это «истинное окончательное понимание себя», а не внешнее событие [8, с. 54]. Хотя христианство и говорит об истории спасения, но, говорит Ранер, на самом деле подразумевает исходного человека, его трансцендентальное существо, его истину.

Что такое творение? Тварность – это не причинная связь между двумя вещами, а отношение, которое сообщается человеку в трансцендентальном опыте, познание своей обоснованности непо-

стижимой основой. Это не мифическое событие, не момент прошлого, а актуальный процесс. Первая глава книги Бытия – это не репортаж, а заключение о том, что должно было быть, исходя из настоящего трансцендентального опыта.

Что такое первородный грех? Это не повреждённость человеческой природы. Не следствие таинственных событий в Эдеме. Ранер трактует первородный грех как детерминированность свободы человека историческим и межличностным материалом. Чужой виной. Личной виной Адама, сказавшего «нет» благодати Бога. Он пишет: «частичная определенность ситуации каждого человека чужой виной есть всеобщая, постоянная и потому изначальная» [8, с. 150]. Свобода одного детерминирована свободой другого так, что всякое добро, не способное преодолеть данности мира, оказывается двусмысленным. Как говорит Ранер, покупая банан, мы не рефлекслируем над тем, как складывалась его стоимость. Таким образом, Ранер не просто делает человека благим, квалифицируя грех как «чужой» личный грех, и устраняет необходимость в событии Христа, но и ставит под вопрос понятие человеческой свободы, вводя представление о её «частичной» детерминация. Но как не может быть полсвободы, так и не может быть частичной детерминации свободы. Ранер же заключает: вопрос об ответственности «сложный и неясный вопрос» [8, с. 153].

Что такое вера? Это приятие собственной трансценденции [8, с. 211]. Что такое Откровение? Это истолкование трансцендентального опыта [8, с. 213]. Что такое новозаветные чудеса? Чудеса, говорит Ранер, «в какой-то степени преувеличены» [8, с. 352]. Всеми ими, кроме чуда Воскресения, можно пренебречь, поскольку они служили призыву в той ситуации, которая уже не является нашей ситуацией [8, с. 363]. А как понять Иисуса Христа? Христос – это не тайна Богочеловека, это «удача» Бога. Его «победа» в диалоге с человеком [8, с. 266-267]. «Богочеловек есть первоначально окончательной удаче, самотрансценденции мира в абсолютную близость к тайне Бога» [8, с. 249]. Ранер формально принимает теорию ипостасного единства, однако наполняет его обновлённым содержанием. «Тезис, – говорит Ранер, – который мы отстаиваем, гласит, что ипостасное единство, будучи в своей сущности уникальным и высшим представимым событием, всё же есть внутренний момент целостности обретения благодати духовной тварью вообще... там, где Бог путём абсолютного самосообщения людям воздействует на самотрансцендирование человека в направлении к Богу таким образом, что и то, и другое становится необратимым и в одном Челове-

ке уже достигшим завершения обетованием всем людям, – тогда мы имеем как раз то, что подразумевается под ипостасным единством» [8, с. 275-276]. Не замещает ли таким образом Ранер христианскую тайну нераздельно-неслиянного бытия двух природ во Христе уникальным событием узрения Бога человеком? Христа он определяет как «человеческую реальность как обретшую благодать». А о сути ипостасного единства пишет как о несмешанном и нераздельном присутствии реальности Бога в его приятии «человеческими способностями Иисуса» [8, с. 278]. Что же тогда такое Воскресение Христа? Воскресение, говорит Ранер, это не оживление тела, не продолжение жизни человека, это сохранение дела Христа, «победоносность его призывания быть абсолютным Спасителем» [8, с. 368]. Другими словами, речь идёт не о чуде у гроба, а о длени спасения. Поэтому Ранер говорит, что «Иисус воскресает в веру своих учеников» [8, с. 368]. В вере актуализируется дело Христа. А вера в Воскресение – это частный момент этой веры. Писание – это «продукт церкви» [8, с. 497], и говорить о его богодухновенности следует косвенно, как о развёртывании своей сути церкви, которая есть присутствие Бога [8, с. 516].

Раз основа – это Бог, значит, трансцендентная категория вечности должна быть заменена на имманентную категорию времени. Бог, пишет Ранер, это «абсолютное будущее» [8, с. 595]. Эсхатологию он понимает как разговор о будущем и в качестве синонима употребляет термин «футурология». Ранер пишет: «Христианская эсхатология говорит о будущем человека» [8, с. 597]. У эсхатологии есть содержание и есть способы представления. Например, слова Павла о том, что Христос явится при гласе Архангела и трубе Божией – это «образы, которые должны выразить нечто в высшей степени существенное и истинное» [8, с. 598]. Апокалипсис – это только «тип высказывания», посредством которого человек в своём настоящем постигает будущее. Не заменяет ли Ранер учение о последних вещах, предполагающих трансцендентное измерение, учением об имманентном бытии человека во времени? Переключаясь с Мейясу в его теории Бога, Ранер не просто помещает Бога во время, но делает вечность плодом времени [8, с. 603]. При этом категория вечности у него антропологизируется и понимается как окончательный ответ Богу, человеческое «да» или «нет».

Анонимное христианство Ранера, предполагающее спасение и благодать вне христианской традиции [8, с. 625], – прямое следствие его концепции основы и обоснованного. Раз основание везде, раз трансцендентальный опыт задаёт наше

восприятие мира, значит собственно в христианстве, имени Христа нет необходимости. Церковь, Откровение, традиция, как говорит Ранер, это официальная экспликация опыта. Нерелективный опыт присутствует «повсюду», где есть человек, его свобода и познание, вне зависимости от религиозного материала. Откровение в «зачаточном» состоянии присутствует везде. Религиозное же Откровение – это «наиболее удачный случай необходимого самоистолкования трансцендентального откровения» [8, с. 214]. И в данном пункте Ранер переключается с европейской теорией сакрального, для которой характерно представление о неосознанности человека в его отношении к Богу. Но такой подход ограничивает как человека, так и Бога в их отношениях друг к другу, превращая Бога в Другого, а человека – в объект.

Ранер повсеместно в своих рассуждениях обнаруживает двойственность своей позиции. Заявляя одно, он начинает рассуждать о противоположном. Он говорит о Боге и тут же – об опыте Бога. Он настаивает на пассивности человека в трансцендентальном опыте раскрытию бытию и том, что бытие не исчерпывается функцией горизонта для нас, однако помимо самотрансцендирования человека к своему основанию, повсеместного в восприятии мира и окончательного в рефлективном «да» этому основанию, никакого иного «Бога» Ранер не выводит. «Бог» есть там, где его впускает собою человек. «Бог» есть человек в модусе к самому себе. Он говорит о необходимости церкви как авторитетного начала, спасающего от произвола субъективности, о необходимости церкви, которая открывает конкретность Бога и конкретность человека в его индивидуальном и общинном бытии, и тут же – о том, что «эксхиристология и церковное сознание христианина... не есть несущее основание или фундамент христианства. Иисус Христос, вера, любовь... – вот реальности, центральные для христианина» [8, с. 446]. Ранер говорит о незаменимости таинств, делающих человека «свидетелем истины, представителем благодати Христовой в мире» [8, с. 575], и тут же – о том, что «не только принимая таинства, становимся мы теми, кто имеет дело с Богом... Повсюду, где человек ... воспринимает свою сверхъестественную трансцендентальность в интеркоммуникации, в любви, в верности... осуществляется и история спасения и откровения Бога» [8, с. 568-569]. Ранер говорит об исключительности христианства и Христа – и сразу же выстраивает концепцию анонимного христианства. Он заявляет о Воскресении Христа, но рассуждает о его воскресении в вере людей. Ранер не останавливается даже перед символом

веры. Апостольский символ веры, несомненно, важен, однако современного человека он не удовлетворяет. И в этой ситуации Ранер обнаруживает правду на стороне современного человека. Ведь человек зависит от горизонта своего понимания, от нации, культуры, истории, мировых религий (!), социального статуса, возраста и т.п. [8, с. 622-623]. А потому богословские формулы должны все эти аспекты учитывать. Это значит, что не может быть одной формулы. Формул должно быть столько, сколько потребуется конкретным людям для понимания веры. Предлагая подобный уходящий в бесконечность плюрализм богословских формулировок, Ранер не возвращается к ветхозаветной традиции, ибо единство общины и исповедания при богословской свободе были обеспечены ритуалом. Ранер предлагает предельную индивидуализацию веры. Полный отказ от незыблемых общих констант, уходя от единственности Бога. Он оставляет человека наедине со своим человеческим.

Ранер нивелировал Бога, лишив его трансцендентности, личности, сверхъестественных качеств, благодати, гарантированной традицией единственности, поместив во время, поставив онтологическое в зависимость от онтического, а вечность – в зависимость от времени. Он представил не Бога как основу человека, но основу как «Бога». Не ясно, как в онтологии Ранера может поместиться свобода. Как объяснить свободу обоснованного в отношении основы? Если трансцендентальный опыт – это «неустрашимая структура» [8, с. 28] субъекта, то как в отношении её можно быть свободным? И как, с другой стороны, при допущении свободы обоснованного можно говорить о свободе основы, которая как таковая актуализируется посредством обоснованного? Ранеру остаётся лишь постулировать её божественность. Христианизированная концепция жизни человеческой имманенции Ранера строится на вере в порядок, нравственность и ответственность как антропологические данности, свободные от теологических посылок, убеждая нас вновь, что экзистенциализм – это гуманизм.

Самые красивые рассуждения Ранера – о любви. В любви к ближнему, говорит он, мы любим Дальнего. Любя человека, мы уже любим Бога. Потому что человек жаждет абсолютной любви, конечное же можно любить только «с оговорками», не до конца отдавая себя, ибо «конечный и всегда ненадёжный человек не может сам оправдать в качестве осмысленной обращённую к нему абсолютную любовь» [8, с. 407]. Любящий в своей любви ищет абсолютный предмет – Богочеловека. В этих словах Ранера, напоминающих платонизм, светится трансцендентный луч.

Идея Личного Бога и её последствия

Богословие личности традиционно связывается с достижениями греческих Отцов Церкви. В ходе тринитарных споров каппадокийцы совершили переворот в понимании личности, отличив в Боге усю и ипостась, природу и субъектность, общее и частное, или, по Аристотелю, вторую сущность и первую сущность. Причём так, что принцип личности во взаимосвязи с сущностью Бога оказался онтологически первичным. А личность была связана с представлением о самостоятельности, своеобразии, неповторимости, отдельности и субъектности. При этом исторически православное учение о Боге восприняло доминирование принципа личности, тогда как западное богословие сделало акцент на принципе сущности, связав личность с эмпирическим бытием [9]. Возможно, этот факт послужил скрытым основанием для попыток современного западного богословия расстаться с идеей личного Бога.

Понятие личности, Бога как Личности может тем смутить современное сознание, что оно всегда предполагает иерархию. Личность – это отличие. То, что имеет лицо. Бог – это высшая личность. То, что всегда стоит над человеком. Булгаков вообще скажет, что Бог – это единственная личность. Бог-Личность – это не безликий принцип, в котором человек черпает свои основания, не тем самым его собственность и метафизическая кровь, которой он живёт, но что-то принципиальным образом трансцендентное ему, хотя в то же самое время способное быть имманентным. Вот эта трансцендентность, эта ни к чему не сводимая обособленность и возвышенность Бога кроется в идее личности. За расставанием с идеей личности стоит желание избавиться от идеи иерархии. Иерархия – это всегда зависимость. Отсутствие иерархии снимает проблему Бога как нужды человека.

Сути не меняет то, что Шлейермахер, например, отведёт первостепенное место чувству зависимости в религиозном опыте, а Гегель, передразнивая его, скажет, что лучшим христианином в таком случае является собака. Чувство – категория субъективная, и даже если предположить стоящую за ним онтологическую реальность, нужно признать, что есть принципиальная разница между тем, чтобы нуждаться в трансценденции, в том, что требует от человека метафизической трансформации. И тем, чтобы нуждаться в чём-то, как нуждаются в собственной крови. Нужда в трансцендентном, открывающая возможность самоконституирования человека, не то же, что имманентное пространство необходимости. Если иметь в виду второе, то Гегель прав.

Если Бог перестаёт пониматься как личность, тогда его возможно помыслить как всё во всём. Бог,

понятый как безликая божественность, – это своеобразная ничья с Богом. Не оттого ли в XX в. в христианском мире стал так популярен буддизм, свободный от представления о трансцендентной личности? Естественным продолжением критики понятия Бога-Личности будет оспаривание идеи Божественной Троицы, зиждущейся на принципе иерархии.

Неслучайно феминистское движение в теологии, апофеозом которого является скульптура «Христы» одного из ньюйоркских соборов, будет использовать концепцию Тиллиха для оправдания своих идей. Раз Бог – это основа бытия, считает Розмари Рутер, значит он ни мужчина, ни женщина. Понятие основы бытия снимает всякие дуализмы – мужского и женского, материального и духовного, Бога и мира. Всякая иерархия патриархальна и ведёт к отношениям угнетения и подчинения. Понятие основы бытия, замещающее Бога, снимает проблему различий.

Созвучно теологии в философии сакрального по этой же причине происходит отказ от идеи Бога. Бодрийяр, выстраивая теорию символического, назовёт Бога основой разделения и власти, причиной появления агрессивных оппозиций. Символическое пространство предполагает отказ от Бога в пользу подручных человеку богов.

Оперирование понятием «сакральное» и «священное» (П. Тиллих, К. Ранер, Б. Вельте, К. Хеммерле, В. Каспер, Р. Шеффлер, Л. Венцлер и др.) – это один из способов обезличивания Бога. Сакральное нелично. Это некая неопределённая множественность взамен единственности и авторитарности Бога. Идея множественности Бога рождается уже у Ницше. «Разве не в том божественность, что существуют боги, а не Бог!», – пишет он [10, с. 438]. Боги умерли от смеха, когда один из богов, забывшись, «безбожно» заявил, что он един. Богу Ницше противопоставляет божественность, «Распятому» – олимп [10, с. 455]. Делёз обозначит это как принцип плюральности и возведёт его к самой сути философии Ницше и философии как таковой. «Философию Ницше, – пишет он, – нельзя считать понятой до тех пор, пока не осознан её сущностный плюрализм. И если говорить начисто, то плюрализм... есть не что иное, как философия. Плюрализм этот выступает как изобретённый самой философией собственно философский образ мысли – как единственный гарант присутствия свободы в уме индивида, единственный принцип неистового атеизма» [11, с. 38]. Плюрализм есть свобода ума. И как свобода он неистов в своём а-теизме, низвергающем всякое притязание на единственность и абсолютность. Плюрализм есть свобода от абсолютного. Всякая вещь и всякое событие, скажет Делёз, обладает многими

смыслами. И смерть Бога у Ницше также плюральна. Она есть событие со «множественным смыслом». Эта логика плюральности заложена в понятии «священного» или «сакрального», скрыто, в отличие от Ницше и Делёза, противопоставляющего божественную множественность единственности Бога. Божественность и Бог предполагают различные онтологии. Плюральность исключает категорию истины. В плюральном мире нет абсолюта. Это «мир Гераклита», в котором нет констант, в нём всё ситуативно и равноценно.

Понятие священного, замещающее Бога, лишает веру конкретности. Бог как Личность – это конкретный Бог. Бог, которому можно молиться, перед которым испытывают благоговение, которым выстраивают жизнь. Нельзя трепетать перед абстракциями. Или, как скажет Н. Бердяев, нельзя молиться абсолюту. Следствием понимания Бога как личности будет конкретика культа, конкретика отношений человека и Бога, а не мышления о нём, подверженного случайностям, настроениям и состояниям. Бог как Личность – это то, что накладывает запрет на тотальную власть субъективности.

Личность предполагает антропологический аспект. Бог как Личность подразумевает не только по-двиг человека, его обращение, но и одаривает его причастностью к Высшей Личности. В пределе человек должен уподобиться Личности. Но уподобиться личности – это не то же, что слиться с безличным. В первом случае возможно понятие греха, покаяние, личное восхождение к Богу. Во втором случае эти понятия снимаются, с человека снимается бремя свободы, он может отдаться в руки стихиям.

Личность предполагает веру. Веру как уверенность в невидимом (Евр. 11:1). По отношению к Личности безличное – это «видимое», мир, принципы мира. Устранить понятие Бога-Личности – значит снять с человека необходимость в вере. Безличные принципы и основания можно принимать, не перебивая свой ум, подобно тому, как мы принимаем теорию большого взрыва. Лишение христианства понятия Бога-Личности – это один из способов демифологизации традиции, оскотление веры.

Обезличивание Бога – это один из способов лишить теологию метафизики. Закономерным поэтому является появление вслед за богословским направлением смерти Бога в широком и узком смысле «теологии смерти теологии» (К. Рашке, М. Тейлор, Ч. Уинквист) и концепции «нетеистического теизма» (Д. Зёлле). Равно как философия вне метафизики становится физикой, так и теология вне метафизики упраздняет саму себя в атеологии, речевом жанре, уделом которого является деконструкция и бесконечность интерпретаций Откровения.

Но не является ли попытка современной теологии оперировать понятиями «священной тайны», «священного», «сакрального», «основы бытия» новой апофатикой? Не обязаны ли мы К. Ранеру, как говорит В. Каспер, углублением богословия тайны? Ведь, например, Дионисий Ареопагит в своих сочинениях использует понятия «невыразимое», «непостижимое», «сверхсущественная и сокровенная божественность», «сверхсущественная неопределённость», «бессловесность», «безымянность», «сверхбожественная божественность», «сверхсущая Причина, которую мы называем Богом» [12]. Но мистическое богословие – это не то же, что экзистенциальное богословие. Более того, они прямо противоположны друг другу. Мистическое богословие зовёт прочь от мира наличного к трансцендированию. Дионисий Ареопагит говорит об «исступлении», выходе из себя, молитве, «воспарении к сверхъестественно-

му сиянию Божественного мрака», чтобы в абсолютной духовной наготе воспринять трансцендентное. Экзистенциальное богословие, напротив, хранит бережно ум человека и его «я», приближая Бога как имманентное. Оно основывается на опыте трансгрессии. Дионисий отнёс бы его к опыту непосвящённых, то есть тех, кто «возомнил, что кроме естественного не существует никакого сверхъестественного бытия» [13]. Трансцендентность «божественности», о которой говорит Дионисий, прочно удерживается небесной иерархией. Дионисий говорит о Боге, как о недостижимом солнце, которое даёт жизнь слоям бытия, начиная от ангелов и спускаясь к бездушным существам и вещам. Принципиальный разрыв между Богом и миром, иерархичность бытия с абсолютным единым источником в Троице, безусловный авторитет «Речений», как называет Дионисий Писание, ограждает мистику от её опасностей.

Список литературы:

1. Коначева С.А. Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология 20 века. М.: РГГУ, 2010; Пылаев М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии 20 века. М.: РГГУ, 2011.
2. Тиллих П. Теология культуры // Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. URL: <http://fb2.traumlibrary.net>.
3. Тиллих П. Мужество быть // Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. URL: <http://fb2.traumlibrary.net>.
4. Тиллих П. Динамика веры // Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. URL: <http://fb2.traumlibrary.net>.
5. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мёртв» // Ницше и пустота. М.: Алгоритм, 2006.
6. Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1-2. М., СПб.: Университетская книга, 2000.
7. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.
8. Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006.
9. Хоружий С. Богословие соборности и богословие личности // Библиотека «Института Синергийной антропологии». URL: www.synergia-isa.ru.
10. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // По ту сторону добра и зла: Сочинения. М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во Фолио, 2006.
11. Делез Ж. Ницше и философия. М.: Ад Маргинем, 2003.
12. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах // Мистическое богословие Восточной Церкви. Харьков, 2001. С. 386-571. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Areopagit/o-bozhestvennykh-imenakh.
13. Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии // Мистическое богословие Восточной Церкви. Харьков, 2001. С. 572-586. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Areopagit/o-tainstvennom-bogoslovii/.

References (transliterated):

1. Konacheva S.A. Bytie. Svyashchennoe. Bog: Khaidegger i filosofskaya teologiya 20 veka. M.: RGGU, 2010; Pylaev M.A. Kategoriya «svyashchennoe» v fenomenologii religii, teologii i filosofii 20 veka. M.: RGGU, 2011.
2. Tillikh P. Teologiya kul'tury // Izbrannoe: Teologiya kul'tury. M.: Yurist, 1995. URL: <http://fb2.traumlibrary.net>.
3. Tillikh P. Muzhestvo byt' // Izbrannoe: Teologiya kul'tury. M.: Yurist, 1995. URL: <http://fb2.traumlibrary.net>.
4. Tillikh P. Dinamika very // Izbrannoe: Teologiya kul'tury. M.: Yurist, 1995. URL: <http://fb2.traumlibrary.net>.
5. Khaidegger M. Slova Nitsshe «Bog mertv» // Nitsshe i pustota. M.: Algoritm, 2006.
6. Tillikh P. Sistematicheskaya teologiya. T. 1-2. M., SPb.: Universitetskaya kniga, 2000.
7. Khaidegger M. Osnovnye problemy fenomenologii. SPb.: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola, 2001.
8. Raner K. Osnovanie very. Vvedenie v khristianskoe bogoslovie. M.: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andrey, 2006.
9. Khoruzhii S. Bogoslovie sobornosti i bogoslovie lichnosti // Biblioteka «Instituta Sinergiinoi antropologii». URL: www.synergia-isa.ru.
10. Nitsche F. Tak govoril Zaratustra // Po tu storonu dobra i zla: Sochineniya. M.: Izd-vo Eksmo; Khar'kov: Izd-vo Folio, 2006.
11. Delez Zh. Nitsshe i filosofiya. M.: Ad Marginem, 2003.
12. Dionisii Areopagit. O Bozhestvennykh imenakh/Misticheskoe bogoslovie Vostochnoi Tserkvi. Khar'kov, 2001. S. 386-571. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Areopagit/o-bozhestvennykh-imenakh.
13. Dionisii Areopagit. O misticheskom bogoslovii/Misticheskoe bogoslovie Vostochnoi Tserkvi. Khar'kov, 2001. S. 572-586. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Areopagit/o-tainstvennom-bogoslovii/.