



современное
серию богословие

ОСНОВАНИЕ ВЕРЫ

ВВЕДЕНИЕ В
ХРИСТИАНСКОЕ
БОГОСЛОВИЕ

КАРЛ РАНЕР

Серия «Современное богословие»

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ

Епископ Диоклийский Каллист (Уэр). 2-е издание

ПРАВОСЛАВНЕ

Павел Евдокимов

ПРАВОСЛАВНАЯ ЛИТУРГИЯ. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда

Хью Уайбру. 2-е издание

ВОПЛОЩЕННАЯ ЛЮБОВЬ. Очерки православной этики

Виген Гуроян

ОТБЛЕСКИ СВЕТА. Православное богословие красоты

Оливье Клеман

ВВЕДЕНИЕ В ОСНОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ

Архиепископ Михаил (Мудьюгин)

ПОСЛАНИЕ К РИМЛЯНАМ

Карл Барт

ОПРАВДАНИЕ И ПРАВО

Карл Барт

МГНОВЕНИЯ

Карл Барт

ВОЛЬФГАНГ АМАДЕЙ МОЦАРТ

Карл Барт

ОСНОВАНИЕ ВЕРЫ

Карл Ранер

ИИСУС ХРИСТОС

Вальтер Каспер

БОГ ИИСУСА ХРИСТА

Вальтер Каспер

О ХРИСТИАНСКОМ БОГОСЛОВИИ

Роуэн Уильямс

СЛУЖЕНИЕ ЖЕНЩИНЫ В ЦЕРКВИ

Элизабет Бер-Сижель

КАТОЛИЧЕСТВО В ТРЕТЬЕМ ТЫСЯЧЕЛЕТИИ

Томас Рауш

Анон

СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ

Karl Rahner

Grundkurs des Glaubens

Einführung in den Begriff des Christentums

H E R D E R

F R E I B U R G • B A S E L • W I E N

Карл Ранер

Основание веры

Введение в христианское богословие



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

М О С К В А

ББК 86.37
УДК 234.2

Перевод: Вадим Витковский
Редактор: Александр Горелов

Корректор: Марина Федорова, верстка: Оксана Дубакина, обложка: Дмитрий Купреев



Перевод книги осуществлен при финансовой поддержке Института имени Гёте – Die Übersetzung des Buches wurde vom Goethe-Institut gefördert



Издание осуществлено при поддержке организации *Renovabis*

Данный перевод немецкого издания книги Карла Ранера
Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums
публикуется с согласия издательства *Herder*

Ранер К.

Основание веры. Введение в христианское богословие / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. — 662 с.

ISBN 5-89647-117-3

Книга представляет собой фундаментальный курс основного богословия, написанный одним из наиболее интересных и авторитетных богословов XX века, во многом определившим тенденции современной религиозной мысли. Классический труд Карла Ранера необходим богословам, философам, студентам богословия и всем, кто интересуется вопросами веры на академическом уровне.

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

© Verlag Herder Freiburg im Breisgau, 22. Auflage 2004

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316, Россия
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

Содержание

Карл Ранер о Боге и человеке	xv
Предисловие	xxii

ВВОДНАЯ ЧАСТЬ

1. Общие предварительные размышления	1
2. Предварительные замечания эпистемологического характера	3
Вводный курс как требование Второго Ватиканского собора 3	
«Богословская энциклопедия» XIX века 5 Адресат сегодняшнего богословия 6	
Плюрализм в современном богословии и философии 8	
Оправдание веры на «первой ступени рефлексии» 11 К содержательной концепции введения 14	
3. К некоторым основным гносеологическим проблемам	20
О взаимоотношении вещи и понятия, исходного обладания самим собой и рефлексии 20	
Самоданность субъекта в познании 23 Априорность и принципиальная открытость 26	
Трансцендентальный опыт 28 Нетематическое знание о Боге 29	

Часть первая СЛУШАТЕЛЬ ВЕСТИ

1. Снятие границ между философией и богословием	32
2. Человек как личность и субъект	34
Личность как предпосылка христианской вести 34	
Скрытость и уязвимость личностного опыта 35	
Своеобразие личностного опыта 38	
3. Человек как трансцендентное существо	43
Предвосхищающая структура познания 43	
Возможное уклонение от опыта трансценденции 44	
Предвосхищение бытия 45 Предвосхищение созидает личность 46	
4. Человек как ответственное и свободное существо	48
Свобода – не частный факт 48	
Конкретная опосредованность свободы 50	
Ответственность и свобода как реальность трансцендентального опыта 51	
5. Вопрос о личностном бытии как вопрос о спасении	54
Богословский и антропологический подход к пониманию «спасения» 54	
Спасение в истории 55	

6. Человек как находящийся в распоряжении 57
Поддерживаемый благодаря тайне 57 Обусловленность миром и историей 58

Часть вторая ЧЕЛОВЕК ПЕРЕД АБСОЛЮТНОЙ ТАЙНОЙ

1. Размышление о слове «Бог» 61
Это слово существует 61 Что говорит слово «Бог»? 62 Есть ли будущее у этого слова? 64 Действительность без этого слова 64 Слово «Бог» останется 67 Заданное нам исходное слово 68
2. Познание Бога 70
Трансцендентальное и апостериорное познание Бога 70 Различные способы познания Бога и их внутреннее единство 75 Трансцендентальное познание Бога как опыт тайны 79 «Куда» трансценденции как бесконечное, неограниченное и неназываемое 84 Трансцендентное «Куда» как «священная Тайна» 89 Трансцендентальный опыт и действительность 91 Некоторые замечания относительно доказательств бытия Божьего 93
3. Бог как Личность 97
Речь о Боге по аналогии 97 О том, что Бог есть Личность 100
4. Отношение человека к своей трансцендентной основе: тварность 103
Не частный случай причинного отношения 104 Тварность как коренное отличие и коренная зависимость от Бога 105 Коренная зависимость от Бога и подлинная самостоятельность 107 Трансцендентальный опыт как истинное место опыта тварности 109 Опыт тварности как денуминизация мира 110
5. Встреча с Богом в мире 111
Напряжение между трансцендентальным стремлением и исторической религией 111 Непосредственная связь с Богом как опосредованная непосредственность 113 Альтернатива: «благоговение перед миром» или истинное самосообщение Бога 116 Действие Бога через вторичные причины 118

Часть третья КОРЕННАЯ УГРОЗА ВИНЫ КАК СВОЙСТВО ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВА

1. Тема и ее связанные с ней проблемы 124
Сокрытость этого вопроса от современного человека 125 Круг между опытом вины и опытом прощения 128
2. Свобода и ответственность человека 129
Свобода относится ко всей целостности человеческого бытия 130 Свобода

как способность к окончательному 131 Трансцендентальная свобода и ее категориальные объективации 132

3. Возможность принятия решения против Бога 134
Нетематическое утверждение или отрицание Бога в каждом свободном поступке 135 Горизонт свободы как ее «предмет» 136 Возможность абсолютного противоречия 137 Свобода сказать Богу «да» или «нет» 138 Сокрытость решения 140 Неравноправие «да» и «нет» 140 К истолкованию эсхатологических высказываний 141 Возможность греха как постоянная экзистенциальная характеристика 143 Постоянный суверенитет Бога 145
4. «Первородный грех» 147
Мир, вместе с которым мы существуем, как пространство осуществления свободы 147 Существуют объективации чужой вины 149 Изначальная и постоянная частичная определенность чужой виной 150 Христианская речь о «первородном грехе» 152 «Первородный грех» и личная вина 153 «Первородный грех» в свете самосообщения Бога 155 К герменевтике высказываний Писания 157 «Последствия первородного греха» 158

Часть четвертая ЧЕЛОВЕК КАК СОБЫТИЕ СВОБОДНОГО, ПРОЩАЮЩЕГО САМОСОБЩЕНИЯ БОГА

1. Предварительные замечания 161
К понятию «самосообщение» 161 Исходный пункт – христианская весть 162
2. Что означает «самосообщение Бога»? 163
Оправдание благодатью и *visio beatifica* 163 Двойная модальность самосообщения Бога 164 Самосообщение Бога и постоянно пребывающая таинственность 165 Дарующий сам есть дар 167 Модель формальной причинности 167 Самосообщение Бога к непосредственному познанию и любви 169 Абсолютная необязательность самосообщения Бога 170 Необязательность не означает несущественности 171 Замечания относительно церковного учения 172 Христианство как религия непосредственного отношения к Богу в Его самосообщении 173
3. Предложение самосообщения как «сверхъестественная экзистенциальная характеристика» 175
Положение о самосообщении Бога как онтологическое положение 175 Сверхъестественно возвышенная трансцендентальность человека 178 Самосообщение как условие возможности его принятия 179 Опыт благодати и его сокрытость 179
4. К пониманию учения о Троице 185
Проблематичность понятия 185 Проблематичность «психологического учения о Троице» 187 «Домостроительная» Троица в истории спасения – имманентная 188

Часть пятая ИСТОРИЯ СПАСЕНИЯ И ОТКРОВЕНИЯ

1. Предварительные размышления над проблемой 191
2. Историческая опосредованность трансцендентальности и трансценденции 193
История как событие трансценденции 193
3. Коэкстенсивность истории спасения и откровения с общей мировой историей 197
История спасения и мировая история 197 Универсальная история спасения есть одновременно и история откровения 200 Обоснование тезиса данными католической догматики 202 Дополнительное спекулятивно-богословское обоснование 205 О категориальной опосредованности сверхъестественно возвышенной трансцендентальности 208
4. Об отношении всеобщей трансцендентальной истории откровения к категориально-специфической 211
Сущностно необходимая историческая самоинтерпретация (сверхъестественно-) трансцендентального опыта 212 О понятии категориальной и специфической истории откровения 213 Возможность настоящей истории откровения вне Ветхого и Нового Завета 215 Иисус Христос как критерий различения 217 Функция носителей откровения 218 Тенденция к универсальности в удачной частной истории откровения 222
5. О структуре фактической истории откровения 223
«Первоначальное откровение» 224 Возможно ли структурирование всей истории откровения? 226
6. Понятие откровения: краткий итог 235
«Естественное» откровение и подлинное самооткровение Бога 235 Трансцендентальный аспект откровения 236 Категориальная, историческая сторона откровения 238 Предельная высшая точка всего откровения 240

Часть шестая ИИСУС ХРИСТОС

1. Христология внутри эволюционного мировоззрения 244
Обоснование и уточнение выбора темы 244 Единство всего сотворенного 249 Понятие «активного самотрансцендирования» 252 Целе-направленность естественной истории и истории духа 257 Положение человека в космосе 258 Положение Христа в эволюционной картине мира 264 К понятию абсолютного Спасителя 266 Замечания относительно смысла высказывания об ипостасном единстве 268 О взаимоотношении человеческой трансценденции и ипостасного единства 271
2. К феноменологии нашего отношения к Иисусу Христу 278
Фактическое отношение веры как отправная точка 279 Отношение к Иисусу Христу как к абсолютному Спасителю 281 Отношение к Иисусу Христу легитимирует себя из себя самого 282
3. Трансцендентальная христология 283
Некоторые возражения 283 Значение трансцендентальной христологии для нашей эпохи 285 Предпосылки трансцендентальной христологии 285 Об осуществлении трансцендентальной христологии 286
4. Что означает «вочеловечение Бога»? 291
Вопрос о «вочеловечении Бога» 292 «Слово» Бога 293 Стало «человеком» 295 Может ли неизменный чем-либо «стать»? 300 «Слово» стало человеком 306 Человек как шифр Бога 307 О значении и границах догматических формул 311
5. Истории жизни и смерти допасхального Иисуса (понятая богословски) 313
А. Подготовительные замечания 313
Об отношении предварительной трансцендентальной постановки вопроса к историческому событию 313 Вопрос о возможности отвечать за нашу веру в Иисуса Христа 315 Круговая структура познания верой 316 Историческое измерение христианской веры 319 Проблема универсального значения частных исторических событий 319 Неизбежное несоответствие между относительной исторической достоверностью и абсолютной задействованностью 321
Б. Гирменевтические и фундаментально-богословские замечания по проблеме исторического знания о допасхальном Иисусе 323
Два тезиса 323 Христианская вера направлена на конкретную историю Иисуса 325 Об отношении между предметом веры и ее основанием 327 О понятийной паре «история спасения – история» 330 Вера первых свидетелей и наша вера 331 Познание спасения возможно лишь в задействованности веры 333 О различии высказываний о предмете веры и высказываний, обосновывающих ее 334 Минимальные исторические предпосылки ортодоксальной христологии, достижимые с позиций фундаментального богословия 338
В. Эмпирически конкретная картина жизни Иисуса 339
Своеобразие нашего подхода 339 Тезисное изложение 340
Г. Об основополагающем самопонимании допасхального Иисуса 343
Подлинно человеческое самосознание Иисуса 343 Проблема «ожидания близящегося» 344 Весть Иисуса о Царстве Божьем как окончательное возвещение спасения 345 Связь вестей Иисуса и Его личности 346
Д. Отношение допасхального Иисуса к своей смертной участи 350
Е. Чудеса в жизни Иисуса и их фундаментально-богословская значимость 351
Вопросы о значении чудес Иисуса для нашей веры в Него 351
Официальное церковное учение и ситуация современного понимания 352

К общему понятию чуда 354 Чудеса и законы природы 355 Чудо с точки зрения отношения «Бог – мир» 358 Чудо как призыв 360 Различные чудеса Иисуса и уникальное чудо Его воскресения 363	Богом 410 Единство эсхатологического спасительного события и абсолютного Спасителя 411 Опосредованность этого рассуждения церковным учением о воплощении 412 Об отношении восходящей христологии к вопросу о вечном Богосыновстве 414
6. Богословие смерти и воскресения Иисуса 364	В. <i>Частные догматические проблемы</i> 416
А. <i>Предварительное замечание</i> 364	Возможность ортодоксальной «христологии сознания» 416 Проблема предсуществования 418 Речь о смерти Бога 419
Б. <i>Предпосылки понимания речи о воскресении</i> 365	9. Личное отношение христианина к Иисусу Христу 420
Единство смерти и воскресения Иисуса 365 Смысл «воскресения» 366	Необходимость «экзистенциальной» христологии 420 Индивидуальное, конкретное отношение к Иисусу Христу 423 Бого-словское рассуждение 424 Единство конкретной любви к ближнему и к Богу 425 Отважиться на встречу 427
В. <i>Трансцендентальная надежда на воскресение как эмпирический горизонт воскресения Иисуса</i> 369	10. Иисус Христос в нехристианских религиях 428
Обобщающий тезис 369 Знание о собственной смерти 370	Ограничение рассуждения догматической стороной 429 Две предпосылки 430 Постановка вопроса 434 Присутствие Христа в Святом Духе 435 Ищущая «память» всякой веры направлена на абсолютного Спасителя 438 Вопрос о конкретной истории религий 441
Антропологические размышления о смерти и окончательности экзистенции 371 Что означает «продолжение жизни» и «вечность»? 373	
Опыт бессмертия: «естественный» или «благодатный»? 375	
Г. <i>К пониманию воскресения Иисуса</i> 377	
Вера в воскресение Иисуса как уникальный факт 377 Единство апостольского и нашего собственного опыта воскресения 378	
Д. <i>Опыт воскресения у первых учеников</i> 380	
Е. <i>О первоначальном богословии воскресения Иисуса как основе христологии вообще</i> 384	
Подтверждение и принятие притязания Иисуса на роль абсолютного Спасителя 384 Основа для «поздней» новозаветной христологии 386	
Ж. <i>О богословии смерти Иисуса, исходящем из Его воскресения</i> 388	
Интерпретация смерти Иисуса как причины спасения 388 Основа сотериологической интерпретации смерти Иисуса 390	
7. Содержание, постоянная действенность и границы классической христологии и сотериологии 392	
А. <i>Содержание классической христологии и сотериологии</i> 392	
Предварительное замечание 392 Официальная церковная христология 394	
Классическая сотериология 396	
Б. <i>Обоснованность классического учения о воплощении</i> 397	
В. <i>Границы классической христологии и сотериологии</i> 398	
Проблемы горизонта понимания 398 Проблемы формул, содержащих связь «есть» 399 Неопределенность точки единства ипостаси 401	
Недостаточная выраженность сотериологического значения события Христа 403	
8. К вопросу о новых основаниях ортодоксальной христологии 403	
А. <i>Необходимость большего единства фундаментально-богословской и догматической христологии</i> 404	
Приоритет проживаемого осуществления бытия перед рефлексией над таковым 404 Апелляция к «ищущей христологии» 406 Апелляция к абсолютной любви к ближнему 407 Апелляция к готовности перед лицом смерти 408 Апелляция к надежде на будущее 409	
Б. <i>Задача «христологии снизу»</i> 410	
Человек как существо, направленное на непосредственное отношение с	

Часть седьмая ХРИСТИАНСТВО КАК ЦЕРКОВЬ

1. Введение 443
Необходимая институциональная опосредованность религии и ее особенность в христианстве 443 Учение о церкви не есть центральное высказывание христианства 445 Трудный вопрос об истинной церкви 446
2. Церковь как установление Иисуса Христа 448
К постановке вопроса 448 Предпосылки деятельности Христа по «учреждению церкви» 450 Тезис и связанные с ним проблемы 452 Попытка ответа: принципиальные рассуждения 453 Преемственность между Иисусом и церковью в применении к поставленной проблеме 455 Деяния Иисуса, направленные на создание церкви 457
3. Церковь в Новом Завете 462
К вопросу о самопонимании первоначальной общины 462 О богословии церкви у Матфея и Луки 463 О богословии церкви у Павла 464 Богословие церкви в других книгах Нового Завета 467 Многообразие и единство в новозаветном образе церкви 468
4. Принципиальные моменты церковности христианства 470
Необходимость церковности христианства 470 Автономный характер обращения вести Иисуса Христа к человеку 472 Историчность и социальность должны служить посредниками спасения 474
5. О косвенном методе легитимации Католической церкви в качестве церкви Христовой 476
Еще раз о необходимости церкви 477 Церковь Иисуса Христа должна быть

одна 479	Оправданное доверие к собственной церковной общине 481
Критерии и предпосылки 484	Критерий преемственности с истоками и возражение против экклезиологического релятивизма 485
Критерий сохранения основной сущности христианства 488	Критерий объективного авторитета 489
Особенности применения этих критериев к нашей ситуации 490	Историческая преемственность Католической церкви 492
Критерий сохранения основной сущности с полемической позиции реформаторов 494	<i>Sola gratia</i> – только по благодати 494
<i>Sola fide</i> – только верою 496	<i>Sola scriptura</i> – только Писание 497
Три реформаторских <i>sola</i> и католичество. Выводы 503	Позитивное значение евангелического христианства в том числе для Католической церкви 504
Фундаментальное единство христианства и вопрос о «смысле» раскола 506	
6. Писание как книга церкви	509
Некоторые ссылки на сказанное выше 509	
Книга церкви 511	Апостольский век 512
Формирование канона 513	Богодухновенность Писания 515
Безошибочность Писания 516	Писание и церковное учительство 519
Писание и предание 520	
7. О церковном учительстве	521
Проблема уникальности «церковного учительства» 521	
Христологическое основание учительства 522	О пребывании церкви в истине 523
Учительный авторитет согласно католическому церковному пониманию 525	«Иерархия истин» и ее субъективное подтверждение 526
К вопросу о послетриденском развитии догматов 529	Примат римского епископа и его учительный авторитет 529
«Новые» догматы о Марии 533	
8. Христианин в жизни церкви	535
О церковности христианина 535	
О церковном праве и порядке 538	Ступенчатая относительность права 541
Церковь как место любви к Богу и ближнему 549	Уникальность христианского предложения смысла в общественном плюрализме 552

Часть восьмая ЗАМЕЧАНИЯ О ХРИСТИАНСКОЙ ЖИЗНИ

1. Всеобщие характеристики христианской жизни	555
Свобода христианина 555	
Реализм христианина 556	Надежда христианина 559
Христианин перед плюрализмом человеческой экзистенции 560	Ответственность христианина 562
2. Жизнь в таинствах	568
Церковь как основное таинство – и семь таинств 568	
Учреждение таинств Иисусом Христом 570	<i>Opus operatum</i> – <i>opus operantis</i> 571
Таинства посвящения 573	Таинства состояния 576
Покаяние и елеосвящение 581	Евхаристия 586
Общие аспекты таинств 590	Официально-церковное и экзистенциальное спасительное действие 592
<i>Reductio in mysterium</i> 594	

Часть девятая ЭСХАТОЛОГИЯ

1. Некоторые предпосылки для понимания эсхатологии	595
К вопросу о герменевтике эсхатологических высказываний 596	
Предпосылка единой антропологии 599	Скрытость «эсхатонов» 600
2. Единая эсхатология в качестве индивидуальной	600
Окончателность человеческого свободного деяния 600	
Смерть и вечность 602	К учению о «чистилище» 610
О необходимом плюрализме высказываний относительно завершенности 611	Возможность окончательной гибели 612
3. Единая эсхатология в качестве коллективной	613
Антропологическая необходимость коллективных высказываний 613	
Завершение истории человечества в завершенном самосообщении Бога 614	Внутримировая утопия и христианская эсхатология 616

Небольшой эпилог КРАТКИЕ ФОРМУЛЫ ВЕРЫ

Требование кратких формул христианской веры 618	Множественность возможных формул 620
Требования к краткой формуле 624	Краткая богословская формула 626
Пояснительные замечания 626	Краткая антропологическая формула 629
Пояснительные замечания 629	Краткая футурологическая формула 631
Пояснительные замечания 631	Отражения веры в Троицу 632

Сокращения

DV	<i>Dei Verbum</i>	Догматическая конституция «О Божественном откровении»
GS	<i>Gaudium et spes</i>	Пастырская конституция «Радость и надежда» о Церкви в современном мире
LG	<i>Lumen gentium</i>	Догматическая конституция «Свет народам» о Церкви
NA	<i>Nostra aetate</i>	Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям
OT	<i>Optatam totius</i>	Декрет о подготовке к священству
UR	<i>Unitatis redintegratio</i>	Об экуменизме

Перед Вами – первая книга Карла Ранера, переведенная на русский язык*. Ее автор – один из самых влиятельных католических богословов XX в., чьи труды во многом стали ключевыми для современного этапа истории католического богословия.

Карл Ранер родился в 1904 г. во Фрайбурге-им-Брайсгау в семье преподавателя гимназии; в 18 лет вступил в орден иезуитов вслед за своим старшим братом Гуго Ранером (1900–1968), который впоследствии также стал известным богословом. В соответствии с обычаем Общества Иисуса К. Ранер прошел длительный период обучения философии, богословию и другим дисциплинам в различных коллегиях и университетах в Австрии, Германии и Нидерландах. Ранние богословские исследования Ранера посвящены древним и средневековым богословам и мистикам (Оригену, Евагрию Понтийскому, Бонавентуре). В 1937–1939 гг. Ранер преподавал богословие в Инсбруке, пока нацисты не закрыли в этом городе богословский факультет университета и иезуитскую коллегию. После этого Ранер работал в Пастырском институте в Вене, продолжая заниматься антинацистской деятельностью. В 1944–1945 гг. Ранер служил приходским священником в Нижней Баварии, а после войны возобновил преподавание. Он занимал кафедру догматического богословия в Инсбруке (1949–1964), Мюнхене (1964–1967) и Мюнстере (1967–1970). В качестве эксперта Ранер

* В прошлом на русском языке были опубликованы некоторые тексты Ранера, главным образом духовно-медитативного характера, в т.ч. «Размышление в день св. Иосифа» («Логос», № 3-4 за 1974) и «К теологии праздника Рождества» («Свет Евангелия», № 11-12 за 1994).

участвовал в работе Второго Ватиканского собора (1962–1965), определившего жизнь Католической церкви в современную эпоху. Ранеру принадлежит большое количество трудов на многообразные богословские темы (некоторые из этих сочинений написаны в соавторстве с другими богословами, в том числе с Й. Ратцингером – нынешним папой римским Бенедиктом XVI). Кроме того, Ранер выступил в качестве редактора таких авторитетных богословских энциклопедий, как второе издание *Lexikon für Theologie und Kirche* (10 т., 1957–1965) и *Sacramentum Mundi* (6 т., 1968–1970); это обстоятельство также способствовало распространению теоретических идей Ранера. Он скончался в 1984 г. в Инсбруке.

Основная цель деятельности Ранера как богослова состояла в том, чтобы открыть путь к подлинному, глубокому опыту встречи с Богом для возможно большего числа людей. Будучи глубоко укорененным в предшествующей традиции католической мысли, Ранер в то же время сумел взглянуть на нее по-новому, в соответствии с духовными запросами современности. Как известно, длительное время в католичестве доминировала «неосхоластическая» традиция, восходящая к Фоме Аквинскому (томизм). Богословие Ранера, с одной стороны, характеризуется преемственностью по отношению к этой традиции, а с другой стороны, существенной новизной в ее интерпретации.

Пытаясь примирить христианское откровение с учениями дохристианских античных философов, в первую очередь Аристотеля, Фома Аквинский выделил в человеке естественную (природную) сторону – и сторону сверхъестественную (благодатную). Природа человека, даже после грехопадения, рассматривается как благая, но несовершенная без благодати. По природе, с помощью «естественного разума», человек может постигнуть существование Бога и бессмертие души (уже языческие философы это постигли), но, допустим, такие истины, как воплощение Божье и воскресение мертвых постижимы лишь по благодати, которую Бог дарует верующим в Него. По природе человек может достичь «кардинальных добродетелей» справедливости, благоразумия, мужества и

сдержанности (учение о которых также уже содержится в трудах языческих философов), но «сверхъестественные добродетели» веры, надежды, любви он может получить лишь по благодати. Такое понимание благодати как надстройки над ранее существующей природой было развито последующими томистскими богословами, в частности, Фомой Де Вие (Каэтано, 1468–1533), который считал, что человеческое существование имеет двойную цель – естественную и сверхъестественную: в естественном порядке человек стремится к счастью в земной жизни, а в сверхъестественном, благодатном порядке – к созерцанию Бога. Со временем томизм стал рассматриваться в качестве системы, наиболее подходящей для выражения католического вероучения. Этому способствовала и энциклика *Aeterni Patris* Папы Льва XIII (1879), объявившая философию Фомы Аквинского «вечной философией», и иные документы римских пап конца XIX и первой половины XX в., осудившие ряд других направлений в католической мысли.

Тем не менее от внимания католических исследователей XX в. не укрылась разнородность «томизма»: одно дело – подлинная мысль Фомы Аквинского, не всегда достаточно проясненная им, другое – томизм (или даже «томизмы») комментаторов и учебников. Продумывание томистской аксиомы «благодать предполагает природу» привело к выводу, что и природа содержит в себе способность к приобретению благодати и несовершенна без нее, а значит, устремлена к своему восполнению в благодати. Было переоткрыто присутствующее в католической мысли от Августина до Фомы Аквинского включительно положение о имеющемся у человека «естественном желании», направленном на лицезрение Бога и объединение с Ним как на цель собственного существования. Таким образом, вопреки каэтановской интерпретации томизма, человеческое существование имеет не две цели, а лишь одну: оно по своей структуре целиком и полностью ориентировано на Бога. В этом смысле не существует такой вещи, как «чистая природа», безотносительная к благодати: человеческое суще-

ствование – это уже существование по благодати. Весь мир – через человека – ориентирован к славе Божьей. Вся человеческая история есть история спасения, устремленная к полноте Царства Божьего. Вариации этой темы (отраженной, в частности, в документах Второго Ватиканского собора) присутствуют у таких богословов, как Анри де Любак, Бернард Лонерган, Эдвард Схиллебекс, но одно из ее наиболее последовательных философско-богословских обоснований принадлежит Карлу Ранеру.

Ранер – один из самых крупных представителей так называемого *антропологического поворота* в современном католическом богословии. До XX в. в богословии господствовал подход, при котором темы «Бог» и «человек» излагались как пространственно разнесенные: вначале рассматривалось учение о Боге, а затем – о человеке. Согласно новому, антропологическому, подходу к богословию, который утвердился в значительной мере благодаря Ранеру, невозможно всерьез говорить о Боге, не говоря при этом о человеке, и наоборот. Все положения христианской веры явно или неявно подразумевают определенное видение человека. По мнению Ранера, Бог не открыл человеку никакой истины ни о Себе самом, ни о сотворенном Им мире, которая не имела бы отношения к человеку. Поэтому богословский подход Ранера начинается не с «абстрактных» догматических истин, а с рассмотрения человека каков он есть, в полноте его исторического существования.

Характерной чертой подхода Ранера к рассмотрению человека является *трансцендентальный метод*. Слово «трансцендентальный» в используемом Ранером значении восходит к философии И. Канта, который называл трансцендентальным все, что относится к априорным (предшествующим опыту) условиям возможности человеческого познания. При этом трансцендентальное у Канта имеет «горизонтальную» структуру: оно не выводит человека за пределы человеческого мира – мира чувственного опыта; на этой принципиальной ограниченности «трансцендентального субъекта» основано

отрицание Кантом метафизических доказательств бытия Бога. Ранер же, вслед за бельгийским философом-иезуитом, основателем «трансцендентального томизма» Жозефом Марешалем (1878–1944), считал, что трансцендентальная структура человека имеет прежде всего «вертикальное» измерение. Человек по своей природе открыт тому, что превосходит его, – трансцендентному, тайне, Абсолюту. Трансцендентальность человека относится к тому, «откуда» происходит и «куда» обращена сама человеческая жизнь, к тому, что делает эту жизнь возможной. Фактически эта трансцендентальность человека есть другое имя Самого Бога.

Центральным понятием для антропологического и трансцендентального богословия Ранера является *сверхъестественный экзистенциал*. Слово «экзистенциал» взято Ранером из философии М. Хайдеггера (периода «Бытия и времени»), антропологический анализ которого оказал глубокое влияние на немецкого богослова, посещавшего лекции Хайдеггера во Фрайбурге в 1933–1936 гг. Хайдеггер называл экзистенциалами фундаментальные характеристики человеческого существования как такового. Ранеровский же сверхъестественный экзистенциал состоит в том, что любой человек, даже не знающий об историческом откровении Бога в Иисусе Христе, даже явно отвергающий это откровение, тем не менее, находится в центре внимания Бога, является объектом Его спасительной воли. Воля Бога, направленная на спасение человека, заранее, априори определяет собой глубочайшее ядро бытия человека как существа, обращенного к Богу, направленного на воссоединение с Ним. Благодаря сверхъестественному экзистенциалу человек воспринимает самого себя и окружающий мир в свете благодати Божьей. Тем не менее сверхъестественный экзистенциал представляет собой лишь предложение человеку спасения со стороны Бога – предложение, которое может быть принято человеком или отвергнуто. Но даже если оно отвергается, даже если человек находится в состоянии греха, сверхъестественный экзистенциал все равно является важной, конститутивной чертой трансцендентальной структуры человеческого

бытия. Тем самым перед грешником всегда остается открытой возможность обращения к Богу и прощения Им.

Итак, человек, будучи конечным существом, в то же время наделен от Бога способностью превосходить свои пределы, – он по своей структуре открыт, обращен к бытию и к Абсолюту. Человек ставит вопрос о смысле бытия и ждет ответа на этот вопрос; этот ответ может дать лишь само бытие, открываясь человеку. Понимание человека как вопрошающего о бытии или как вопрошающего бытие, также восходит к Хайдеггеру, но, в отличие от последнего и в соответствии с томистской традицией, Ранер рассматривает бытие, к которому обращен человек, как Бога (*ens ipsum subsistens* – «само бытие, самостоятельно существующее»). Согласно христианской вере, Бог, Которого вопрошает человек, – это Бог не молчащий, а говорящий. Он отвечает человеку – дает ему Свое слово, Свое откровение – и таким образом заполняет ту имеющуюся в человеке нехватку бытия, которая принимала форму абсолютного вопроса (одна из первых книг, в которых Ранер представил свою концепцию человека, называется *Hörer des Wortes* – «Слушатель слова», 1941). Этот ответ Бога, по Ранеру, дан не только христианам, а каждому человеку, «вписан» в его структуру.

Откровение, явившееся в исторической личности Иисуса Христа из Назарета, – это завершение, полнота всеобщего откровения, пункт, в котором это откровение Бога стало необратимым: в Иисусе окончательно достигла своей цели – приняла Бога – человеческая природа как таковая (поэтому антропология Ранера неотъемлемо связана с христологией). В Иисусе явилась полнота присутствия Божьего в человеке и человеческой устремленности к Богу. Вера во Христа – это принятие слова Божьего, обращенного к человеку. В Церкви люди осознают свое глубочайшее внутреннее отношение с Богом, направленность к Нему. Существуют, однако, анонимные христиане – те, кто, не принадлежа к церковным институтам, свбей жизнью, на практике, говорят «да» полученной благодати, быть может, того не осознавая. Идея анонимного

христианства стала, пожалуй, самой известной идеей Ранера и вместе с тем одной из самых дискутируемых. Несомненно, эта идея служит духу открытости, способности к диалогу и взаимопониманию христиан с представителями нехристианских религий и с неверующими.

Труды Ранера получили отклик не только в Католической церкви. Например, такой крупный православный богослов, как протоиерей Иоанн Мейендорф, считал концепцию Ранера в сущности, соответствующей учению восточных Отцов Церкви о том, что обожение человека, его причастность жизни Бога не разрушает человеческую природу, а составляет ее цель.

Предлагаемая книга относится к числу поздних сочинений Ранера (ее немецкое издание вышло в 1976 г.); в ней автор стремится дать систематическое обоснование своим основным богословским концепциям. Несмотря на декларируемый «вводный» характер этого сочинения, книга не представляет собой легкого чтения. Используемый арсенал понятийных средств, в общем-то, далекий от «обычного человеческого языка» (в особенности в первой части книги), показывает автора как подлинного наследника немецкой философской мысли от Канта до Хайдеггера. Перевод этого терминологического богатства на русский язык представил определенную проблему. Результат этой работы, который переводчик и редактор стремились сделать, по возможности, наиболее близким исходному смыслу текста, мало сохраняет присущее оригиналу изящество немецкого философского языка. Тем не менее, надеемся, что книга будет полезной для ознакомления российских интеллектуалов, независимо от вероисповедания, с важным этапом в недавней истории западной богословской мысли, влияние которого по сей день остается весьма актуальным.

Александр Горелов
Москва, январь 2006 г.

Предисловие

К кому обращена эта книга? На этот вопрос нелегко ответить самому автору. Тайна, с которой мы встречаемся в христианстве, настолько глубока и непонятна, а многообразие юдей, к которым обращается христианство, настолько необозримо, что невозможно, конечно, сказать что-либо о понятии «христианство» всем людям *одновременно*. Любое введение в понятие христианства, вероятно, покажется одним чрезмерно «возвышенным», слишком сложным и абстрактным, а другим – слишком примитивным. Автор, желающий говорить с имеющими некоторую подготовку и не боящимися «трудного понятия», должен лишь надеяться, что найдутся такие читатели, которым его книга не покажется ни чересчур сложной, ни чересчур примитивной.

Поэтому последующие рассуждения будут начинаться на первой ступени рефлексии». В настоящем предисловии не будет изощренных гносеологических рассуждений, в которых бы объяснялось, что под этим подразумевается. Речь идет просто о соблюдении следующих двух условий. *С одной стороны*, не должно быть обычных катехизисных повторов того, что провозглашает христианство, со всеми традиционными формулировками; но эта вещь должна быть настолько это возможно сделать в таких сжатых рамках) заново понята и сведена к некоему «понятию»; нужно постараться привести это христианство (не умаляя его уникальности и несравнимости ни с чем другим) в соответствие с умственным горизонтом современного человека. Не следует при этом думать, будто христианин уже *прежде* таких размышлений не знает, что такое христианство. Но нельзя и пересказывать то, что написано в любом христианском ка-

техизисе, основываясь на вере, полностью успокоившейся в себе самой. Невозможно осуществить такое намерение без относительно трудных размышлений и без работы над понятиями. *С другой стороны*, такое первое введение не может включать в себя всех тех раздумий, вопросов и апорий, какие существуют в «самих по себе» эпистемологии, философии языка, социологии религии, истории религии, феноменологии религии, философии религии, фундаментальном богословии, экзегетике, библейском богословии и, наконец, в систематическом богословии. Это невозможно и для такой книги, и для любого современного богослова, и, самое главное, для читателя, к которому обращается эта книга. Если бы в этом была необходимость, то для христианина, которого хотелось бы видеть читателем, стал бы невозможен «отчет в нашем уповании», интеллектуально честная ответственность за его христианскую веру. Пришлось бы в таком случае адресовать такого читателя к церковному катехизису и призвать его просто верить в то, чему этот катехизис учит, и тем спасать свою душу.

Потому эта книга исходит из убеждения и стремится укрепить это убеждение самой собой, что существует интеллектуально честное оправдание христианской веры, которое находится между верой в катехизис и изучением всех названных (и некоторых других) наук. Такая возможность *должна* существовать, поскольку и профессиональный ученый-богослов в лучшем случае компетентен в какой-либо одной из дисциплин, но не во всех них, тогда как они были бы необходимы «сами по себе» для более высоких, второй и последующих, ступеней рефлексии, если бы этот ученый в своем богословии был вынужден эксплицитно и с научной точки зрения адекватно рассматривать все вопросы и задачи, стоящие перед этими дисциплинами. Ведь и вообще человек живет в целостности своего существования и в различных частных его измерениях не тем, что занимается всеми современными науками, изучающими человека, но в то же время он может и должен некоторым косвенным и

суммарным образом нести ответственность перед своей интеллектуальной совестью за всю полноту своего существования. Из такого понимания исходила эта книга в ее намерении выразить христианство в его целостности на «первой ступени рефлексии» и честно принять за него ответственность. Читателю предоставляется решить, была ли достигнута эта цель, но если он сочтет, что не была, он должен задаться самокритичным вопросом, не в нем ли самая причина этой неудачи, ведь заранее такую вероятность исключить, конечно, нельзя. Разумеется, можно назвать «донаучной» такую попытку, ограничить себя рамками первой ступени рефлексии, а потом, не выходя за эти рамки, приблизительно тематизировать и узаконить христианство в его целостности. Однако тому, кто даст такое определение, можно задать вопросы: в состоянии ли кто-нибудь сегодня осмыслить свое существование иначе, нежели таким «донаучным» способом? Действительно ли имеет большой смысл – учитывая современное разнообразие наук, владение которым недоступно уже ни одному человеку в отдельности – вставать в таком деле на «научные» позиции? Не требует ли уже и такое «донаучное» размышление столько точности и трудности понятия, что его можно спокойно поставить на один уровень с научностью многих частных дисциплин? Эти дисциплины «сами по себе» также были бы уместны в таком размышлении, но отдельный богослов и христианин не может уже использовать их непосредственно, если он в нашу эпоху желает определить свою позицию по отношению к христианству в целом; ведь все эти частные науки должны, конечно, интенсивно развиваться, но ввиду своей сложности, а также трудности и разнообразия своих методов они как таковые уже вышли за пределы *той* сферы, в которой каждый отдельный христианин – и каждый отдельный богослов – может первоначально принять ответственность за свое христианство. У каждой теологической дисциплины есть свой «профессиональный идиотизм», сам по себе вполне оправданный, но здесь этого следует избегать.

Тема курса об «основах веры» занимала автора книги много лет. Работая в высших учебных заведениях Мюнхена и Мюнстера, он дважды выступал с лекциями, которые были посвящены этой теме и назывались «Введение в понятие христианства». Такая история возникновения наложила на книгу свой отпечаток, и некоторые из таких особенностей литературная обработка устранить не смогла: отдельные части книги, возможно, не всегда имеют тот количественный объем, который соответствовал бы большей или меньшей важности той или иной темы, а также не всегда пропорциональны друг другу по этому объему, поскольку в лекции такого «идеала» достичь трудно. К тому же, если исходить из общего и абстрактного вопроса, какие, в принципе, темы можно было или следовало рассмотреть в таком «введении в понятие христианства», то фактически сделанный тематический отбор (а без такового обойтись невозможно) кому-то может показаться несколько произвольным. Прежде всего, в книге слабо затронуты многие вопросы, касающиеся эпистемологической и гносеологической возможности религиозных и богословских высказываний вообще. Может сложиться впечатление, что обойдены должным вниманием важные догматические темы – например, богословие Троицы, богословие Креста, учение о христианской жизни, эсхатология. Кто-то обнаружит, что остались неразобранными социально-политический и социально-критический аспекты христианского самосознания. Прежде всего, вероятно, будет высказано мнение, что восьмая и девятая части дают разве что набросок заявленной в них тематики. По поводу этих и подобных констатаций ограниченности книги автор может сказать в свое оправдание лишь то, что каждый пишущий имеет право отбора. Допустимо задать и встречный вопрос: как избежать такого или подобного отбора тому, кто пытается дать первое введение в понятие христианства в целом, притом что книга занимает всего лишь, – если соотнести с масштабом темы, весьма немного – шестьсот тридцать страниц? Если не признать неизбежности таких ограниче-

ний, то такую попытку придется заранее признать напрасной и нереализуемой. Конечно, с выбранной темой можно справиться лучше, чем это удалось сделать здесь. Но и тот, кому удалось бы достичь лучшего результата, столкнулся бы, вероятно, с теми ограничениями, на которые, конечно, обратит внимание читатель этой книги – как это случилось и с ее автором.

Учитывая, какова была история возникновения книги, а также ввиду ее вводного характера автор счел излишним снабжать ее пояснительными примечаниями и списком литературы. Ему кажется, что в рамках такой работы это было бы похоже на ученое важничанье, которого он хотел бы избежать. По той же причине он отказался от ссылок на собственные работы, имеющие отношение к теме книги, хотя нередко ему представлялось, что он в других местах изложил ту или иную частную тему более обстоятельно и точно. Поэтому в книгу вошли включенные в общий контекст и в разной степени обработанные тексты, публиковавшиеся ранее. Это первый параграф второй части (ср. К. Ранер *Благодать как свобода*¹) и особенно большие фрагменты текста в шестой части, посвященной христологии, взятые отчасти из *Богословских трудов*², отчасти из (уже распроданной) книги *Христология*, опубликованной совместно с Вильгельмом Тюзингом³. Кроме того, в заключительной части книги помещено в переработанном виде сочинение, опубликованное ранее⁴.

Возможно, что читатель, только перелистав книгу, прежде всего обратит внимание на то, что почти нигде в ней нет ссылок на отдельные места Библии, которыми подтверждались бы высказанные мысли. У этого обстоятельства несколь-

¹ K.Rahner *Gnade als Freiheit*, Freiburg i. Br., 1968 (= Herderbucherei 322), S. 11-18.

² К пар. 1, 4 и 10: K.Rahner *Schriften zur Theologie*, Bd. V, Einsiedeln, 1962, S. 183-221, Bd. IV, Einsiedeln 1960, S. 137-155, Bd. XII, Zurich, 1975, S. 370-383.

³ K.Rahner / W.Thusing *Christologie – systematisch und exegetisch*, Freiburg i. Br., 1972 (= Quaestiones disputatae 55), особ. S. 18-71.

⁴ K.Rahner *Schriften zur Theologie*, Bd. IX, Einsiedeln, 1970, S. 242-256.

ко причин, и их необходимо рассматривать в совокупности. Прежде всего автор ни в коем случае не хочет, чтобы у читателей сложилось впечатление, будто он экзегет и выполняет эту функцию профессионально. Тем не менее он надеется, что в целом им в достаточной степени учтены проблемы, поставленные и решаемые современной экзегетикой и библейским богословием, о которых необходимо было говорить в связи с целью и своеобразием этой книги. К тому же читатель может найти в легкодоступной литературе (как специальной, так и популярной) тот экзегетический материал, знание которого мы были вынуждены и имели право предполагать, если хотели избежать безбрежности изложения и утраты книгой своей специфики введения в понятие христианства. Разумеется, христианство – религия, основанная на вполне определенных исторических событиях, и объем шестой части, занимающей почти треть книги, свидетельствует о том, что автор знает об историчности христианства. Эти исторические события следует выяснять, основываясь на «источниках». Однако, давая первое введение в понятие христианства, можно и должно предполагать известным это первичное критическое исследование источников. Можно и должно ограничиться кратким (хотя, по возможности, добросовестным) изложением того необходимого для систематических размышлений материала, который был получен в результате этой исходной работы с источниками. Если бы мы претендовали на большее, то вместо основательной экзегетической работы получились бы лишь псевдонаучные и бесполезные рассуждения. В конце концов, систематическое, работающее с понятиями богословие не есть некий перечень проблем, выполняющий функцию приложения к экзегетике и библейскому богословию. Если уж невозможно объединить в одной книге то и другое, то будет лучше и честнее избежать и впечатления, будто к такому объединению стремились.

Поскольку эта книга является введением, читатель не должен ожидать, что она будет содержать свод всей бого-

словской работы, до сих пор проделанной ее автором. Таковым сводом она не является и на это не претендует, хотя сама тема придает этому основному курсу несколько более объемный и систематический характер, нежели это обычно бывало с прочими богословскими публикациями автора.

За долгие годы работы над этим трудом, начатым в 1964 г., автор пользовался помощью многих людей. Он не может перечислить здесь поименно всех тех, кто помогал ему в этой работе в Мюнхене и Мюнстере. Необходимо, однако, помимо моих постоянных сотрудников Карла Нейфельда и Гаральда Шёндорфа, назвать два имени. Элизабет фон дер Лит в Гамбурге и Альберт Раффельт во Фрайбурге взяли на себя окончательную редактуру текста при переработке и сокращении первоначального текста лекций. Приношу им свою искреннюю и сердечную благодарность.

Карл Ранер
Мюнхен, июнь 1976 г.

ВВОДНАЯ ЧАСТЬ

1. Общие предварительные размышления

В этой книге будет сделана попытка дать *введение в понятие христианства*. Таким образом, во-первых, речь пойдет о *введении* – и не более того. Само собой понятно, что такая попытка ближе к личному решению принять веру, нежели прочие научные и богословские публикации или академические мероприятия. Тем не менее это введение должно оставаться в рамках интеллектуального размышления, а не становиться прямо и непосредственно религиозным назиданием, хотя ясно, что отношение богословия духа и интеллекта к богословию сердца, решения и религиозной жизни также является очень сложной проблемой. Во-вторых, это введение должно быть введением в понятие *христианства*. Мы берем, прежде всего, экзистенцию нашего собственного личного христианства в его нормальном церковном облике, а затем пытаемся – и это в-третьих – привести его к *понятию*. Это слово «понятие» добавлено для того, чтобы стало ясно, что речь идет здесь – по выражению Гегеля – о «напряжении понятия». По этой причине не следует заниматься таким исследованием тому, кто ищет изначально лишь религиозного импульса и боится этого напряжения терпеливого, трудоемкого, скучного обдумывания.

Это введение по своей природе экспериментально. Удастся ли эксперимент хоть в какой-то мере и может ли он удасться, заранее знать нельзя, так как это зависит, в частности, и от читателя этих страниц. В этой теме для того, кто является христианином и хочет им быть, речь идет не о каких

попало частных вопросах богословия, а о собственном существовании в целом. Конечно, нам придется показать – и это пройдет как мотив через всю книгу, – что можно быть христианином, не отразив научной адекватным образом эту целостность христианства и будучи при этом не интеллектуально нечестным человеком, а просто неспособным к такой рефлексии, а потому и не нуждающимся в ней.

«Быть христианином», в конечном счете, означает для христианина всю его экзистенциальную целостность. И эта целостность ведет в темные бездны той пустыни, которая именуется Богом. Великие мыслители, святые и, наконец, Иисус Христос показываются перед лицом того, кто вступает на эту дорогу; перед ним открываются тогда бездны бытия, и он осознает, что недостаточно мыслил, недостаточно любил, недостаточно страдал.

Такие попытки представить себе (хотя бы путем чисто теоретической рефлексии) образ христианства, христианской веры и жизни как *целого* предпринимались во все эпохи. Всякое исповедание веры – от «Апостольского символа» до «Кredo народа Божьего» папы Павла VI – есть такая попытка краткого изложения христианской веры и христианского понимания бытия, и это есть также (пусть и весьма небольшое по объему) введение в христианство или в понятие христианства. В сущности, такими попытками относительно краткого обзора целостности и сущности христианства были и *Enchiridion de fide, spe et caritate*⁵ св. Августина, *Breviloquium*⁶ св. Бонавентуры или *Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum*⁷ св. Фомы Аквинского.

Но попытки такой рефлексии о христианстве как едином целом должны делаться вновь и вновь. Такая рефлексия всегда остается условной, поскольку само собой разумеется, что рефлексия в общем и целом, а тем более научно-бого-

⁵ Наставление в вере, надежде и любви (лат.)

⁶ Краткое изложение (лат.)

⁷ Краткое богословское руководство к брату Регинальду (лат.)

словская рефлексия, не может объять всей реальности, осуществляемой нами в вере, любви, надежде, молитве. И как раз это постоянное, неустранимое различие между исконным христианским осуществлением своего бытия и рефлексией над ним будет все время занимать нас. Понимание этого различия является ключевым, составляя необходимую предпосылку для введения в понятие христианства.

В конечном итоге мы хотим всего лишь обдумать один простой вопрос: «Что есть христианин и почему в наши дни можно быть христианином, не теряя при этом интеллектуальной честности?» Этот вопрос исходит из того факта, что христиане существуют, хотя у каждого конкретного христианина это выглядит чрезвычайно различно, и различия обусловлены степенью личной зрелости, очень большими различиями в нашей социальной, а тем самым и религиозной ситуации, психологическими особенностями и т.д. Но и этот факт нашего христианства должен быть подвергнут здесь рефлексии и должен сам оправдать себя перед лицом нашей совести, которая требует истины и «отчета в нашем уповании» (ср 1 Петр 3:15).

2. Предварительные замечания эпистемологического характера

Вводный курс как требование Второго Ватиканского собора

Внешним поводом для постановки вопроса о сущности и смысле «введения в понятие христианства» в качестве основного курса в рамках нашего богословия стал для нас декрет о получении образования священством, принятый Вторым Ватиканским собором. Там сказано:

«При пересмотре преподавания церковных дисциплин нужно прежде всего заботиться о том, чтобы философские и богословские дисциплины успешнее сочетались друг с другом

и согласно стремились все яснее и яснее открывать умам воспитанников Тайну Христа, которая затрагивает всю историю рода человеческого, непрестанно влияет на Церковь и действует прежде всего через священническое служение. Чтобы с самого начала подготовки дать воспитанникам понятие об этом, изучение церковных наук должно начинаться со вводного курса, длящегося в течение подобающего срока. В этом введении в изучение наук Тайну спасения следует излагать так, чтобы воспитанники усвоили значение церковных дисциплин, их порядок и пасторскую цель. Вместе с тем нужно помочь им основать на вере и пропитать ею всю свою жизнь а также укрепить их в призвании, которое надлежит принимать самоотверженно и радостно» (*Optatam totius* 14).

Декрет требует внутреннего единства философии и богословия. Всеобъемлющая тематическая задача такого богословия состоит в его всецелой концентрации на Тайне Христа. Богословие в его целостности должно преподаваться богословам в рамках рассчитанного на достаточно длительное время *вводного курса*, причем Тайна Христа должна быть показана в нем так, чтобы студент-богослов уже в начале своих богословских занятий имел ясное представление об их смысле, построении и пастырской цели. Курс должен помочь ему укорениться в вере и наполнить верой свою жизнь – как личности и как священника. Этим определяется значение такого введения для его христианского, а также богословского и священнического существования.

Вопрос состоит в следующем: существует ли эпистемологическое обоснование для такого вводного курса в качестве особой, самостоятельной, ответственной богословской дисциплины, то есть не только как благочестивого введения в богословие в целом? Если такое обоснование существует, то отсюда должны выясниться настоящий путь и конкретная форма такого основного курса, который имел бы значение не только для образования священнослужителей.

«Богословская энциклопедия» XIX века

Концепция богословской энциклопедии, относящаяся к XIX в., также представляет интерес для нашей темы. Она задумывалась не только как собрание материалов, которое бы включало все до сих пор известное богословское знание, но как реконструкция этого знания от самых его истоков и в его единстве. Следует вспомнить тут о тюбингенском богослове Франце Антоне Штауденмайере. Согласно его сочинению «Энциклопедия» 1834 г., эта дисциплина дает «систематический обзор всего богословия», «сжатый набросок ее конкретной идеи по всем существенным направлениям». Он пишет: «Ибо, поскольку человеческий дух по своей природе органичен и составляет систему жизненных сил, постольку и в науке он желает увидеть организм, систему, и он сам не успокаивается, пока не достигнет своей организующей деятельностью систематической взаимосвязи существенных частей, образующих содержание». По Штауденмайеру, энциклопедия выявляет необходимую и органическую взаимосвязь всех частей богословия и таким образом представляет его в виде настоящей науки, охватывая его как единство и целостность разветвлений. Она является подлинным организмом и имеет собственный жизненный принцип.

Итак, было желание понять различные богословские дисциплины исходя из первоначального единства богословия, сделать понятными богословие и философию, разум и откровение в их различии, исходя из их тесной взаимосвязи, также мыслившейся как первоначальная (причем эта целостность, в сущности, мыслилась как философия откровения). Так предполагалось определить истинное дело богословия и, тем самым, дать адекватное введение в него.

Подобные попытки можно найти также, к примеру, у Иоганна Себастьяна Дрея и даже уже в «Лекциях о методе академического образования» Шеллинга (1802 г.).

Однако практическая реализация такого энциклопедического введения в богословие предала эту замечательную основную концепцию. Дело в том, что, по мере того как предметно выяснялись задачи богословия и тем самым к составляющим его материальным (частным) дисциплинам относилось содержание откровения, а на долю формальной (общей) основы оставался только метод получения материала, его научной организации и субъективного толкования, эта энциклопедия, утратив подлинный контакт со своим настоящим содержанием, сводилась к абсурду. Она становилась в сущности лишь своего рода введением в фактическую богословскую деятельность, обзором и введением для начинающих. Но такая энциклопедия по сути и не нужна, ведь она, во-первых, высказывает слишком общие и ни к чему не обязывающие сентенции, а во-вторых, не дает ничего такого, чего не пришлось бы потом повторять вновь в начале курсов отдельных предметов.

Поэтому при обосновании вводного курса правомерно ссылаться на первоначальный замысел богословской энциклопедии XIX в., но невозможно основываться на его фактическом претворении в жизнь. Вопрос об эпистемологическом обосновании необходимо поставить заново, исходя из сегодняшней ситуации, в которой находятся богословие и его адресат.

Адресат сегодняшнего богословия

Как правило, те, кто приходит сегодня к занятиям богословием – при этом речь идет не только о готовящихся стать священниками, – не укоренены в такой вере, которая была бы чем-то само собой разумеющимся и опиралось бы на однородную, общую для всех религиозную среду. Даже у молодого богослова вера нетвердая, совсем не такая естественная, ее приходится сегодня все время завоевывать и отстраивать заново. Стыдиться этого не приходится. Современный богослов вполне может признать эту заданную ему ситуацию,

потому что он живет сегодня или даже родился в такой духовной обстановке, где христианство не является уже естественным, не подлежащим обсуждению.

Еще тридцать – сорок лет тому назад (когда я сам изучал богословие) богослов был человеком, для которого христианство, вера, его религиозная экзистенция, молитва, твердая воля совершать абсолютно нормальное священническое служение были сами собой разумеющимися явлениями. Во время обучения у него возникали, вероятно, какие-то проблемы с богословскими вопросами; возможно, что он очень основательно, точно и дотошно обдумывал все детали богословия, но это все же происходило на базе его естественного христианства, основанного, в свою очередь, на естественном религиозном воспитании в естественной христианской среде. Наша вера была в значительной части обусловлена вполне определенной социологической ситуацией, которая в те времена нас поддерживала, а сегодня более не существует.

В отношении обучения студентов-богословов это означает, что академическое преподавание должно считаться со сложившейся сейчас ситуацией, что это просто безобразно, когда профессора богословия считают своим высшим идеалом сразу демонстрировать юным богословам свою научность и проблематику своих ученых дисциплин. Если богослов живет сегодня в ситуации, критической для его веры, то начало богословских занятий должно помочь ему преодолеть, насколько возможно, эту критическую ситуацию его веры, при том, чтобы он оставался честным перед самим собой. Если мы подумаем о двух названных аспектах личной ситуации сегодняшнего молодого богослова, если мы убеждены в том, что на эту ситуацию должно реагировать именно само богословие (причем реагировать с самого начала), то будем вынуждены сказать, что конкретные предметы в том виде, в каком они сейчас преподаются, этой задачи сами по себе не решают. В них слишком много науки для науки, они слишком разрозненны и раздробленны, чтобы удовлетворительно

отвечать личной ситуации современного студента-богослова. К этому обоснованию «основного курса», связанному с внешней ситуацией, добавляется другое, еще более важное для осуществления того, что должен дать такой курс, на первой ступени рефлексии. Такая первая ступень рефлексии (суть которой будет еще уточнена в дальнейшем) необходима в связи с множественностью богословских наук, которую уже невозможно адекватно свести к какому-либо единству. Но тут перед нами встает дилемма. Задача этой первой ступени рефлексии состоит в том, чтобы при помощи некоего узаконенного обходного маневра избежать практически нереализуемого прохождения через всю точную и адекватную с научной точки зрения проблематику всех богословских дисциплин и при этом все же прийти к интеллектуально честному «да» христианской веры. Но интеллектуальное и научное напряжение, которого требует даже эта первая ступень рефлексии, не становится от этого ниже, чем то, которого требует отдельная богословская дисциплина от тех, кто ее изучает. Ввиду этого нелегко примирить научно-теоретические претензии основного курса и его практическое оформление, связанное с фактической ситуацией начинающего богослова. Из заголовка «основной курс» или «основы» легко сделать вывод, что речь идет о введении, которое снимет с плеч начинающего богослов груз «напряжения понятия». С другой стороны, однако, такой курс должен, просто обязан быть направлен на то, чтобы помочь *новичку* войти в богословие как целое. И конечно, очень трудно выполнить оба эти требования одновременно. Но в любом случае решающим для основного курса будет эпистемологическое, а не педагогическое или дидактическое обоснование.

Плюрализм в современном богословии и философии

Фактически богословие распадается на большое число частных дисциплин, причем в каждой из них изучается

огромный материал и изучается он при помощи весьма дифференцированной, трудной методологии, при чрезвычайно скудных контактах с другими родственными или смежными богословскими дисциплинами. Нужно трезво смотреть на эту ситуацию, сложившуюся в современном богословии, и не питать надежд на то, что богословские дисциплины сами смогут изменить ее. Правда, внутри богословия предпринимаются попытки заново и лучше связать друг с другом, например, догматику и экзегетику или же внести в церковное право больше богословия, чем это было принято двадцать лет тому назад. Разумеется, такое стремление к контактам полезно, но преодолеть плюрализм богословия эти попытки сегодня уже не могут.

Нельзя преодолеть этот плюрализм и при помощи проповедываемой на все лады «командной работы». Конечно, необходимой и осмысленной совместной работы ведется слишком мало. Но всякая совместная работа в гуманитарных науках имеет весьма однозначное ограничение: в естественных науках одна дисциплина можно брать точно доказанные результаты из других, один исследователь – у другого, в некотором приближении понимать их и в любом случае использовать, не имея необходимости в том, чтобы оценивать саму методику, ее основания и надежность ее результатов. Но в науках гуманитарных настоящее понимание высказывания и оценка его действительности зависит от личного участия в открытии этого высказывания. И именно это в богословии для представителя дисциплины, отличной от данной, невозможно.

Второй аспект общей ситуации складывается из сходного плюрализма в современной философии. Та неосхоластическая школьная философия, какую мы, богословы старшего поколения, так или иначе изучали сорок лет тому назад, больше не существует. Философия сегодня распалась на множество философий. И этот неустрашимый, непреодолимый плюрализм также и в философской сфере есть ныне факт, который мы не можем обойти. При этом, конечно, и

всякое богословие всегда есть богословие светских антропологий и самоистолкований человека, которые входят, пусть и не полностью, но хотя бы частично, также и в эти эксплицитные философии. Этим опять-таки определяется огромный плюрализм богословий.

Далее, мы должны ясно осознать, что философия или философии сегодня уже не представляют собой единственный, достаточный сам по себе перевалочный пункт, в котором богословие встречается со светским знанием и самопониманием человека. Богословие есть истинно возмещаемое богословие лишь в той мере, в какой ему удастся найти контакт с общим первым светским самопониманием человека, имеющимся у него в определенную конкретную эпоху, заговорить с этим самопониманием, принять его и еще больше сделать его плодотворным для себя в языковом, а главное, в практическом аспекте. Сегодня мы имеем, таким образом, не только междисциплинарный распад богословия и не только плюрализм философий, который никто уже не в состоянии устранить, но к этому добавляется еще и то, что философии дают уже вовсе не единственные богословски значимые самоинтерпретации человека, а мы, богословы, необходимым образом должны вести диалог с многочисленными науками исторического, социологического и естественнонаучного типа, в котором философия в качестве посредника больше не выступает. Эти науки вовсе не желают теперь уступать претензиям философии на то, чтобы она выступала их посредником, объясняла их или хотя бы могла их объяснять.

Отсюда становится ясна трудность научного богословия. Оно само превратилось в необозримое множество частных наук; оно должно контактировать с многочисленными философиями для того, чтобы быть научным в данном непосредственном смысле; оно при этом должно иметь связь с науками, которые больше не желают поддаваться философской интерпретации. К этому приходится добавить, наконец, все разнообразие внеучной духовной жизни – в искус-

стве, в поэзии, в обществе – разнообразие, слишком большое для того, чтобы все, что там появляется, могло быть опосредовано как философиями, так и самими плюралистическими науками, но при этом здесь проявляется некая форма духа, человеческого самопонимания, на которое богословию следовало бы обратить некоторое внимание.

Оправдание веры на «первой ступени рефлексии»

В догматике, а именно в догматическом трактате *De fide* («О вере как таковой») есть раздел, именуемый *analysis fidei*⁸. В нем говорится о внутренней взаимосвязи между аргументами правдоподобия, которыми пользуется основное богословие, и значением, которые они имеют для веры и осуществления этой веры. Сказано, что хотя, с католической точки зрения, эти доказательства или аргументы правдоподобия внутренне, в своем своеобразии не создают веры в качестве *assensus super omnia firmus propter auctoritatem Dei revelantis* (самого твердого согласия, основанного на авторитете самого Бога, подающего откровение), но все же имеют отношение к вере и выполняют некоторую функцию для веры как целого. Но с этим связано предположение, что для тех, кто не имеет богословского образования (*rudes*⁹), все рефлексивное фундаментальное богословие, в том числе его краткая версия, может не быть при определенных условиях предпосылкой их веры. Это не лишает таких людей способности верить, их вера может основываться на чем-то другом. Старое богословие веры всегда отдавало себе отчет в том, что для *rudes* невозможно и ненужно прохождение их веры через адекватно осуществленную рефлекссию над интеллектуальными основами правдоподобия.

И я хотел бы высказать следующий тезис: все мы в сегодняшней ситуации в определенном смысле, как бы ни были

⁸ Анализ веры (лат.)

⁹ Необразованные (лат.)

мы теологически образованны, неминуемо вынуждены быть и оставаться такими *rudes* и должны спокойно и мужественно признаваться в том себе самим, а также и миру.

Это положение не оправдывает лености, интеллектуальной неповоротливости, интеллектуального равнодушия в отношении рефлексии о положениях веры и об их обоснованиях, даваемых фундаментальным богословием. Оно не оправдывает лености и равнодушия в отношении той ответственности за наше упование и нашу веру, которая конкретно, в каждой определенной индивидуальной ситуации необходима и возможна для определенного человека, будучи также и его заданием. Но по поводу множества богословских рефлексий я могу сказать: «Я *не могу* их осуществить, а потому мне и *не нужно* этого делать». Несмотря на это я, конечно, могу быть христианином, обладающим интеллектуально честным отношением к своей вере, которая требуется от каждого человека. Из этой констатации следует эпистемологическая возможность обоснования веры, которое легко бы в основу задачи и метода современной богословской и светской научной деятельности. Это обоснование веры содержит в себе, таким образом, единство фундаментального богословия и догматики, оно осуществляется на первой ступени рефлексии той веры, которая дает себе отчет о себе же самой. Эту ступень следует отличать от второй степени рефлексии этой веры, на которой плюралистические богословские науки дают о себе отчет каждая в своей сфере такими методами, какие присущи каждой из них, и этот отчет в его отношении ко всей вере в целом сегодня недоступен для нас, тем более для начинающих богословов.

Эта первая научная ступень рефлексии над верой и ее интеллектуально честная ответственность означает уже присутствие научности. Отдельные богословские дисциплины, в том виде, в котором они понимают себя сегодня, со своим содержанием, с широтой и объемом своей проблематики, с дифференцированностью и сложностью изучения их методов, устроены так, что уже не могут предложить

конкретному человеку того основного понимания веры и того обоснования веры, в котором он, с одной стороны, нуждается и которого, обладая интеллектом, требует, но которого он, с другой стороны, не может получить от этих наук как таковых. Должна быть эпистемологическая возможность обоснования веры, которая бы предшествовала выполнению и освоению этих оправданных задач и методик современных дисциплин.

Такое иное обоснование веры, не принимающее на себя всех задач, стоящих перед богословскими дисциплинами, и не рассматривающее всех метафизических предпосылок для обоснования веры, для вводной науки, для экзегетики, для богословия Нового Завета и т.д., – это обоснование не должно оттого делаться ненаучным. Ненаучность такой по-иному направленной дисциплины состоит в предмете, а не в субъекте и его методе. Я сознаю, что не могу в наше время охватить все богословие, существующее среди плюрализма философий и прочих наук и ввиду этого раздробленное на множество частей. Но как христианин я знаю также и то, что для интеллектуальной рефлексии над оправданием своей христианской веры я и не нуждаюсь в том, чтобы пройти весь этот путь. Со всей «акривией» – а значит, вполне научно – рефлексирую я над тем путем обоснования веры и, конечно, над содержательным опосредованием веры, которые позволяют мне не проходить другой путь – через все богословские и светские науки для первого интеллектуального оправдания моей веры – по меньшей мере, временно, для начальной стадии обучения, а в большей части богословских проблем – навсегда.

Существует, по выражению кардинала Ньюмена, некий *illative sense*, в том числе и прежде всего в таких вещах, которые подразумевают решения общего, тотального характера; некая конвергенция вероятностей, уверенность, честное ответственное решение – осознание и свободное деяние одновременно; она делает возможной для нас в принятии таких жизненно важных решений – выражаясь парадоксально – научность узаконенной ненаучности. Первая ступень рефлексии

сии, которую следует отличать от ступени рефлексии современных наук, существует потому, что ее требует жизнь, существование как таковое. Эту первую ступень рефлексии и имеет в виду основной курс, служащий первым шагом в богословском образовании.

К содержательной концепции введения

В такой первой рефлексии над собственным христианским бытием и его оправданием, какую дает нам вводный курс, мы несомненно имеем еще некое *единство философии и богословия*. Ведь здесь происходит обдумывание того, как человек реализует самого себя как христианина в его конкретной целостности, а это, собственно, уже и есть «философия». Здесь происходит обдумывание того, что такое бытие христианина и каково интеллектуальное оправдание христианской самореализации, а это, в сущности, уже и есть «богословие». Теоретически, практически и дидактически здесь оправданно философствование внутри самого богословия, и эта «философия» не должна испытывать неудобств от того, что она постоянно вторгается в области, принадлежащие богословию.

Такое исконное единство уже задано ведь в конкретной жизни христианина. Он является верующим христианином и одновременно – причем в этом состоит требование его собственной веры – мыслящим человеком, подвергающим рефлексии всю целостность своего бытия. Здесь дано и то, и другое – философская и богословская предметность – и обе реальности в его собственной жизни изначально стремятся, по крайней мере в принципе, к единству. Такое единство предполагает, что в соответствующем месте может быть определенно указано на богословские факты, которые, вероятно, не может достичь светская философия как таковая.

Если еще раз, несколько иначе сформулировать, в чем состоит в этом основном курсе единство философии и богословия, то можно сказать, что в этом курсе, *во-первых*,

должна осуществляться рефлексия над человеком как универсальным вопросом, заданным самому себе, что и есть философия в самом точном смысле слова. Этот вопрос – который человек не только *имеет*, но которым он *является* – должен рассматриваться как условие самой возможности услышать христианский ответ. *Во-вторых*, трансцендентальные и исторические условия возможности откровения должны подвергаться рефлексии таким образом и в таких границах, которые соответствуют уровню первой ступени рефлексии, так чтобы была видна точка, где встречаются вопрос и ответ, философия и богословие. Наконец, *в-третьих*, основное высказывание христианства должно рассматриваться как ответ на вопрос, которым является человек, а значит, это высказывание необходимо рассматривать как богословие. Эти три момента взаимообусловлены и потому образуют единство – разумеется, внутренне дифференцированное. Вопрос создает условия для настоящего слушания, и только ответ приводит вопрос к его рефлексивной самозаданности. Это круг сущностно важен, и основной курс пытается не разорвать его, но принципиально осмыслить.

Основной курс необходимо, по своей сути должен быть совершенно своеобразным *единством фундаментального богословия и догматики*. Обычное фундаментальное богословие – в собственном самопонимании непонятое самим собою – обладает такой особенностью, которой не должно быть места в этом курсе как основном. Эта особенность традиционного фундаментального богословия с XIX в. до наших дней состоит в том, что реальность божественного откровения подвергается некой совершенно формальной рефлексии и должна – по меньшей мере, до некоторой степени – доказываться. То, как обычно продолжает себя фактически понимать фундаментальное богословие, не позволяет ему – во всяком случае, до тех пор, пока оно не превращается в догматическую экклезиологию – рассматривать отдельные данные богословия и отдельные догмы. Но в результате оно сталкивается – по крайней мере, с точки зрения целей этого основного курса –

со странной проблемой. В нашем основном богословском курсе важно как раз пробудить в человеке доверие к тому, что он может верить, оставаясь интеллектуально честным, также и исходя из *содержательной стороны* христианского догмата. Ведь практически дело обстоит так, что фундаментальное богословие традиционного типа, несмотря на свою формальную ясность, точность и строгость, очень часто остается бесплодным для жизни в вере, потому что у конкретного человека создается – причем гносеологически в известной мере оправданное – впечатление, что формальная явленность откровения все же не так уж недвусмысленна и надежна.

Иными словами, если этот вводный курс действует так, как он должен действовать, в нем необходимо стремиться к большему единству фундаментального богословия и догматики, фундаментального обоснования веры и рефлексии над содержанием веры, нежели это имело место в наших прежних богословских дисциплинах и при их разграничении.

Несостоятельным будет в данном случае и то возражение, что центральные истины веры, в строгом смысле слова, суть тайны. Конечно, это так. Но тайна ведь не то же самое, что положение *quoad nos*¹⁰ бессмысленное и не подлежащее осознанию. И если горизонт человеческого познания, основывающий и объемлющий все человеческое познание, есть изначально тайна (а это так), то при этом человек все же обладает вполне позитивной – во всяком случае, данной ему по благодати – близостью к христианским тайнам, составляющим основное содержание веры. Кроме того, эти тайны ведь не состоят из некоторого числа положений, которые, к сожалению, непонятны. Действительно абсолютные таинства присутствуют, в сущности, лишь в самосообщении Бога в глубинах экзистенции (когда это самосообщение называется благодатью) и в истории (когда оно именуется Иисусом Христом) – и этим определяется также и тайна спасительно-домостроительной и имманентной Троицы. Однако и это

¹⁰ В отношении нас (*лат.*)

таинство может стать чрезвычайно близким человеку, если он осознает свою обращенность к тайне, называемой нами Богом.

Таким образом, остается, собственно, только вопрос, желает ли этот Бог быть только вечно далеким, или же Он, сверх того, желает стать в своей свободной благодати и самосообщении самым центром нашего бытия. Но когда мы утверждаем вторую возможность как фактически реализованную, то все наше существо, пронизанное вопрошанием, вопиет о тайне, которая пребывает, но от которой мы не так отдалены, чтобы она оставалась лишь *sacrificium intellectus*¹¹.

Итак, внутреннее единство фундаментального богословия и догматики вполне возможно, и в особенности тогда, когда исходят из доброго томистского положения, что фундаментальное богословие осуществляется уже при *lumen fidei*¹², что оно есть оправдание веры через веру, прежде всего для нее и прежде нее самой. Но как же это возможно, если рефлексии подвергается не сама реальность, которая составляет предмет веры, а только формальный вид откровения?!

Третий момент, представляющийся важным в отношении содержательной стороны основного курса, – это некоторые более конкретные требования и предостережения от того, чего *не* должно быть в таком основном курсе. Прежде всего надлежит серьезно *остерегаться христологического сужения*. Конечно, вышеупомянутый декрет Второго Ватиканского собора говорит, в частности, о том, что нужно с самого начала вводить богослова в таинство Христа. Но если при этом здесь же утверждается, что это таинство Христа проходит – причем для всякого времени и пространства – через всю историю человечества, то слишком узкая концентрация основного курса на Иисусе Христе как ключе к решению всей совокупности экзистенциальных проблем и как всеобщем обосновании веры была бы упрощенной концепцией. Неверно, что

¹¹ Принесение разума в жертву (*лат.*)

¹² Свете веры (*лат.*)

нужно только проповедовать Иисуса Христа, и тем будут решены все проблемы. Иисус Христос сам сегодня проблема (достаточно вспомнить о демифологизированном богословии в постбульмановскую эпоху). Стоит вопрос, каким образом и в каком смысле можно связать свою жизнь с этим конкретным Иисусом из Назарета, веря в Него как в распятого и воскресшего Богочеловека. Это само по себе нуждается в обосновании. Поэтому нельзя начинать с Иисуса Христа как с некоей конечной инстанции, нужно к Нему подводить. Мы имеем ряд источников опыта и познания, множественность которых должны истолковать и опосредовать. Существует познание Бога, которое не опосредуется адекватно через встречу с Иисусом Христом. Начинать в таком основном курсе просто с учения об Иисусе Христе не есть необходимость и не оправдано практически, хотя этот курс и характеризуется в декрете собора «Optatam totius» как *introductio in mysterium Christi*¹³.

То же самое относится и другому сужению: *исключительно формально осуществляемой герменевтике*. Определенно существует некое формальное и фундаментальное по своему характеру богословие (не в том смысле, в каком мы обычно говорим о фундаментальном богословии), и оно должно быть подлежащим образом и в подлежащем аспекте включено в этот основной курс. Но было бы вне всякого сомнения неправильно полагать, будто в ситуации постбульмановского богословия речь идет только о формальной герменевтике богословских рассуждений или о доказательстве легитимности богословия вообще на основе размышлений в области эпистемологии, философии языка и т.д. Это было бы неправильно по той простой причине, что при созидании человека божественного откровения конкретный апостериорный опыт спасения и исторических фактов спасения не может быть превращен в чисто трансцендентальную формальную

структуру – в противном случае христианство перестанет быть христианством.

С этим связано и *предостережение от голого библицизма*. Евангелическое богословие, исходя из принятого в нем способа обучения, создало такую структуру богословия, которая в значительной степени определяется экзегетикой (наряду с вводными дисциплинами) и библейским богословием. Философия и систематическое богословие часто превращались в нечто весьма второстепенное, в дополнительную надстройку, кратким изложением того, что содержится в Библии. Если бы мы стали подражать этому (что было бы, в сущности, старомодно), то отняли бы у основного курса самое его существо. Основной курс – не введение в Священное Писание. Разумеется, нам придется в соответствующих местах и надлежащим образом заниматься той же экзегетикой или библейским богословием и в этом основном курсе. Но приводить данные Писания следует лишь в той мере, в какой они при честной экзегезе на сегодняшний день достаточно надежны, к примеру, для рефлексии об исторической достоверности воскресения и о самопонимании Иисуса в соответствии с догматикой. Исходя из природы основного курса допустимо вводить в него – в отличие от библейского богословия, фундаментального богословия, еkkлeзиологии и догматики, которые *потребуются впоследствии* – лишь безусловно необходимый объем экзегетики и библейского богословия. Идущие следом экзегетика и библейское богословие смогут затем дополнить, разработать и передать учащимся тот материал библейского характера, который нельзя упускать и в церковном богословии.

¹³ Введение в Тайну Христа (лат.)

3. К некоторым основным гносеологическим проблемам

О взаимоотношении вещи и понятия, исходного обладания самим собой и рефлексии

Мы называем эту попытку введением в *понятие* христианства, в том числе и с целью указать, что речь тут может идти не о мистагогическом посвящении в христианство, но о стремлении при помощи понятийного мышления освоить богословие и религиозную философию на первой ступени рефлексии. Мы говорим о понятии, а не о самом предмете непосредственно, одновременно, потому что здесь, как нигде, понятие и сам предмет далеки друг от друга и в то же время понятие, для того чтобы быть понятым, нигде не требует такого обращения к самому предмету, как здесь. Такая попытка должна быть принципиально возможной именно потому, что само христианство на это претендует – пусть даже наша попытка потерпит крах. Ведь с одной стороны, христианство представлено лишь в отдельном человеке при всей его конкретной, исторически обусловленной конечности, если он принимает христианство хотя бы с некоторым минимумом лично обретенного и охваченного верой знания, а с другой стороны, христианство – это то, что понимает под христианством каждый, если оно его волнует и захватывает.

Не каждый человек может быть профессиональным богословом в строгом смысле этого слова. Но если христианство, тем не менее, должно лично волновать его, то это значит, что в принципе должно существовать введение в христианство, базирующееся на первой ступени рефлексии. В других науках дело может обстоять так, что чем профессиональнее в них разбираешься, тем недоступнее этот уровень знания для неспециалиста, но тем важнее этот уровень для самой науки, и он-то, собственно говоря, и составляет ее подлинную истину. В богословии так быть не может, потому что оно не только профессионально обдумывает знание о спасении одним чинлом за всех людей, но оно

хочет, кроме того, само быть этим рассчитанным на всех людей знанием. Ведь рефлексия над заданным пониманием бытия сама относится в какой-то форме и в какой-то мере к этому пониманию, а не есть только некая необязательная роскошь для специалистов.

В человеке неизбежно заложено *единство в различии* между *исходным обладанием самим собой и рефлексией*. Этот факт разнообразными способами оспаривается, с одной стороны, в богословском рационализме, с другой же стороны, в религиозной философии так называемого классического «модернизма». Ибо всякий рационализм, по сути дела, основан на убеждении, что для человека, духовно и свободно владеющего собой, действительность задана лишь через опредмеченное понятие, обретающее, с этой точки зрения, свою подлинную и полную реальность в науке. Напротив, то, что в классическом понимании именуется «модернизмом», живет убеждением, что понятие, рефлексия есть *безусловно* нечто второстепенное по отношению к этому первоначальному владению собой самосознающего и свободного бытия, а потому такой рефлексией можно и пренебречь.

Но существует не только чисто объективное «в-себе» некоей действительности, с одной стороны, и ясное и «отчетливое» понятие о такой вещи, с другой, существует также их исходное единство действительности и ее «у-себя-самого-бытия» – конечно, не во всем вообще, а именно в реализации человеческого бытия. Это единство больше и первоначальнее, нежели единство этой действительности и ее объективирующего понятия. Если я люблю, если меня мучают вопросы, если я печален, если я верен, если я в тоске, то эта человечески-экзистенциальная действительность есть единство, исходное единство действительности и ее собственного «у-себя-бытия», единство, которое не опосредуется *адекватно* ее научным объективирующим понятием. Это единство действительности и исходного «у-себя-бытия» этой действительности в личности уже задано в свободной самореализации человека. Это одна сторона вопроса.

Однако можно сказать, что как раз с самым таким исходным знанием связан момент рефлексии, а значит, всеобщности и духовной коммуникации, даже если этот момент рефлексии не охватывает всего единства и не превращает его адекватно в объективирующую понятийность. В человеке искомое исходное единство действительности и ее знания о самой себе присутствует всегда лишь с тем, в том и через то, что мы можем назвать языком, а значит, и рефлексией, а значит, опять-таки и коммуникацией. В тот самый миг, в который исчез бы этот момент рефлексии как таковой, прекратилось бы и само исходное владение собой.

Напряжение, существующее между исходным знанием и его понятием – эти моменты связаны друг с другом, но не тождественны – не есть некая статичная величина. У него есть история, направленная в две стороны. Исходное «у-себя-бытие» субъекта в осуществлении его собственного бытия стремится в как можно большей степени перевести себя в понятие, объективацию, язык, сообщение, обращенное к другим; каждый стремится рассказать другим, а особенно любимому человеку, о своем страдании. Таким образом, в этом напряженном отношении между исходным знанием и постоянно сопровождающим его понятием присутствует тенденция к усилению понятийности, языка, коммуникации, даже к теоретическому знанию о себе самом.

Но в этом напряженном отношении присутствует и обратное направление движения. Может быть, то, о чем уже давно говорилось (сформированное благодаря общему языку, преподаваемое и выраженное в виде исходящего извне учения), отчетливо познается лишь постепенно. Именно мы, богословы, используя в речи почти необозримый арсенал религиозных и богословских понятий о небе и земле, о Боге и человеке, постоянно рискуем: мы можем, занимаясь богословием, развить у себя чрезвычайно большую ловкость таких речей и при этом, пожалуй, вовсе не осознать еще из глубины нашей экзистенции, о чем же мы, собственно, говорим. И потому рефлексия, понятийность, язык необходимо должны

быть направлены на то исходное знание, на тот исходный опыт, в котором подразумеваемое и опыт подразумеваемого еще составляют единство.

Поскольку в религиозном знании также проявляется это напряжение между, с одной стороны, исходно осуществленным и выстраданным знанием о себе самом, а с другой стороны, понятием о себе самом, постольку и внутри богословия существует – причем в неустранимом единстве и различии – это двойное движение, текучее отношение напряжения, не являющееся просто статичной величиной. Мы должны – пусть даже приближаясь к нашей цели лишь асимптотически, не достигая ее в полной мере – все лучше познавать с помощью понятий то, что мы уже знаем и испытываем прежде такой понятийности, хотя и не совсем без нее. И наоборот, мы должны каждый раз заново показывать, что все эти богословские понятия не несут человеку сам предмет извне, но что они являются высказыванием об уже исходно испытанном и пережитом в глубинах бытия. Мы в состоянии определенным образом прийти к самим себе с помощью понятий, и мы можем вновь и вновь пытаться направлять свою богословскую понятийность назад, на ее исходный опыт. Потому наша попытка вполне оправданна и необходима. Если же она не удастся, то христианин может понять эту неудачу лишь как задачу и веление предпринять новые и лучшие попытки в этом направлении.

Самоданность субъекта в познании

Мы часто наглядно представляем себе познание в образе таблички, на которой предмет отпечатывается, каким-то образом падая на эту табличку извне. Мы наглядно представляем себе познание также в образе зеркала, в котором отражается любой предмет. Только такими познавательными моделями объясняется существование известной проблемы, как же некое «в-себе» может войти в познание, как может предмет проникнуть в познание, словно внутрь какого-то

помещения. В теории познания – особенно при защите идей так называемого реализма, теории отражения в познании или учения об истине как соответствии высказывания предмету – постоянно как само собой разумеющиеся задействуются эти познавательные модели, верность которых считается не подлежащей сомнению. Во всех таких моделях познанное есть приходящее извне, иное, которое по собственным законам является извне и запечатлевается в воспринимающей его познавательной способности.

Но познание в действительности обладает гораздо более сложной структурой. Во всяком случае духовное познание личностного субъекта устроено иначе, чем если бы предмет являлся в него извне и «имелся» там, будучи познан таким образом. Оно есть познание, в котором знающий субъект овладевает с помощью знания самим собой и своим познанием. Это происходит не только в том случае, когда субъект в дополнительном, втором акте рефлексии размышляет над этой данностью-самому-себе, которая присуща субъекту в его познании, то есть о том, что в первом акте было нечто познано, а теперь это первое познание само становится предметом познания. Знающее обладание познанием как таковым, в отличие от его объективированного понятия, и знающее владение собой суть особенности всякого познания. В нем субъект не только знает нечто, но одновременно знает и свое знание.

В простом и первоначальном акте знания, который имеет дело с каким-либо встречающимся предметом, это знание, о котором одновременно знают, и этот субъект знания, который также присутствует в знании, не являются *предметом* знания. Напротив, эта осознанность знания о чем-либо и осознанность субъектом самого себя, его данность-самому-себе словно помещены на другом полюсе отношения познающего субъекта с познаваемым предметом. Последнее в известном смысле подобно освещенной комнате: внутри нее может показаться отдельный предмет, с которым имеет дело определенное первичное познание. Эта субъектная осознан-

ность познающего при первичном познании приходящего извне предмета всегда остается нетематической; она представляет собой нечто происходящее как бы за спиной у познающего, смотрящего из себя на свой предмет. И даже если этот познающий в акте рефлексии делает предметом нового познавательного акта одновременно осознаваемую им самоданность субъекта и его знания, ситуация все равно не меняется. Этот новый акт, делающий на новом этапе, при помощи понятий своим предметом субъектное знание о познании, также будет иметь такую же исходную самоданность субъекта и знания об этом втором рефлексивном акте в качестве условия его возможности, в качестве своего субъективного полюса.

Этот рефлексивный акт не делает ненужной исходную самоданность знающего о себе и своем знании; его предмет подразумевает, в сущности, только эту исходную, освещенную самоданность субъекта. Однако представленная, тематизированная самоданность субъекта и его знания сама по себе никогда не бывает идентичной и содержательно адекватной той исходной самоданности. Точно так же, как обстоит дело в отношении между непосредственно переживаемой радостью, страхом, любовью, болью и т.д., с одной стороны, и содержанием рефлексивного представления о радости, страхе, любви, боли и т.д., с другой, – такое же отношение, даже гораздо более изначальное – существует между необходимой, но находящейся на субъективном полюсе оси познания самоданностью субъекта и его знания о том, что он предметно знает, с одной стороны, и рефлексивным опредмечиванием этой самоданности, с другой. Отрефлектированная самоданность всегда указывает на эту исходную самоданность субъекта, в том числе и прежде всего в акте, имеющем дело с совершенно иным, и никогда не бывает адекватна этой исходной субъектной самоданности. Напряжение между обоими полюсами – «субъектом» и «предметом» – не устраняется и в том случае, если субъект делает своим предметом себя самого. Предметом становится тогда опредмеченный,

понятийно объективированный субъект, и познание этого понятия вновь будет иметь на своем субъективном полюсе в качестве исходного условия исходное нетематическое знание субъекта о самом себе.

Априорность и принципиальная открытость

Но было бы неправильно видеть в этой одновременно сознаваемой, нетематической самоданности субъекта и его знания всего лишь некое сопутствующее явление при акте познания, постигающем какой-то предмет; неверно, что познание этого предмета совершенно не зависит в своей структуре и своем содержании от структуры субъектной самоданности. Напротив, структура субъекта сама априорна, то есть она образует существующий раньше познания закон того, что и как может явить себя познающему субъекту. Например, уши означают априорный закон, своего рода модель, определяющую, что ушам могут передаваться только звуки. Подобным же образом обстоит дело с глазами и всеми остальными органами чувственного восприятия. Они выбирают по собственному закону из массы возможностей, которые предоставляет подступающий со всех сторон мир, и дают по собственному закону возможность этим реальностям подойти и представиться либо отключают их. Это ни в коем случае не означает, что заявляющие о себе реальности не могут показать себя такими, каковы они сами по себе. Замочная скважина тоже создает априорный закон, гласящий, какой ключ к ней подходит, и как раз это и дает некоторое представление о самом ключе. Априорная структура познавательной способности простейшим образом дает о себе знать в том, что она проявляется в каждом единичном акте познания данного ей предмета, в том числе и тогда, когда этот акт в своем предмете как таковом является или скорее хочет быть устранением или оспариванием этих априорных структур. Для краткости мы не будем иллюстрировать это рассуждение примерами чувственного восприятия многооб-

разия пространственно-временных фактов; посмотрим сразу на целостность духовного познания человека, в которой ведь как раз и дано то знающее, субъектное обладание самим собой, *reditio completa*, полное возвращение субъекта к самому себе, как говорит Фома Аквинский.

Если мы спросим, каковы же априорные структуры этого обладания собой, то нужно будет ответить, что несмотря на всю опосредованность такого обладания пространственно-временным опытом чувственно данных предметов, этот субъект принципиально, по своей сути есть чистая открытость для абсолютно всего, для бытия вообще. Это проявляется в том, что даже оспаривание такой неограниченной открытости духа абсолютно всему опять-таки имплицитно предполагает и утверждает такую открытость. Ибо субъект, который познает себя самого в качестве конечного, а не просто в своем познании пребывает в неведении относительно ограниченности возможностей своих предметов, уже преодолел свою конечность, показал, что он конечен в рамках субъектного, но нетематического необъятного горизонта возможных предметов. Тот, кто предметно-тематически утверждает, что истины нет, выставляет это утверждение как истинное – в противном случае оно лишается всякого смысла. Когда субъект в таком акте необходимым образом, пусть и зная это лишь нетематически, ставит на субъективный полюс существование истины, он всегда воспринимает себя как уже обладающего таким знанием. Так же обстоит дело и с опытом субъектной, неограниченной открытости субъекта. Постольку, поскольку он испытывает свою – весьма сильную – обусловленность и ограниченность чувственным опытом, он, тем не менее, уже вырвался за рамки этого чувственного опыта и утвердил себя в качестве субъекта предвосхищающего, у которого нет внутренних границ, ибо само подозрение о такой внутренней ограниченности субъекта уже ставит это предвосхищение выше такого подозрения.

Трансцендентальный опыт

Субъектное, нетематическое и данное в каждом духовном познавательном акте, необходимое и неизбежное дополнительное сознание познающего субъекта и его раскрытость бесконечным далям всей возможной действительности мы называем *трансцендентальным опытом*. Это есть *опыт*, ибо это знание нетематического, но неизбежного типа составляет момент и условие возможности каждого конкретного опыта какого угодно предмета. Этот опыт именуется *трансцендентальным*, потому что он принадлежит к необходимым и неустраняемым структурам самого познающего субъекта и потому что он состоит в преодолении определенной группы возможных предметов или категорий. Трансцендентальный опыт – это опыт *трансценденции*, и в этом опыте задана структура субъекта, а тем самым и последняя структура всех возможных предметов познания в единстве и в идентичности. Конечно, трансцендентальный опыт не есть только опыт чистого познания, но также опыт воли и свободы, которым присущ тот же самый характер трансцендентальности, так что в принципе всегда можно задавать вопрос о том, к чему направляется и из чего исходит субъект в качестве знающего и одновременно в качестве свободного.

Если уяснить себе своеобразие этого трансцендентального опыта, который никогда нельзя представить себе в его собственной сущности, но только при помощи абстрактного понятия о нем; если понять то обстоятельство, что этот опыт не может основываться на разговорах о нем; если уяснить себе также то, что о нем приходится говорить, ибо он постоянно присутствует рядом, но оттого-то на него постоянно можно не обращать внимания; если станет ясным, что он никогда не может привлечь нас той новизной, которой привлекает неожиданно встреченный предмет, – тогда станет понятной и трудность предприятия, к которому обращаемся: мы можем лишь косвенным образом говорить о том, куда направлен этот трансцендентальный опыт.

Нетематическое знание о Боге

Впоследствии пойдет речь о том, чтобы показать, что с этим трансцендентальным опытом дано словно бы некое анонимное и нетематическое знание о Боге, что, следовательно, исходное познание Бога – это познание не такого типа, как освоение предмета, который случайно, прямо или косвенно, заявляет о себе извне, но что оно носит характер трансцендентального опыта. Поскольку эта субъектная, непредметная освещенность субъекта всегда направлена в трансценденции на священную тайну, постольку нетематическое и безымянное познание Бога присутствует всегда – а не только когда мы начинаем о нем говорить. Все разговоры о нем, обойтись без которых невозможно, представляют собой всегда лишь указания на этот трансцендентальный опыт как таковой, в котором тот, кого мы называем «Богом», молчаливо открывается человеку как Абсолютное, Неохватное, как не вписывающееся по-настоящему в систему координат «Куда» этой трансценденции, которая как трансценденция *любви* познает также и это «Куда» как *священную тайну*.

Если человек – как нам позже придется излагать подробнее, хотя упомянуть об этом мы хотим уже здесь, чтобы прояснить, что имеется в виду под трансцендентальностью – есть трансцендентное существо, и его трансценденция направлена на священную, абсолютно действительную тайну; если «Куда» и «Откуда» трансценденции, через которую существует человек как таковой, которая составляет его исходное существо как субъект и личность и является этой абсолютно существующей священной тайной, – тогда, странным образом, можно и нужно вновь говорить: тайна в ее неохватности есть то, *что само собой разумеется*. Если трансценденция не есть некая метафизическая роскошь нашего интеллектуального бытия, если эта трансценденция есть самое простое, естественное и необходимое условие возможности всякого духовного понимания и осознания, тогда священная тайна и есть как раз единственное само собой

понятное, единственное, что составляет само по себе основу для нас. Ведь всякое иное понимание, каким бы ясным оно ни казалось сначала, основано ведь на этой трансценденции, всякое светлое постижение основано на Божественном Мраке.

Таким образом, это «Куда», при тщательном рассмотрении, не есть в своей таинственности просто противоположность само собой разумеющемуся. Ведь само собой разумеется для нас в нашем познании только то, что само по себе таково. Но все понятное становится понятным, но все же не само собой разумеющимся, только в результате того, что оно возводится к чему-то иному и растворяется в нем: с одной стороны, в аксиомах, с другой, в элементарных данных чувственных ощущений. Но при этом оно объясняется через возведение либо к немоте чисто чувственного, либо к светотыме онтологии, то есть к абсолютной священной тайне.

Сделанное понятным основывается на тайне, на том единственном, что само собой разумеется. Поэтому мы всегда доверяем этой тайне и всегда любим ее, в том числе и тогда, когда, напуганные или даже рассерженные ею, не хотим думать о ней. Что может быть тематически или нетематически более достойно доверия и само собой разумеющимся для духа, пришедшего к себе, чем молчаливые вопросы поверх всего уже завоеванного и покоренного, чем смиренно принятое в любви бытие поверх вопросов, которое одно делает мудрым? Ничто не известно человеку в своей последней глубине так хорошо, как то, что его знание (то есть то, что называют так в обыденной жизни) есть лишь маленький остров в бесконечном океане неизъезженного, плывучий остров, который нам, быть может, знаком лучше этого океана, но который плывет по океану и только потому на нем самом можно плыть. И экзистенциальный вопрос к познающему состоит в том, любит ли он больше маленький остров так называемого знания или же море бесконечной тайны; должен ли быть для него тот слабый свет, которым он освещает этот остров – свет, именуемый наукой, – тем вечным светом, который (это был бы настоящий ад) светит ему вечно.

Конечно, человек может, если он хочет, желать и принимать в своем конкретном жизненном решении бесконечный вопрос всегда лишь как жало его постигающего, завоевывающего знания и отказаться иметь дело с абсолютным вопросом как таковым, сверх того, что этот вопрос влечет его все дальше к новым единичным вопросам и единичным ответам. И только там 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. Отсюда легче понять, что многие таковыми не являются, что они, вероятно, не способны к этому, что они словно чувствуют от этого переутомление. Но тот, перед кем однажды встал вопрос о его трансценденции, о его «Куда», уже не сможет просто оставить его без ответа. Ведь если бы даже он сказал, что это вопрос, на который нет ответа, который чересчур тяжел для человека и потому должен остаться вопросом, уже дал бы тем самым некоторый ответ на этот вопрос (верный или неверный, это для нас здесь пока безразлично).

Часть первая

СЛУШАТЕЛЬ ВЕСТИ

1. Снятие границ между философией и богословием

Какого слушателя требует для себя христианство, чтобы вообще могла быть услышана его самая главная и окончательная весть? Вот первый вопрос, который мы должны здесь поставить. Вопрос этот носит для нас не моральный, но экзистенциально-онтологический характер.

Если мы заводим разговор о человеке, который должен стать слушателем христианской весты, если мы говорим в этом смысле о каких-то предпосылках, то производим тем самым своего рода снятие границ между этими предпосылками и христианской вестью. Ведь не имеется в виду, что христианство просто принимает эти предпосылки как данные в готовом виде и уже осуществленные каждым человеком сознательно и, главное, свободно, и что там, где они отсутствуют, никто уже не сможет услышать христианскую весть.

При верном взгляде на реальность человека становится ясно, что между горизонтом его понимания и тем, что сказано, услышано и понято, существует неустранимая взаимосвязь. Одно, в конечном счете, определяется другим. Поэтому (мы вновь осуществляем своего рода снятие границ) и христианство подразумевает, что те предпосылки, которые оно создает, необходимо и неизбежно заданы в последней основе самого человеческого бытия (в том числе и в том случае, если это бытие само себя истолковывает по-иному) и что в то же время сама христианская весть создает их через содержа-

щийся в ней призыв. Она ставит человека перед реальной истиной его собственного бытия, перед истиной, в которую он заключен как в темницу, откуда нельзя убежать, хотя эта темница, в конечном счете, есть безграничный простор непосредимой тайны Бога.

Так уже на этом первом этапе образуется своеобразное снятие границ философии и богословия. Предпосылки, о которых здесь следует помнить, относятся к человеческому бытию. Они относятся к его сущности, всегда исторически обусловленной и, таким образом, приходящей в столкновение также и с самим христианством (как благодатью и исторической вестью). Значит, они относятся к чему-то такому, что доступно той теоретической рефлексии и самоинтерпретации человеческого бытия, которую мы называем философией. И сами эти предпосылки представляют собой содержание некоего богословия откровения – богословия, которое христианство дает человеку, чтобы от человека не осталось сокрыто его бытие – неизбежное и всегда связанное с самой историей.

Если мы, таким образом, говорим о такой антропологии как о предпосылке восприятия и понимания истинной весты христианства, то нам не следует стремиться к тому, чтобы как можно более четко разграничить философию и богословие. Даже самая исходная, самая трансцендентальная и коренящаяся в себе самой философия человеческого бытия все-таки возникает лишь на основе исторического опыта. Более того, она сама есть момент в истории человека, и невозможно выработать философию, независимую от того опыта, который приносит именно христианство, – по меньшей мере, от того, что мы называем благодатью, пусть даже человек может не обращать на нее внимания и не воспринимать, не подвергать объективации как таковую. Мы помещены в историю, и философии, абсолютно свободной от богословия, у нас быть не может. Принципиальная самостоятельность этой философии может состоять лишь в том, чтобы подвергать рефлексии свое историческое проис-

хождение и задаваться вопросом, по-прежнему ли она чувствует себя обязанной этому происхождению из истории и благодати, и по-прежнему ли можно проверить, насколько этот человеческий опыт остается для нас в силе и связывает нас. И наоборот, как раз догматическое богословие также хочет сказать человеку о том, что он есть и чем остается даже тогда, когда не верит этой вести христианства и отказывается ее принять.

Итак, богословие подразумевает некоторую философскую антропологию, освобождающую эту благодатную весть для того, чтобы она стала поистине философски реализуемой, и поручающую эту весть собственной ответственности человека. Мы произносим высказывания о человеке, о той неизбежной уже ситуации, в которой он находится, о том, что христианская весть находит в человеке или же создает в нем как собственную предпосылку и прибежище, и перед каждым, кто слышит это, встает вопрос: может ли он узнать в себе человека, пытающегося таким образом высказать то, как он понимает сам себя, или может ли он со всей ответственностью перед собой и своим бытием принять за истину убеждение в том, что он не тот человек, какого видит в нем христианство.

2. Человек как личность и субъект

Личность как предпосылка христианской вести

Первое, что мы должны сказать о предпосылках восприятия человеком вести христианского откровения, – это то, что он личность, субъект.

Не требуется специально объяснять, какое основополагающее значение имеет понятие личности и субъекта для самой возможности христианского откровения и понимания христианством самого себя. Личное отношение к Богу, поистине диалогическая история спасения, в которой участвуют Бог и человек, принятие человеком своего

собственного, уникального, вечного спасения, понятие ответственности перед Богом и Его судом – все эти высказывания христианства – вне зависимости от того, как их можно точнее интерпретировать, – уже подразумевают: человек есть то, что мы сказали о нем, – личность и субъект. То же самое подразумевается и тогда, когда мы говорим об откровении слова в христианстве, когда мы говорим, что Бог обратился к человеку, призвал его перед свое лицо, благодаря чему человек может и должен иметь общение с Богом в молитве; все это высказывания, невероятно темные и трудные, но они-то и создают конкретную реальность христианства. И всего этого совершенно нельзя понять, если не видеть в этом – эксплицитно или имплицитно – того, что мы подразумеваем здесь под «личностью» и «субъектом».

Что точнее следует понимать под этими словами, станет ясно, разумеется, лишь тогда, когда будет сказано всё, то есть когда мы поговорим о трансценденции человека, о его ответственности и свободе, о его предстоянии перед непостижимой тайной, о его историчной, мирской, общественной природе. Все эти определения относятся к тому, чем создается настоящая личность человека. Здесь нужно, предваряя разговор об этих отдельных предназначениях, сказать сразу, что имеется в виду, когда мы называем человека личностью и субъектом.

Скрытость и уязвимость личностного опыта

Эта речь, конечно, всегда предоставлена «доброй воле» слушателя. Ведь то, что он должен услышать, не есть нечто заключенное непосредственно в самом понятии. Такие понятия исходят из существа дела и указывают на более первоначальный базисный опыт человеческой субъектности и личностности, на такой базисный опыт, который дается хотя не в каком-то абсолютно бессловесном и внерефлексивном опыте, но и не в том, что можно выразить словами и внушить извне как некое учение.

Конечно, единичный человек и человечество как целое множеством различных способов осознаёт, что человек есть продукт того, чем сам не является. Можно даже сказать, что в принципе все эмпирические науки о человеке в своей методологии нацелены на то, чтобы объяснить его, вывести из чего-то другого, увидеть в нем результат и точку пересечения реальностей, находящихся, с одной стороны, внутри сферы опыта, а с другой, таких, которыми он сам не является и которые в то же время помещают человека в его реальность, определяют его и, таким образом, также и объясняют. Разумеется, все эмпирические антропологические науки, имеют право как бы разделять его на части, анализировать и на основе этого анализа установить, что наблюдаемое и констатируемое ими в человеке оказывается возможно объяснить как продукт, результат данных или реальностей, не тождественных этому конкретному человеку. Как бы ни назывались эти науки – физика, химия, биохимия, генетика, палеонтология, социология и т.д., – все они пытаются самыми легитимными способами возвести человека к чему-то, объяснить его, даже каким-то образом растворить его в его познаваемых причинах, поддающихся конкретному определению, анализу и разделению. Эти науки до известной степени вполне правы в своих методах и их результатах, и собственный тяжелый опыт каждого человека показывает ему в собственном его существовании, насколько они правы.

Человек смотрит в себя, оглядывается на свое прошлое, рассматривает окружающий его мир и констатирует с трепетом или облегчением, что во всех отдельных проявлениях своей реальности он может некоторым образом отстраниться от себя самого и переложить ответственность за то, что он есть, на то, чем он не является. Он понимает, что состоялся благодаря чему-то иному. И это иное есть непримиримое, бессубъектное той природы (вместе с «историей», которую он тоже может истолковать как «природу»), из которой он возник. С христианской точки зрения, нет оснований ограничивать притязания эмпирической ан-

тропологии определенными материальными или региональными рамками. Нет необходимости выделять то, что признается такими антропологиями (например, «материю» или «тело»), а потом противопоставлять этому некий явно противоположный с эмпирической точки зрения момент, называемый «духом» или «душой».

Впрочем, ходовая христианская апологетика и богословская антропология с определенным правом проводят такое материальное различие, приспособляясь к примитивному обыденному мышлению. Но ведь, в сущности, всякая *частная антропология* (можно еще сказать «региональная», если отвлечься от географического смысла этого слова), например, биохимическая, биологическая, генетическая, социологическая и т.д., смотрит на человека с какой-то определенной точки зрения и не претендует на то, чтобы быть единственной и полной антропологией. Так, социолог будет создавать свою собственную антропологию, свойственную именно его отрасли знания и его методам; но если это мало-мальски разумный социолог, он не станет говорить, что биологическая антропология или антропология моделей поведения – заведомая бессмыслица. Может быть, он даже будет пользоваться этими антропологиями. Но тем самым он как раз и признает, что наряду с его частной антропологией существуют и другие. У каждой из них есть свои определенные методы – по крайней мере, предварительные и требующие оговорок. И все же каждая антропология хочет сказать нечто о человеке *как целом* и не может – поскольку она считает человека чем-то единым – заранее отказаться от высказываний обо всем, что представляет собой этот единый человек. Каждая пытается, таким образом, объяснить человека, исходя из частных данных, разлагая его на элементы в процессе деконструкции и вновь составляя его из частей в процессе конструкции. И каждая региональная антропология имеет на это право. Чаще всего каждая такая антропология вдохновляется тайным желанием не только познать человека, не только мысленно деконструировать, а

потом вновь сконструировать его, но и обеспечить себе тем самым реальную власть над ним. Желание всякой антропологии, пусть и носящей региональный характер, объяснить человека как целое, оправдано. Ибо человек представляет собой существо внутримирового происхождения, то есть он есть продукт познаваемых реальностей. Он устроен так, что всякая его частная внутримировая детерминированность всегда затрагивает его как единство и целостность. Поэтому частные антропологии остаются тем не менее антропологиями.

Своеобразие личностного опыта

У философии и богословия нет внутри этого человека никакой заповедной зоны, которая, как святая земля, была бы принципиально закрыта для этих иных антропологий. Однако человек, будучи окружен со всех сторон этой детерминированностью, которая, казалось бы, разрушает его, делает все человеческое продуктом окружающего мира, так что из сферы ее влияния не требуется и вообще нельзя что-либо изъять, – человек, тем не менее, ощущает себя *личностью и субъектом*. Если мы отдаем себе отчет в том, что человек есть личность и субъект, то это не частная констатация, которую можно было бы изолировать, исключив при этом все остальные частные антропологии и создав еще одну подобную частную антропологию. Нужно всегда помнить о своеобразии этого опыта и связанном с этим своеобразии его конкретного усвоения. Человек может, правда, не видеть того, что он собой представляет; точнее говоря, он может не замечать того целого, которым он помимо прочего и преимущественно является. Познанное может оказаться в то же время и незаметным, оттесненным на задний план – не в смысле глубинной психологии, а в гораздо более общечеловеческом и обыденном смысле. Можно быть чем-то, и в то же самое время не замечать этого, не проявлять к этому интереса, не заниматься этим. У человека в такой ситуации,

можно сказать, не проявляется его первоначальный опыт. С одной стороны, об этом опыте можно говорить только на языке слов и понятий, но при этом то, что имеется в виду, не подлежит выражению одними лишь языковыми средствами. И, естественно, получается так, что люди не хотят или не могут выразить словами, на уровне своей понятийной объективации именно такой скрытый, всеобщий опыт, словно молчащий, а не говорящий о себе вслух.

Еще не настало время говорить обстоятельно об этой особенности человеческой самоинтерпретации, о том, что самое исходное и естественное может быть одновременно самым незаметным, легче всего оттесняемым на задний план. Здесь пока нужно только обратить внимание на возможность экзистенциального «нежелания замечать», чтобы с таким нежеланием сразу же не столкнулось то, что предстоит сказать о личности, субъектности человека.

Человек познает себя в качестве субъектной личности именно тогда, когда он представляет себя продуктом совершенно чуждого ему. Тот момент, что человек еще и знает о своей радикальной детерминированности, не объясняется ведь самой этой детерминированностью. Если он конструирует себя через деструкцию, то этот процесс еще не объясняет того обстоятельства, что человек совершает это деструктивное конструирование *самостоятельно* и знает об этом. Человек осознает себя как субъект и личность именно тогда, когда он испытывает себя как нечто чуждое и производное, когда он изначально открывает двери всем воображимым способам анализа эмпирических антропологий, сводящим и разлагающим человека на чуждые ему элементы, даже тогда, когда такой анализ фактически еще не доходит до конца – в самом факте, что человек уступает своим эмпирическим частным антропологиям право и дальше продолжать его объяснять и сводить к чему бы то ни было, деконструировать его и строить заново в некой реторте духа, а в будущем, не исключено, и на практике. Но человек может и не замечать того, что он есть личность и субъект именно потому, что этот

факт предстает ему как раз в виде собственной (пусть кажущейся) противоположности.

Если человек анализирует и подвергает сомнению сам себя, если перед ним открываются безбрежные дали такого вопрошания о самом себе, то это означает, что он уже охватил своим взором себя самого и все мыслимые моменты такого анализа или эмпирического самоконструирования, а тем самым утвердил себя в качестве чего-то большего, нежели простая сумма таких анализируемых компонентов его реальности. Именно эта «представленность-самому-себе», это видение совокупности всех своих условий, эта обусловленность показывают, что человек больше суммы своих факторов. Ибо конечная система, образованная отдельными, отличимыми друг от друга элементами, не может находиться с собою в таких отношениях, как человек в опыте своей множественной обусловленности и сводимости на нечто ему чуждое. Конечная система не может представить сама себя в качестве цельности. Конечная система имеет окончательно заданную отправную позицию и, исходя из нее, обладает некоторым отношением к определенному результату (который может состоять всего лишь в поддержании существования самой системы), но не к своей собственной отправной позиции. Она не задает вопросов о себе самой, она не есть субъект. Опыт радикального сомнения и постановки человека под вопрос – это достижение, невозможное для конечной системы как таковой.

Разумеется, было бы недопустимой подменой понимать эту возможность взгляда извне ограниченной системы данных, воспринимаемых порознь, как какой-то особый, отдельный элемент эмпирического человека. Правда, именно так часто поступает схоластическое богословие, когда говорит о духе или бессмертной душе человека так, как если бы то, что под этим подразумевается, было непосредственно помещенным в себе самом и эмпирически ясно выделенным элементом целостности человека; такой подход объясним педагогической необходимостью, но в конечном

счете он примитивен. Однако именно в том случае, если мы не согласимся с этим примитивным дуализмом, в сущности, греческой, а не христианской антропологии, а будем знать, что человек как единство всегда существует в виде вопроса, который лишает силы все мыслимые эмпирические частные ответы (не своим позитивным содержанием, а самим радикализмом своего вопрошания), – тогда-то мы встретимся с человеком как субъектом, как субъективностью тех самых множественных объективностей, с которыми имеют дело эмпирические гуманитарные науки. Возможность как-то относиться к самому себе и иметь дело с самим собой – это, с одной стороны, не есть некий элемент наряду с прочими и не может быть таковым, но, тем не менее, потому-то это и есть реальность, составляющая субъектность человека в противовес вещности того же самого человека, которая также имеет место.

Итак, личностность означает, что субъект обладает самим собой как таковым в сознательной и свободной связи с целым. Эта связь – условие той возможности, чтобы человек в своем индивидуальном эмпирическом опыте и индивидуальном знании относился к себе как к единому и целому, и эта связь – первый горизонт такой возможности. То, что человеческая целостность доверена ему самому, является условием его эмпирического опыта самого себя и в качестве такового не может быть адекватно выведено из этого опыта и его предметностей. Даже если бы человек пожелал, будучи полностью обусловлен чуждыми ему вещами, отказаться от самого себя и, таким образом, объяснить себя всего из чего-то иного, то все равно именно *он* будет это делать, знать и желать, именно *он* охватывает сумму возможных элементов такого объяснения, и *он* являет себя как раз не продуктом таких частных моментов, а чем-то иным. Можно, конечно, говорить о конечных системах, которые саморегулируются, а значит, в определенном смысле находятся в каком-то отношении сами к себе. Но у всякой такой системы возможности саморегулирования ограничены. Саморегуляция есть

только определенный момент данной системы, и система не в состоянии объяснить представлений целостного человека о себе самом, его сомнений в себе и обдумывания им вопроса вопросов.

Человек представляет себе, ставит под вопрос и тем самым преодолевает свою собственную систему с ее настоящими и будущими частными возможностями, себя самого как целое, и такая практическая данность-самому-себе не может быть объяснена при помощи моделей саморегулирующейся множественной системы, которыми по своей природе ограничены, в сущности, все частные антропологии. Субъектность сама по себе есть невыводимый ни из чего факт бытия, данный в каждом отдельном опыте такого рода как его априорное условие. Опыт субъектности есть трансцендентальный опыт – пока еще в совершенно нефилософском смысле. То, что мы понимаем под личностью и субъектностью, всегда сопротивляется непосредственному, изолирующему, регионально ограничивающему подходу именно в силу трансцендентальности этого опыта. Ибо предмет такого трансцендентального опыта в самой своей сути выступает не там, где человек имеет дело предметно с чем-то отдельным и ограниченным, а там, где он в этом процессе представляет собой субъект, а не имеет перед собой «субъект» в качестве предмета. Итак, прежде всего слова «человек есть личность и субъект» означают, что человек невыводим из иного, не восстанавливается адекватно на основе других элементов, которыми можно оперировать; он всегда поручен самому себе. Когда же он себя объясняет, анализирует, обращается к множественности своих происхождений, он вновь утверждает себя в качестве субъекта, делающего это и в таком делании познающего себя как нечто более раннее и исходное, не могущее быть устраненным.

3. Человек как трансцендентное существо

Что точнее подразумевается под субъектностью, испытываемой человеком, станет яснее, если мы скажем, что человек есть существо трансцендентное.

Предвосхищающая структура познания

Несмотря на конечность своей системы человек дан себе самому как целое. Он может ставить под вопрос все, он может по меньшей мере задавать вопросы обо всем, что можно высказать по отдельности, предвосхищая сразу все и каждое. Когда констатируют возможность только *конечного* горизонта вопрошания, то тем самым эта констатация уже заменяется другой, ибо человек таким образом оказывается существом с *бесконечным* горизонтом. Познавая свою радикальную конечность, человек выходит за пределы этой конечности и опознает себя как трансцендентное существо, как дух. Бесконечный горизонт человеческого вопрошания опознается как такой горизонт, который отступает тем дальше, чем больше ответов может дать себе человек. Человек может пытаться не задумываться над той тревожной бесконечностью, в которую он заброшен со своим вопрошанием, он может из страха перед ней искать убежища в знакомом и будничном, но бесконечность, присутствие которой он чувствует, проникает и в его повседневную деятельность. Он, по существу, постоянно находится в пути. Каждая заданная цель в его познании и действии сразу становится относительной, превращаясь в некий этап, предварение чего-то другого. Каждый ответ тут же превращается в переход к новому вопросу. Человек опознает себя как бесконечную возможность, так как он неизбежно ставит под вопрос всякий достигнутый практически и теоретически результат и проникает во все новые горизонты, необозримо раскрывающиеся перед ним. Он есть дух, опознающий себя как таковой, но при этом опознает себя не как *чистый* дух.

Человек не есть бесконечность реальности, данная без всяких вопросов, он есть вопрос, стоящий перед ним без всякого наполнения, но реально и неизбежно, и этот вопрос невозможно преодолеть и дать на него адекватный ответ.

Возможное уклонение от опыта трансценденции

Конечно, человек может, пожав плечами, пройти мимо этого опыта трансценденции и посвятить себя конкретности своего мира, своей задаче, своей категориальной деятельности в пространстве и времени, обслуживанию своей системы при помощи определенных рычагов и переключателей. Для этого существуют три способа:

1. Большинство людей делает это наивно. Они проживают свою жизнь в конкретности, управляемости, обозримости этой своей жизни и окружающего их мира. У них здесь достаточно дел, причем очень интересных и важных, и, если им вообще приходится задумываться о чем-то выходящем за их рамки, они говорят, что умнее будет не ломать себе над этим голову.

2. Такой отказ от ответа на этот вопрос и сопротивление человеческой трансценденции как таковой может проявляться и в решительном принятии на себя категориального существования и его задач, которое сопровождается устойчивейшей убежденностью в том, что существует некий последний вопрос, который обнимает все. Этот вопрос человек может оставить вопросом, полагая, что его можно молчаливо отложить на потом, и в этом, возможно, проявляется разумный скептицизм. Однако, в заявлении, что на этот вопрос нельзя дать ответ, содержится уже признание, что в конечном счете от него уйти нельзя.

3. На человеческом существовании порой лежит и отпечаток того, что можно, пожалуй, назвать отчаянием. Человек действует – читает, сердится, трудится, исследует, добивается чего-то, зарабатывает деньги – и в последнем отчаянии (иногда безотчетном) он говорит себе, что все это как целое

не имеет никакого смысла и, если задается вопрос о смысле целого, то будет правильно заглушить его и отвергнуть как не имеющий ответа и потому бессмысленный.

Какая из этих трех возможностей проявится у конкретного человека, однозначно определить нельзя.

Предвосхищение бытия

Человек – трансцендентное существо, поскольку все его познание и направленная на познание деятельность основаны на предвосхищении «бытия» вообще. Это предвосхищение представляет собой неконкретное, но неизбежное знание о бесконечности реальности (такое предварительное утверждение мы хотим высказать, пусть и несколько самонадеянно, уже сейчас). Важно понимать, что это не имеющее конца предвосхищение не может быть обосновано тем, что объект человеческого стремления есть Ничто. Ведь Ничто не может ничего обосновать, Ничто не может быть тем, к чему стремятся, что привлекает, толкает, приводит в движение ту реальность, которую человек опознает как свою жизнь, действительную и имеющую некоторую ценность. Правда, человек постоянно встречается с опытом пустоты, внутренней хрупкости – и, если, не смягчая, воспользоваться таким термином – абсурдности того, с чем он сталкивается. Но он встречается также и с надеждой, движением в освобождающей свободе, а также ответственностью, налагающей и освящающей реальные нелегкие обязанности.

Если, однако, человек испытывает *и то, и другое*, но имеет при этом *один* опыт, в котором последнее главное движение становится основой для всех отдельных движений и переживаний, то остается только *одна* возможность (если человек не становится гностиком, для которого существуют две перво-причины или который признает дуализм в конечной первопричине – не становится потому, что это противоречит единству его опыта). Человек может сознавать, конечно, что абсолютное бытие устанавливает какие-то границы и преде-

лы вне себя самого, что оно может желать чего-то обусловленного; но человек логически и экзистенциально не может думать, что познаваемая им обнадеживающая и широко раскрывающаяся реальность представляет собой только милый и бессмысленный обман, а в конечном счете в основе всего лежит пустое Ничто. Это так, если только он вообще придает смысл этому слову «Ничто», а не просто выкрикивает его как знак ужаса, сигнализирующий об истинном, подлинном страхе Бытия, реально переживаемом им.

Итак, Ничто, пустота как таковая, не может нести и открывать человеку предвосхищение трансценденции в ее абсолютном просторе. Ведь если бы такой призыв исходил из Ничто, он был бы совершенно бессмысленным. Но поскольку, с другой стороны, предвосхищение как простое вопрошание не объясняет само себя, его с необходимостью приходится понимать как влияние того, чему открыт человек, то есть самого Бытия. Однако движение к трансценденции не есть полновластное созидание бесконечного пространства субъекта самим субъектом как абсолютным властителем бытия, но раскрытие бесконечного бытийного горизонта, осуществляемое самим этим горизонтом. Там, где человек опознает себя в своей трансцендентности как вопрошающий, обеспокоенный раскрывшимся бытием, брошенный в неизреченное, он может понять себя как субъект не в смысле *абсолютного* субъекта, а только в смысле принятия бытия – в конечном счете, в смысле благодати. «Благодать» означает здесь свободу утверждающей человека основы бытия, познаваемую им через конечность человека и его сопричастность окружающему миру, но одновременно и то, что мы называем «благодатью» в более узком, богословском смысле.

Предвосхищение созидает личность

Поскольку человек представляет собой существо, которое обладает этой трансценденцией, постольку он сталкивается

здесь с самим собой, принимает ответственность за самого себя и, таким образом, является личностью и субъектом. Ибо лишь там, где царствует бесконечность скрывающегося и удаляющегося бытия, сущее обладает тем местом и той точкой зрения, исходя из которых оно может принять ответственность за себя. Конечная система как таковая может опознать самое себя как нечто конечное только в том случае, если она с самого своего истока бытийствует в качестве самой себя таким образом, что она как знающий субъект происходит из чего-то, не являющегося ею самой и представляющего собой не отдельную систему, а исходное, все предвосхищающее единство и полноту всех мыслимых систем и всех субъектов как отдельных и различных. Позже будет сказано, каким образом это позволяет обрести исходное трансцендентальное понимание того, что мы называем тварностью.

Само собой разумеется, что этот трансцендентальный опыт человеческой трансценденции представляет собой не опыт какой-то определенной особой предметности наряду с опытом других предметов, но некое основное ощущение, предшествующее всякому предметному опыту и управляющее им. Вновь необходимо подчеркнуть, что под трансценденцией здесь подразумевается не тематически представленное, предметно отрефлектированное «понятие» трансценденции, но та априорная открытость субъекта бытию вообще, которая оказывается дана как раз тогда, когда человек в заботах и трудах, в страхе и надежде познает себя как брошенного в многообразие своего будничного мира. Настоящая трансценденция в известном смысле всегда остается позади человека, у неподконтрольного ему истока его жизни и познания. И эта настоящая трансценденция остается недоступной метафизической рефлексии, и в чистом виде, то есть не опосредованная предметно, может быть дана человеку в асимптотическом приближении разве что в мистическом опыте или в опыте последнего одиночества и готовности к смерти (если вообще может быть дана).

И именно в силу того, что такой исходный опыт трансценденции – не совпадающий с философской речью о ней – как правило, дается человеку лишь через посредство категориальной предметности окружающего мира или самого человека, – именно поэтому такой трансцендентальный опыт легко может остаться незамеченным. Его можно в известном смысле назвать тайной составляющей. Но человек всегда остается существом трансцендентным, то есть тем сущим, к которому неподконтрольная и молчаливая бесконечность реальности приходит как тайна. Таким образом человек обретает чистую открытость этой тайне, что и позволяет ему увидеть в себе личность и субъект.

4. Человек как ответственное и свободное существо

Свобода – не частный факт

Через открытость, которую дает человеку его трансценденция, он одновременно, оказывается, отвечает за самого себя, он не только в познании, но и в *действии* предоставлен и отдан самому себе, и это несение ответа за себя позволяет ему воспринимать себя ответственным и свободным. То, что было сказано выше о взаимоотношениях между личностью человека, с одной стороны, и его внутримировой определенностью и внутримировым происхождением, с другой стороны, имеет здесь особую силу. В своем первоначале ответственность и свобода человека не есть частный, эмпирический факт человеческой реальности, подобный всяким иным. Если эмпирическая психология, чем она радикальнее, тем меньше свободы обнаруживает, то это, в конечном счете, вполне логично. Традиционная схоластическая, школьная психология, желающая обнаружить свободу непосредственно в качестве конкретного факта в пространстве человеческой трансцендентальности и личности, при всех добрых намерениях делает нечто принципиально

противоречащее сущности свободы. Не удивительно, что эмпирическая психология оспаривает это, ведь она вынуждена всегда возводить один феномен к другому, а в результате никакой свободы, естественно, найти не может. Даже если мы в повседневной жизни говорим, что там-то и там-то мы были свободны в своих действиях, а вот тут, кажется, нет, то речь идет не о каком-то региональном, определенно локализованном в пространстве феномене, но, самое большее, о приложении и конкретизации трансцендентального опыта свободы, которая сильно отличается от того опыта, с которым имеют дело частные науки.

В своем первоначале ответственность и свобода человека – не частный эмпирический факт в реальности человека, существующий наряду с другими фактами. Поэтому эмпирические антропологические науки, в том числе и психология, могут не рассматривать вопрос о свободе. Конечно, в юриспруденции и в философии права необходимо заходит речь о свободе и ответственности людей. Неоспоримо и то, что понятия свободы, ответственности, вменяемости и невменяемости, используемые в обыденной жизни, а также в гражданском праве, имеют нечто общее с тем, о чем говорим здесь мы. Но совершенно ясно и то, что, если бы не было этого трансцендентального опыта субъектности и свободы человека, то их не могло бы быть и в пространстве категориального опыта человека, в его гражданской и личной жизни. Но настоящий трансцендентальный опыт свободы не следует истолковывать таким примитивным образом как опыт факта, находимого непосредственно внутри человеческого сознания, так как «я» всегда во всех таких вопросах переживаю себя как уже отданный себе субъект. В этом отношении в качестве трансцендентально-априорного опыта моей свободы существует некая истинная субъектность, некое приятие своей ответственности – причем не только в познании, но и в действии. Только благодаря этому я знаю, что я свободно ответствен перед самим собой, даже когда я ставлю такие вещи под вопрос и не могу обнаружить их в качестве

фактов моего пространственно-временного категориального опыта.

Конкретная опосредованность свободы

То, что мы называем здесь трансцендентальной свободой, – последнее принятие личностью ответственности за саму себя, не только в познании, то есть не только в качестве самосознания, но и в качестве самостоятельного действия – эта свобода для настоящей антропологии, понимающей человека как конкретного человека, как подлинное единство, не может оставаться скрытой во внутренних помыслах. Свобода также всегда опосредуется конкретной пространственно-временной реальностью, телесностью, историей человека. Свобода, которая не могла бы проявиться в условиях мира, не была бы опознана как свобода, не вызвала бы особого нашего интереса, и не была бы свободой в христианском понимании. Но мы должны постоянно проводить различие между свободой в ее истоке и свободой, как она проходит через посредство мира и физической истории и становится опосредованной. Эта полярная противоположность между истоком и категориальной объективацией свободы ведет к тому, что рефлексирующая свобода всегда необходимо остается скрытой от самой себя, ибо она может непосредственно рефлексировать лишь свою объективацию, а та всегда остается двусмысленной. Таким образом, мы можем отличать свободу в ее истоке от свободы в ее, можно сказать, конкретном воплощении в мире. Конечно, это не две разные вещи, которые можно полностью отделить друг от друга, это два момента, образующих единство свободы. Настоящая ответственность и свобода человека ни в коей мере не ставятся под сомнение тем, что эмпирические антропологии обнаруживают в человеке отдельные моменты разного рода, различают и устанавливают причинные или функциональные взаимосвязи между этими отдельными находками, а потом не могут найти внутри этих исследованных ими реальностей отдель-

ного факта свободы. Разумеется, наши рассуждения не решают вопроса, можно ли интерпретировать конкретные эмпирические частные факты в истории отдельного человека или всего человечества как продукт и воплощение этой исходной свободы, или же в конкретном случае приходится констатировать обратное, – да этот вопрос, в конечном счете, и не может быть решен на основе богословских фактов человеком, который все еще находится в рамках собственной истории. Ибо эта последняя, трансцендентальная свобода, будучи конкретно установленной и исходной, именно по своей сути не допускает адекватной однозначной рефлексии, а тем более там, где такая свобода проявляется или не проявляется в истории других людей.

Ответственность и свобода как реальность трансцендентального опыта

Так же, как субъективность и личностность, ответственность и свобода суть реальности трансцендентального опыта, то есть такого опыта, при котором субъект воспринимает себя как такового, а не такого опыта, при котором он опредмечивает себя в последующей научной рефлексии. Там, где субъект опознает себя как субъекта, то есть как сущее, исходно обладающее уже неразложимым единством и самоданностью перед лицом Бытия через трансцендентность, там, где этот субъект воспринимает свое деяние как субъектное (пусть он и не может таким же образом отрефлексировать его), – там в основании собственного существования данного человека воспринимаются в исходном смысле ответственность и свобода. Эта свобода, в соответствии с телесной и внутримировой природой человека, осуществляется в множественности конкретных действий, на множественном пространстве-времени, в множественной вовлеченности, в истории и в обществе. Все это само собой разумеется: это свободное деяние не есть нечто такое, что могло бы совершиться только в сокровенных глубинах личности, вне

мира и вне истории. Но потому-то настоящая свобода человека остается единой, что она представляет собой трансцендентальную особость субъекта как таковую. Таким образом, мы всегда только в известной степени можем сказать, что, поскольку и пока я воспринимаю себя как личность как субъект, я воспринимаю себя свободным, причем свободным такой свободой, которая в первичном смысле относится не к изолированному отдельному психическому событию, а подразумевает целостный субъект в единстве целостной полноты существования.

Каким образом пространственно-временные координаты исторического существования входят в конкретность множественности человеческой жизни – это вопрос, решить который точно мы не можем. Потому эта свобода не есть нейтральная возможность, которую носят с собой как нечто отличное от себя, но она представляет основную особенность личностного сущего, которое воспринимает себя во временном, всегда уже произошедшем и всегда еще происходящем деянии как обладание самим собой, как то, за что и перед чем оно несет ответственность, пока этому существу в его трансцендентности не будет послан субъективный, субъектный ответ на эту бесконечную непонятность и пока этот ответ не будет им принят или отклонен как таковой.

Человек может бежать не только от своей субъектности, но и от своей ответственности и свободы, таким образом интерпретируя себя как продукт того, что ему нужно. Но как раз такая осуществляемая нами самоинтерпретация, которую опять-таки не следует путать с содержанием этой интерпретации, остается делом субъекта как такового, отвергающего при этом самого себя или толкующего свою свободу как обреченность пустому произволу того, что ему чуждо. Как раз тут он действует как свободный субъект и вновь утверждает себя, говоря себе «нет». Иными словами, говоря о свободе, мы всегда ведем речь о человеке как таковом и как целом. Объект свободы в ее исконном смысле – это сам субъект, и все предметы познания окружающего мира,

которые мы рассматриваем, суть предметы свободы только тогда, когда они осуществляют опосредование этого конечного и ограниченного пространством и временем субъекта с им самим. Там, где свобода правильно понимается, она представляет не возможность делать одно либо другое, но возможность принимать решения, касающиеся себя самого, и творить себя самого.

Конечно, это не следует также понимать во внемировом, внеисторичном, внесоциальном смысле, но только в формальном, позволяющем понять и высказать сущность свободы. Содержательный смысл этого формального высказывания вновь оказывается несколько иным. Если кто-то говорит, что человек-де постоянно воспринимает себя как обусловленного чем-то чуждым, как находящегося в чьем-то распоряжении, выполняющего функции, как зависимого, как анализируемого, как разложимого в прошлом и будущем, нужно ответить на это так: этот субъект, зная это, всегда одновременно является ответственным субъектом, призванным говорить и с этой абсолютной управляемостью, самоотчужденностью и разложимостью делать то, что он должен делать, – он является субъектом, призванным выразить свое отношение проклятием, согласием, скепсисом, отчаянием или как угодно иначе.

Но именно так человек отвечает за себя и там, где он сам хочет отдать себя эмпирическим антропологиям. Дело как раз в том, что он никак не может избежать своей свободы, и вопросом остается лишь то, как он сам ее интерпретирует (причем тоже свободно).

5. Вопрос о личностном бытии как вопрос о спасении

Богословский и антропологический подход к пониманию «спасения»

Поскольку человек как свободный субъект отвечает сам за себя, поскольку он представляет собой предмет своего подлинного, изначально единого дела свободы, касающегося всей целостности человеческого бытия, то можно сказать, что человек обладает *спасением* и вопрос о подлинном личностном бытии в действительности есть вопрос о спасении. Если не видеть этой изначально, субъектной, основанной на существе свободы отправной точки, необходимой для понимания спасения, тогда спасение предстанет, вероятно, какой-то странной величиной, отдающей мифологизмом. Но в сущности дело обстоит иначе, ведь истинное богословское понятие о спасении имеет в виду не какую-то будущую ситуацию, которая неожиданно свалится на человека откуда-то извне и осчастливит его (а если это противоположность спасения, то сделает несчастным) или же достанется ему как следствие одной только моральной оценки. Речь идет об истинном окончательном понимании себя и об истинном самостоятельном деянии человека в свободе перед Богом через принятие собственного «я» в том виде, в каком оно открыто ему в выборе свободно интерпретированной трансцендентности. Вечность человека может быть понята лишь как подлинность и окончательность давшей свои плоды свободы. За всем остальным может следовать вновь лишь время, а не вечность, та вечность, которая есть не противоположность времени, а завершенность времени свободы.

Это означает, разумеется, что одна из важнейших и труднейших наших задач состоит в том, чтобы постоянно разъяснять: высказывания христианства о человеке, несмотря на то, что они говорят об *истории* спасения, подразумевают человека в его первой исходности, в его трансцендентальном существе. Поэтому и в последнем счете

эту тему следует обсуждать таким образом, чтобы избежать *неверной* категориализации этой трансцендентальности в вопросе, который связывает человека в его трансцендентности с всеобъемлющей тайной.

Спасение в истории

Но человек как личностное трансцендентное и свободное существо одновременно представляет собой внутримировое, временное, историческое существо. Для описания предпосылок, которые находит в человеке христианская весть, это высказывание имеет основополагающее значение. Ибо, если бы область трансценденции, а тем самым и спасения не охватывала бы бытие человека в истории, в мире и во времени, то вопрос и весть о спасении не могли бы носить исторического характера и подразумевать историческую реальность.

С другой стороны, здесь нет необходимости точно различать понятия внутримирового, временного и исторического, тем более что понятие исторического включает в себя два других понятия. Но вот что подразумевается под этими понятиями и важно для верной интерпретации христианства: это бытие в мире, времени и истории – не просто такие моменты в человеке, которыми он *обладает* наряду с другими (наряду со своей свободной личностью и в дополнение к ней), но моменты свободной субъектности личности как таковой. Человек не просто является, помимо прочего, биологическим и социальным живым существом, который реализует во времени эти свои особенности, но его субъективность и свободная личностная самоинтерпретация происходит именно благодаря его бытию в мире, времени и истории, или, лучше сказать, благодаря миру, времени и истории. На вопрос о спасении нельзя дать ответ без учета историчности и социальной обусловленности человека. Трансцендентальность и свобода осуществляются в истории. Исследование истории само также исторично и есть часть

именно исторического, а значит, и осуществляющегося рефлексивно самопонимания человека. Человек обретает свою вечную жизнь как заданную и порученную его свободе и рефлексии, именно *в том*, что он узнает свою историю, переживает ее и действует в ней. Историчность обозначает ту коренную особенность человека, благодаря которой он поставлен во времени именно как свободный субъект и благодаря которой он может располагать своим миром, и этот мир он должен создавать и переживать, и в том и в другом случае вновь принимая на себя ответственность за него. Бытие человека в мире, то, что он всегда отдан иному в данном и заданном мире, – мире, среди которого и вместе с которым он существует, – это внутренний момент самого этого субъекта, который, хотя и может быть понят и осуществлен в свободе, но именно таким образом обретает вечное значение для данного субъекта. Человек как субъект не случайно попал в этот материальный временной мир как во что-то в конечном счете чуждое ему как субъекту и противоречащее ему как духу, но самоотчуждение, испытываемое субъектом в мире, и есть тот способ, которым человек обретает и окончательно утверждает самого себя. Время, мир и история опосредуют субъект в отношении к самому себе и к тому непосредственному и свободному обладанию собой, к которому стремится личностный субъект и которое он постоянно предвосхищает.

Если историчность человека – а потому и его конкретная история – есть внутренний конституирующий момент духовного и свободного субъекта, тогда вопрос о спасении, представляющий собой вопрос, обращенный к субъекту как единому и целому в своей свободе, не может пройти мимо истории. В ней это спасение должно действовать таким образом, что субъект находит его там и принимает как данное ему. Если историчность есть условие существования самого субъекта, то должна быть история спасения (или гибели), поскольку вопрос о спасении передан в руки свободы. И наоборот: то, что подразумевается под вопросом

о спасении, может быть понято лишь исходя из этой сущности свободы. История спасения и история вообще должны поэтому в конечном счете совпадать, хотя в менее важном не исключается их реальное разграничение. Если субъект, могущий обрести спасение, историчен, тогда сама история – пусть скрыто и не достигая еще последней и окончательной интерпретации – есть история этого спасения. Если для реализации собственного бытия, поскольку оно исторично, необходима (не просто как внешний материал, а как внутренняя конституирующая основа) коммуникация духовных субъектов в истине, любви и обществе, то единство истории всех людей и единство истории спасения изначально являются трансцендентальной особенностью личной истории каждого, и наоборот, именно потому, что речь идет об истории многих субъектов.

6. Человек как находящийся в распоряжении

Поддерживаемый благодаря тайне

Несмотря на свою свободную субъектность человек воспринимает себя как находящийся в распоряжении того, чем он сам, в свою очередь, не может распоряжаться. Прежде всего, уже его конституция как трансцендентального субъекта поддерживается благодаря постоянно раскрывающегося и в то же время скрывающего послания бытия как тайны. Мы уже упоминали выше, что трансцендентальность субъекта нельзя понимать как трансцендентальность абсолютного субъекта, который бы некоторым образом воспринимал открывшееся ему как подчиненное его власти и обладал бы им. Напротив, речь идет о положении направленности на другое, не устанавливающим себя самовластно, а воспринимающемся как установленное кем-то и находящееся в чьем-то распоряжении, как основанное на бездонной неизреченной тайне.

Обусловленность миром и историей

Помимо этого, человек постоянно воспринимает себя в своей внутримировой деятельности, а также в своей теоретической предметной рефлексии в качестве того, кому задана некая историческая позиция в мире, среди которого и вместе с которым он существует. Эту позицию он себе не выбирал, хотя именно благодаря ей он обретает и познает трансценденцию. Человек всегда знает о своей исторической конечности, об историчности своего происхождения, об ограниченности своей исходной позиции. Это создает, однако, такую своеобразную ситуацию, которая как раз отличает существо человека: воспринимая свою историческую обусловленность как таковую, он уже в известном смысле выходит за ее пределы, но при этом не может ее по-настоящему покинуть. Это положение между конечностью и бесконечностью составляет суть человека и проявляется опять-таки в том, что человек именно в своей бесконечной трансцендентности, в своей свободе испытывает свою заданность и историческую обусловленность.

Человек никогда не бывает чистым утверждением собственной свободы, в котором он мог бы полностью ликвидировать тот материал, который в любом случае задан в этой свободе, или, например, в полной самовластности спокойно оттолкнуть его от себя. Человек никогда не становится адекватен своим возможностям, данным в мире и истории, он не может и дистанцироваться от них, сведя себя к чистой сущности воображаемой субъективности или внутреннего мира, так чтобы он мог всерьез говорить о своей независимости от этой заданности его мира и истории. Человек в последнем, неизбежном смысле остается страдательной стороной даже в своей деятельности, и на собственном опыте ему является синтез заданной возможности свободы и свободного распоряжения собой, синтез своего и чужого, действия и страдательности, знания и дела, причем, в результате такого синтеза образуется единство, не подлежа-

щее уже адекватному предметному анализу. Поэтому, поскольку рефлексия никогда не может распоряжаться всей той основой, из которой субъект вырастает и к которой он устремлен, не может управлять ею, контролировать ее, – человек не только не знает сам себя в той или иной области своей конкретной реальности, но он является субъектом, который как таковой отчужден от себя самого в своих истоках и в своей цели. Он приходит к своей подлинной истине как раз тогда, когда способен сознательно и спокойно выдержать и принять эту невозможность распоряжаться собственной реальностью.

Все использованные нами понятия следует рассматривать здесь (на той ступени рефлексии, на которую мы сознательно встали) лишь как некие призывы к тому пониманию бытия, о котором каждый отдельный человек должен сам в конкретном опыте своего бытия узнать, что это понимание самого себя в приятии и протесте, в сущности, неизбежно. При этом те понятия, слова и высказывания, которыми мы пользовались, не могут и не стремятся по-настоящему адекватно отразить подлинное и первоначальное в этом опыте личности и свободы, субъективности, истории и историчности, бытия в распоряжении и т.д.

Часть вторая

ЧЕЛОВЕК ПЕРЕД АБСОЛЮТНОЙ ТАЙНОЙ

Эта вторая часть есть понятийная рефлексия о том более раннем, исконном трансцендентальном опыте, который не поддается адекватному постижению в этой рефлексии и в котором человек предстает перед той абсолютной тайной, которую мы называем «Бог». То, что должно быть сказано здесь, уже попутно говорилось – пусть не так эксплицитно – в первой части. Если человек – действительно субъект, существо, причастное трансценденции, ответственности и свободе, которое, будучи доверенным самому себе субъектом, одновременно всегда отнято у самого себя, так как лишено возможности распоряжаться собой, то этим, в сущности, уже сказано, что человек есть существо, направленное к Богу и эта его направленность к абсолютной тайне постоянно задана ему самой этой тайной как основа и содержание его существа. Если мы так понимаем человека, то этим, конечно, не сказано, что, если мы в такой фразе употребим слово «Бог», то мы откуда-либо еще, кроме как из этой направленности к тайне, знаем, что подразумевается под «Богом». Здесь богословие и антропология необходимым образом соединяются. Человек эксплицитно знает, что подразумевается под «Богом», лишь постольку, поскольку он принимает эту свою трансцендентальность сверх всего, что предметно дано ему, и в своей рефлексии объективирует то, что уже было задано этой трансцендентальностью.

1. Размышление о слове «Бог»

Это слово существует

Естественно будет начать с небольшого рассуждения о слове «Бог». Дело не только в неисключенной возможности того, что – в отличие от тысячи прочих опытов, которые могут заявить о себе и без слов, – в нашем случае одно только это слово способно показать нам то, что оно означает. Основание того, что рассуждение о Боге можно и нужно начинать со слова «Бог», куда более простое. О Боге человек не узнает опытным путем, как он узнает о дереве, о другом человеке и о многих других внешних реальностях, которые, не будучи полностью бессловесными, все же обретают свое слово сами собой, ибо они просто *пред*стают нам в пространстве нашего опыта в определенном пространственно-временном положении и таким образом сами завоевывают себе слово. Поэтому можно сказать, что для человека самое простое и неизбежное в вопросе о Боге – это тот факт, что в его духовном бытии есть слово «Бог». Мы не можем уйти от этого простого, хоть и многозначного факта, задавая вопрос, не будет ли когда-нибудь такого человечества, у которого не будет больше слова «Бог», и тогда либо исчезнет вопрос, имеет ли это слово какой-то смысл и обозначает ли оно какую-то реальность вне себя самого, либо этот вопрос возникнет совсем в другом месте, где должно будет осуществить себя заново при помощи нового слова то, что придавало раньше первичность слову «Бог». У нас, во всяком случае, такое слово есть. Даже атеист каждый раз утверждает его заново, когда он говорит, что Бога нет и что-то подобное Богу вообще не имеет никакого конкретного смысла, когда он создает музеи *атеизма*, делает безбожие партийной догмой или выдумывает еще что-либо в том же роде. Даже атеист помогает таким образом дальнейшему существованию слова «Бог». Если бы он хотел этого избежать, ему следовало бы не только *надеяться*, что в человеческом бытии и в языке общества это

слово когда-нибудь полностью исчезнет, а способствовать этому исчезновению полным его замалчиванием, то есть даже не объявляя себя *атеистом*. Но как же он может это сделать, если другие, с кем ему приходится говорить, из чьего языкового поля он никак не может уйти, говорят о Боге и если их волнует это слово?

То, что такое слово есть, само по себе уже достойно размышления. Если мы таким образом говорим о Боге, мы имеем в виду, конечно, не только слово как оно звучит в нашем родном языке. Безразлично, скажем ли мы по-немецки «Gott», по-латыни «deus», по-семитски «эл» или по-древне-мексикански «теотль», хотя это чрезвычайно темный и трудный вопрос, каким образом мы можем убедиться, что эти различные слова означают одно и то же или Одного и Того же, ведь в каждом из этих случаев нельзя указать просто на общий опыт того, о чем говорит слово, опыт, который бы не зависел от самого слова. Но оставим пока эту проблему равнозначности многих слов, означающих «Бог».

Конечно, существуют также имена Бога и богов там, где почитает политеистический пантеон богов, или же – как в древнем Израиле – единый всемогущий Бог носит имя собственное, Яхве, поскольку люди уверены, что в их истории с Ним связаны совершенно определенные, своеобразные события, которые позволяют Его как-то характеризовать, несмотря на Его неизъяснимость, а значит, и безымянность, а потому и прилагать к Нему имя *собственное*. Но об этих божественных именах во множественном числе мы здесь говорить не будем.

Что говорит слово «Бог»?

Слово «Бог» существует. Это само по себе уже заслуживает размышлений. Но о Боге само слово, по крайней мере в нашем родном языке, не говорит вообще ничего или больше ничего. Всегда ли так было и в древнейшей истории слова, вопрос другой. Сегодня, во всяком случае, слово «Бог»

производит впечатление имени собственного. Кто или что подразумевается под ним, приходится узнавать из какого-то иного источника. Чаще всего мы над этим не задумываемся, но это так. Если мы – как это нередко бывает в истории религий – называем Бога, например, «Отцом», «Господом», «Небесным» или подобным образом, то такие слова сами по себе, по своему происхождению из нашего прочего опыта и светского употребления что-нибудь говорят об обозначаемом ими. Но здесь дело обстоит так, что слово будто бы смотрит на нас подобно ослепительному лику. Оно ничего не говорит о том, что обозначает, оно не может функционировать и в качестве указательного пальца, которым показывают на то, что встречается непосредственно вне слова, а потому само по себе ничего не должно говорить, подобно словам «дерево», «стол» или «солнце». И все же эта потрясающая неочерченность слова «Бог», при встрече с которой прежде всего приходит в голову вопрос: «Что же это слово вообще означает?», – все же она должна, очевидно, соответствовать обозначаемому, неважно, было ли слово изначально таким «безликим» или нет. Поэтому можно оставить сейчас в стороне вопрос, выглядело ли это слово в начале своей истории иначе, нежели теперь. Во всяком случае, нынешний вид этого слова отражает то, что оно подразумевает: «Несказанного», «Безымянного», не входящего в обозначаемый именами мир как некий его момент; «Молчаливого», который всегда здесь и тем не менее всегда незаметен для зрения и слуха и – поскольку оно говорит всё в единстве и целостности – отвергается как нечто не имеющее смысла, в общем, То, для чего уже нет слов, поскольку каждое слово обретает границы, своеобразие и, таким образом, понятный смысл лишь внутри словесного поля. Потому ставшее безликим, то есть не апеллирующее более ни к какому определенному частному опыту слово «Бог» имеет как раз нужное качество для того, чтобы оно могло говорить нам о Боге, ибо оно есть последнее слово перед умолканием, в котором мы, после того как исчезнет все частное, все

имеющее свое имя, остаемся наедине с той Целостностью, на которой основано все.

Есть ли будущее у этого слова?

Слово «Бог» существует. Мы возвращаемся к исходному пункту рассуждения, к тому простому факту, что в мире слов, с помощью которого мы строим наш мир и без которого для нас не существует и так называемых фактов, есть и слово «Бог». Даже для атеиста, даже для того, кто утверждает, будто Бог умер, даже для такого человека, как мы видели, Бог существует хотя бы в качестве того, о чьей смерти он заявляет, чей призрак он хочет отогнать, чьего возвращения он боится. Лишь если бы исчезло само слово, то есть если бы перестал ставиться сам вопрос о нем, тогда можно было бы успокоиться. Но оно все еще здесь, это слово, у него есть настоящее. Если ли у него будущее? Уже Маркс полагал, что когда-нибудь исчезнет и сам атеизм, то есть само слово «Бог» – как в положительном, так и в отрицательном его употреблении – больше не будет произноситься. Мыслимо ли такое будущее для слова «Бог»? Быть может, это вопрос бессмысленный, потому что подлинное будущее есть нечто радикально новое и его нельзя заранее просчитать. А может быть, это вопрос чисто теоретический и в действительности сразу превращается в вопрос к нашей свободе, будем ли мы и дальше, веря или не веря, споря друг с другом, утверждая, отрицая или сомневаясь, произносить и завтра «Бог». Как бы ни обстояло дело с вопросом о будущем слова «Бог», верующий видит лишь две возможности, третьей не дано: либо это слово исчезнет без следа и без остатка, или оно останется, так или иначе, вопросом, который задан всем.

Действительность без этого слова

Рассмотрим теперь эти две возможности. Допустим, что слово «Бог» исчезло без следа и без остатка, причем даже пробел

на том месте, где оно было, незаметен, а никакое другое слово, которое бы обращалось к нам подобным образом, на его месте не возникло, и даже никакого вопроса или, лучше сказать, вопроса вообще нельзя задать о нем, если уж никто не желает давать или слышать ответ, в котором присутствовало бы это слово. Что же будет тогда, если так случится, если мы примем эту гипотезу относительно нашего будущего всерьез? Тогда перед человеком не окажется больше целостной действительности как таковой и целостности его собственного существования как такового. Ибо именно эту роль осуществляет слово «Бог» и только оно – каковы бы ни были его фонетический вид и этимология. Если бы слова «Бог» в самом деле не было, тогда для человека не стало бы и этой двоякой целостности – действительности вообще и его собственного существования в связи этих двух аспектов друг с другом. Он без остатка забыл бы себя, мысля только о частностях своего мира и своего существования. Он внезапно оказался бы даже не обескураженным, умолкнувшим и огорченным перед целостностью мира и самого себя – он перестал бы замечать, что он есть лишь отдельное существующее, а не бытие вообще. Он перестал бы замечать, что он обдумывает только вопросы, но не вопрос о вопрошании вообще, и что он каждый раз заново манипулирует лишь частными моментами своего существования, но не предстает уже перед своим существованием как единством и целостностью. Он застрял бы в мире и в себе и перестал бы совершать тот таинственный процесс, который *есть* он сам и в котором целостность «системы», образуемой им вместе с его миром, строго мыслит себя самое как единство и целостность, свободно принимает за себя ответственность и таким образом превосходит и объемлет себя в том немом и тревожном, что кажется ничем, откуда он возвращается к себе и своему миру, отрываясь от них и в то же время принимая ответственность за них.

Человек забыл бы целостность и свою основу, но при этом он забыл бы – если так еще можно было бы сказать, – что он

забыл. Что было бы тогда? Мы можем ответить только одно: он перестал бы быть человеком. Он снова превратился бы в находчивого зверя. Сегодня мы не можем уже так легко утверждать, будто человек есть уже там, где живое существо ходит по этой земле на двух ногах, добывает огонь и делает из камня рубило. Мы можем утверждать, что такое живое существо есть человек лишь в том случае, если оно в мыслях и словах свободно представляет себе целостность мира и самого себя и задается вопросом о ней, пусть оно при этом вынуждено обескураженно умолкнуть, задав себе *этот* единственный и всеобщий вопрос. Нельзя исключить – кто может точно знать это? – что человечество когда-нибудь падет жертвой коллективной гибели, продолжая существовать в биологическом и технически-рациональном смысле и совершив обратную эволюцию к состоянию термитника, населенного невероятно находчивыми зверями. Реальна ли такая возможность или нет, верующего человека, произносящего слово «Бог», эта утопия не может напугать в том смысле, что она как-то подрывает его веру. Ведь он знает, что существует чисто биологическое сознание и – если можно это так назвать – звериный интеллект, в котором нет места вопросу о целостности как таковой и для которого слово «Бог» не стало судьбой. Поэтому верующий человек не сможет так легко сказать, до каких пор могут простираться способности такого биологического интеллекта, не связанного с судьбой, о которой сигнализирует слово «Бог». Но человек как таковой существует подлинно только там, где он говорит «Бог» хотя бы в вопросе, хотя бы в таком вопросе, который предполагает отрицательный ответ и на который такой ответ дается. Абсолютная смерть слова «Бог», которая стерла бы из памяти само прошлое этого слова, была бы сигналом о смерти самого человека – сигналом, который уже никто не услышал бы. Как уже сказано, нельзя исключить вероятность такой коллективной гибели. Там, где не было бы уже вопроса, где вопрос как таковой умер бы и исчез, там, конечно, не понадобился бы и ответ, в том числе и отри-

цательный. И это теоретически представимое пустое место не могло бы стать аргументом против существования того, что подразумевается под «Богом», так как это вновь было бы ответом, пусть и отрицательным, на тот вопрос и тот факт, что можно ставить вопрос о смерти слова «Бог», еще раз показывает, что слово «Бог» утверждается даже протестом против него.

Слово «Бог» останется

Вторая возможность, которую надо обдумать: слово «Бог» останется. Каждый в своем духовном существовании живет языком всех. Он приобретает свой сколь угодно уникальный индивидуальный опыт бытия лишь в языке и с языком, в котором он живет и от которого никуда не может уйти, с языком, чьи словосочетания, перспективы, априорные данности он принимает, даже если протестует против них и принимает участие в постоянно открытой истории языка. Язык должен нечто говорить человеку, ибо говорить ему в любом случае приходится на языке, и лишь с помощью языка человек может протестовать против него. Потому естественно, что человек в последнем счете никак не может отказать языку в доверии, если не хочет навсегда умолкнуть или впасть в противоречие с самим собой. В этом-то языке, в котором и которым мы живем и принимаем ответственность за наше бытие, и существует слово «Бог». Однако это не какое-то случайное слово, могущее появиться в какой угодно момент времени и вновь бесследно исчезнуть в любой момент, как произошло со словом «флогистон» и другими словами. Ибо слово «Бог» ставит под вопрос всю целостность языкового мира, в котором действительность выражает себя для нас, ибо оно вопрошает прежде всего о действительности как целостности в ее исходном основании, причем вопрос о целостности языкового мира дан в той своеобразной парадоксальности, которая свойственна именно языку, поскольку язык сам есть часть мира и в то же время его

целостность в ее осознании. Когда язык говорит о чем-то, он говорит и сам себя как целое на его основе, отнятой у него и тем самым как раз данной ему. И о том же самом сигнализируем мы, когда произносим слово «Бог», хотя мы разумеем под ним не целостность самого языка, а основу, которая дает ему силу. Но именно потому слово «Бог» не есть просто какое-то слово, но слово, в котором язык – то есть высказывающее само себя «бытие-у-себя» мира и человеческого существования, соединенных воедино – охватывает сам себя в своей основе. Это слово есть, оно особым, уникальным образом принадлежит нашему языковому миру, а тем самым нашему миру, оно само есть реальность, причем неизбежная для нас. Эта действительность может быть более или менее отчетливой, говорящей тише или громче, но она здесь. Во всяком случае, в качестве вопроса.

Заданное нам исходное слово

В данный момент, в этом контексте еще не имеет значения, как мы реагируем на это слово-событие: принимаем ли мы его как указание на самого Бога или отвергаем в отчаянной ярости, вызванной тем, что это слово от нас слишком много требует, поскольку оно, будучи частью языкового мира и моментом мира вообще, хочет принудить нас существовать перед лицом целостности мира и нашей собственной без того, чтобы мы сами были этой целостностью или подчинили ее себе. Мы также оставляем пока в стороне, каким именно образом эта исходная целостность определяет себя и ведет себя в отношении многообразного мира и многообразия слов языкового мира.

Лишь на одно уже сейчас можно обратить внимание несколько более определенно, чем раньше, потому что это имеет непосредственное отношение к теме слова «Бог». Если мы правильно поймем до сих пор сказанное о слове «Бог», то дело обстоит не так, что мы в своей активной деятельности впервые думаем «Бог» и таким образом впервые вводим

слово «Бог» в пространство нашего бытия. Нет, *мы пассивно слышим слово «Бог»*, оно приходит к нам в языковой истории, в которую мы, хотим того или нет, заключены и которая нас, каждого в отдельности, ставит перед собой и спрашивает, не подчиняясь нам при этом сама. Эта посланная нам история языка, в которой происходит задающее нам вопрос слово-событие «Бог», предстает в итоге как образ и подобие того, о чем оно сообщает. Мы не должны полагать, что, если фонетический облик слова «Бог» зависит от нас, то и само слово «Бог» – наше собственное творение. Скорее оно создает нас, потому что оно делает нас людьми. Настоящее слово «Бог» ведь нельзя признать просто идентичным тому слову «Бог», которое стоит в словаре, затерянное среди многих тысяч других слов. Ибо это словарное слово лишь замещает настоящее слово, представляющее нам в бессловесном соединении всех слов благодаря своему контексту, своему единству и целостности, которая сама присутствует здесь, и являющее нам нас самих и действительность как целое, хотя бы в виде вопроса. Это слово существует; оно существует в нашей истории и делает нашу историю. Это – слово. Поэтому его можно не услышать – ушами, которые, как говорит Писание, слушают и не понимают. Но слово не перестает от этого существовать. Еще давным-давно Тертуллиан писал об «*anima naturaliter christiana*»¹⁴, то есть о душе христианской по своему происхождению, опираясь именно на неизбежность слова «Бог». Оно есть. Оно происходит от тех же истоков, от которых и сам человек; его конец можно представить себе лишь вместе со смертью человека как такового; оно может иметь впереди историю, перипетию которой мы не в состоянии предугадать именно потому, что оно само держит открытым неуправляемое и непланируемое будущее. Это открытость в непонятную тайну. Оно создает для нас напряжение, оно может раздражать нас из-за нарушения спокойного существования, желающего пребывать в покое, окру-

¹⁴ Душа по природе христианка (лат.)

женное обозримым, ясным, планируемым. Оно постоянно выступает как объект витгенштейновского протеста, требующего молчать о том, о чем нельзя сказать ясно; однако максима Витгенштейна, будучи высказана, вредит самой себе. Само же это слово, будучи верно понято, соглашается с этой максимой, ибо это ведь и есть последнее слово до умолкающего в молитве молчания перед лицом несказанной тайны, но такое слово, которое должно произноситься в конце всякой речи, чтобы вместо молитвенного молчания не последовала та гибель, в которой человек превратится в находчивого зверя или навсегда проигравшего грешника. Это – слово почти до смешного перенапряженное и перенапрягающее человека. Если слышать его *иначе*, то оно будет восприниматься как слово из будней, где все обозримо и само собой разумеется, слово наряду с другими словами. В таком случае восприниматься будет нечто такое, что имеет с подлинным словом «Бог» лишь общий фонетический облик. Мы знаем латинское высказывание об *amor fati*, любви к судьбе. Под этим решительным обращением к судьбе на самом деле подразумевается «любовь к сказанному слову», то есть к тому *fatum*¹⁵, которое есть наша судьба. Лишь эта любовь к необходимому освобождает нашу свободу. Этот «фатум» и есть, в конечном счете, слово «Бог».

2. Познание Бога

Трансцендентальное и апостериорное познание Бога

То, что мы называем трансцендентальным познанием, или опытом, Бога, лишь в том отношении является *апостериорным* познанием, что трансцендентальное познание человеком своей свободной субъектности постоянно происходит лишь во встрече с миром и, прежде всего, с тем миром,

¹⁵ Высказывание – речение – рок (лат.)

вместе с которым мы существуем. В этом отношении схоластическая традиция права, когда она выдвигает против онтологизма то положение, что человек имеет *только* апостериорное познание Бога, исходящее из мира, и откровение, выраженное в Слове, не может сделать его просто ненужным, так как и оно все равно должно работать с человеческими понятиями. Таким образом, наше трансцендентальное познание, или опыт, должно называться апостериорным в том отношении, что всякий трансцендентальный опыт опосредуется прежде всего через категориальную встречу с конкретными реальностями в нашем мире, среди которого и вместе с которым мы существуем. Это имеет силу и в отношении познания Бога, и в этом смысле мы имеем право и обязанность говорить, что существует лишь апостериорное познание Бога, исходящее из встречи с миром и осуществляющееся благодаря встрече с миром, к которому, разумеется, принадлежим и мы сами.

Тем не менее познание Бога *трансцендентально*, потому что исходная связь человека с абсолютной тайной, составляющей основной опыт Бога, есть постоянная экзистенциальная характеристика человека как духовного субъекта. Из этого следует, что то эксплицитное, понятийно-тематическое познание, которое мы обычно имеем в виду, когда говорим о познании Бога или даже о доказательствах бытия Бога, хотя и является в какой-то степени необходимой рефлексией об этой трансцендентальной связи человека с тайной, но не самым исходным и основным модусом трансцендентального опыта тайны. К существу человеческого познания необходимым образом принадлежит мысль о мысли, мысль о конкретном предмете *внутри бесконечного* (кажущегося пустым) пространства мысли самой по себе, знание мысли о самой себе. Нужно привыкнуть обращать внимание на то, что в мысли и в свободе всегда имеешь дело с чем-то большим по сравнению с тем, *о чем* говоришь в словах и понятиях и *чем* занимаешься именно здесь и сейчас как конкретным предметом деятельности. Если не разделить

и затем не объединить эту биполярность познания и свободы – предметное сознание и субъективное познание, или, выражаясь словами Блонделя, желаемое желание и желающее желание – то, в сущности, невозможно знать, о чем мы говорим: что *речь* о Боге есть рефлексия, указывающая на истонное, нетематическое и нерелексивное знание о Боге.

Мы приходим всегда лишь к себе самим и к данным нам вместе с нашей субъектностью трансцендентальным структурам, в которых мир конкретно, совершенно определенным образом являет себя нам, в которых мы также воспринимаем и творим его. Это относится и к познанию Бога. Оно в этом смысле не есть познание, основанное лишь на самом себе; оно не есть и просто мистический процесс, происходящий внутри нашей личности, оно не имеет, в этой точки зрения, и характера личного божественного самооткровения. Но было бы искажением такого апостериорного характера познания Бога, если бы мы не замечали в нем трансцендентального элемента и представляли себе это познание по модели любого апостериорного познания, предмет которого приходит в чистом виде извне и сталкивается с нейтральной познавательной способностью. Апостериорность познания Бога не означает, что человек своей нейтральной познавательной способностью смотрит на мир, а потом утверждает, будто можно прямо или косвенно обнаружить или косвенным образом доказать, что среди предметно являющихся нам реальностей есть в том числе и Бог.

Мы направлены к Богу. Этот исходный опыт дан нам постоянно, и его не следует смешивать с объективирующей, хотя и необходимой, рефлексией о трансцендентальной обращенности человека к тайне. Эта направленность не устраняет апостериорности познания Бога, но эту апостериорность нельзя ложно толковать в том смысле, что Бог как будто бы может быть введен извне как простой предмет нашего познания.

Этот опыт, который господствует в нашем познании как нетематический и непреходящий, – познание Бога, которое

мы постоянно осуществляем, как раз тогда, когда мы думаем о чем угодно, кроме Бога, и занимаемся чем угодно, только не Богом – этот опыт есть непрерывно действующая основа, на которой вырастает то тематическое познание Бога, которое мы осуществляем в эксплицитно религиозном действии и в философской рефлексии. В них мы не открываем Бога так, как открывают определенный предмет нашего внутримирового опыта, но в этом эксплицитно религиозном действии, молитвенно обращенном к Богу, и в метафизической рефлексии мы лишь выражаем то, что мы без слов уже давно знали о себе в глубине нашей личной самореализации. Мы знаем нашу субъектную свободу, нашу трансцендентность и бесконечную открытость духа даже там и тогда, где и когда мы вовсе не тематизируем их, даже и там, где, быть может, такая понятийная, объективирующая, выражающая себя в высказываниях тематизация этого исходного знания удастся не полностью или искаженно; даже и там, где человек вообще отказывается от того, чтобы предпринимать такую тематизацию.

Именно поэтому всякое эксплицитное познание Бога в религии и метафизике становится в том, о чем идет в нем речь, понятным и действительно осуществимым только тогда, когда все слова, которые мы при этом произносим, представляют собой ссылки на нетематический опыт нашей обращенности к несказанной тайне. И если сущность трансцендирующего духа в его предметно-мировой ограниченности дает всегда возможность при такой предметности избежать – и теоретически, и практически – этой своей собственной, свободно доверенной самой себе субъективности, то человек может скрыть от себя самого свою трансцендентальную направленность к абсолютной тайне – называемой «Богом» – и тем самым подавить свою самую важную истину, как говорит о том Писание (ср. Рим 1:18).

Отдельные реальности, с которыми мы в нормальной ситуации имеем дело в нашей жизни, становятся ясно различимыми, понятными и управляемыми в результате

того, что мы можем отличать их от других. Познавать так Бога невозможно. Бог есть нечто совершенно иное, нежели какая-либо из встречающихся в пространстве нашего опыта или выводимых из него реальностей; поскольку же познание Бога обладает совершенно определенным, уникальным своеобразием и не является только частным случаем общего познания, то Бога очень легко не заметить. Понятие «Бог» не схватывает Бога так, чтобы человек в результате овладел тайной, но человек в этом понятии сам схватывается присутствующей и все время ускользающей от него тайной. Эта тайна остается тайной, даже если она открывается человеку и именно таким образом дает ему как субъекту прочную основу. На этой основе впоследствии, конечно, образуются так называемое «понятие Бога», эксплицитные высказывания о Нем, само слово и то, что мы под ним понимаем и пытаемся отрефлексировать, и, разумеется, человек не должен избегать также и того напряжения, которое влечет это рефлексивное понятие. Но всякая метафизическая онтология Бога должна, чтобы оставаться истинной, всегда возвращаться туда, откуда она исходит; она должна возвращаться к трансцендентальному опыту направленности к абсолютной тайне, к экзистенциальному научению свободно принимать эту направленность. Такое научение происходит в молитве и молчаливой тишине в безусловном послушании совести, в приемлющем и доверяющем представлении возможности тому, что нельзя подчинить, властвовать над собственным бытием.

Поскольку исходное познание Бога – это не встреча с отдельным предметом *наряду* с другими предметами, поскольку Бог в этом познании предстает трансцендентальному опыту человеческого субъекта абсолютно возвышенным, то о Боге и опыте Бога, о тварности и опыте тварности может говориться только в *одном* и том же высказывании, хотя подразумеваться может каждый раз одно или другое.

Здесь можно было бы задать вопрос: ну а если две эти вещи так тесно взаимосвязаны, то ведь тогда о Боге можно

сказать лишь нечто такое, что Он есть *для нас*, но нельзя сказать ничего о том, что Он есть *сам по себе*? Однако, если мы осознали, что понимается под абсолютно неограниченной трансцендентальностью человеческого духа, тогда следует все 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. Понятие в своей исконной основе и сама действительность, которую имеет в виду это понятие, одновременно являются нам или одновременно скрываются.

Различные способы познания Бога и их внутреннее единство

Прежде чем мы начнем теперь говорить о познании Бога, нам следует коротко остановиться на других различиях в познании Бога, как они отражены в традиционном богословии. В католическом богословии принято говорить, *во-первых*, о так называемом естественном познании Бога, в котором, согласно Первому Ватиканскому собору (DS 3004), Бог может быть познан – по крайней мере, в принципе – при помощи света естественного разума без откровения в собственном смысле, причем такое познание – конечно, верно понимаемое – является апостериорным. Наряду с этим так называемым естественным познанием Бога схоластическое богословие знает, *во-вторых*, познание Бога тем путем, который мы называем настоящим христианским от-

кровением в *слове*. Это познание Бога через Его собственное откровение, которое имеет уже в качестве своей предпосылки познание того, как дается такое божественное откровение, после чего задается вопрос, что может быть сообщено Богом в этом божественном откровении о самом себе – например, что Он есть Тот, кто прощает человеку его вину, что Он имеет всеобщую сверхъестественную волю к спасению людей, что Он создал для людей свое исторически конкретное бытие способом, который мы называем воплощением, и т.д.

Пожалуй, следовало бы говорить еще, в *третьих*, о таком познании Бога, которое происходит через Его *спасительную деятельность*, открывающуюся нам в истории человечества и отдельного человека, где в его действительном свидетельстве о Себе Самом познаются одновременно деяния Бога и Его существование. Даже если не интересоваться мистикой и «видениями», нельзя априори отрицать, что может существовать познание Бога, исходящее из индивидуального и коллективного личного опыта человеческого существования и осуществляющееся в этом опыте, причем такое познание нельзя отождествить ни с тем, что подразумевается под естественным познанием Бога, ни с тем, что подразумевается под всеобщим божественным самооткровением в *слове* и в истории откровения, понимаемого как чисто словесное.

Второй Ватиканский собор в своем документе о божественном откровении (ср. *Dei Verbum*, гл. I) стремится по возможности сблизить и соединить друг с другом исторические деяния, в которых и через которые открывается Бог, и откровение как божественное сообщение о Себе в человеческом *слове*. Имея это в виду, мы можем рассматривать вместе третий, только что названный способ познания Бога, и второй – познание Бога через его собственное милостивое откровение в *слове*. Но поразмыслить об этом более обстоятельно мы сможем впоследствии.

Если мы хотим говорить о познании Бога, то речь не идет у нас в первую очередь о разграничениях, вводимых схола-

стическим богословием. Мы как раз хотим показать истинное единство этих трех способов познания в конкретности человеческого бытия. Это оправдано и с точки зрения философии. Если мы рефлексируем над нашим познанием Бога как над данным в историческом контексте трансцендентальным опытом, который, хотя и подразумевается в собственно философском познании, исходящем из сущности человеческой познавательной ситуации, однако в принципе не может быть им охвачен, – если это так, то нужно спокойно признать, что такое познание содержит элементы, которые последующая богословская рефлексия оценит как благодатные и носящие характер откровения. Все то, что мы говорим здесь о познании Бога, сказано, правда, словами, но подразумевает исходный опыт. Это возможно и оправдано с философской точки зрения. Философ также может признать, что его философская рефлексия не вполне адекватна тому исходному познанию.

То, о чем мы здесь говорим, не является естественным философским познанием Бога, хоть и содержит в себе его как элемент, но во всяком случае, в принципе выходит за эти рамки. То, что мы хотим сказать, относится к включенному в исторический контекст трансцендентальному познанию Бога, которое через эти наши высказывания не может быть строго философски перенесено в чистую метафизику, но к которому при помощи этих высказываний можно лишь призывать. Эта наша речь о познании Бога не только не может заменить исходного трансцендентального и при этом все же включенного в исторический контекст опыта Бога, но и не претендует на философское понимание его.

Единство трех названных способов познания Бога в их исходной основе вполне можно допустить и с богословских позиций. В конкретном осуществлении спасения как раз с христианской, в том числе и с католической точки зрения, сущность человека всегда реализуется через средоточение человеческой самореализации на непосредственном действии Бога, которое мы называем благодатью, где опять-таки присутст-

вует момент подлинного – пусть и трансцендентального – откровения.

Таким образом, в конкретном осуществлении человеческого бытия, нет такого познания Бога, которое было бы естественным в чистом виде, поскольку ведь и богословское познание тоже есть наше свободное деяние. Правда, последующая богословская рефлексия позволяет мне назвать моменты конкретного познания Бога, которые я могу отнести и отношу к природе, к реализации существа человека как такового. Но конкретное познание Бога всегда заложено уже в измерении сверхъестественного предназначения человека – как вопрос, как обращение, требующее утвердительного или отрицательного ответа. Отвержение естественного познания Бога, нетематический или тематический атеизм, с точки зрения богословия, всегда и непременно представляет собой одновременно, во всяком случае, нетематический ответ «нет», закрытие человеком самого себя, препятствующее направленности человеческого бытия на непосредственное присутствие Бога. Эту направленность мы называем благодатью, она есть неизбежный экзистенциальный фактор всего человеческого существа, даже если оно закрывается от него в свободном ответе «нет».

Иначе говоря: конкретное осуществление так называемого естественного познания Бога в утверждении и в отрицании, с точки зрения богословия, всегда представляет собой нечто большее, нежели просто естественное познание Бога, причем это относится как к нетематическому познанию, происходящему в исходной самоинтерпретации человеческого существования, так и к рефлексивно-тематическому познанию.

Таким образом, нас интересует конкретное, исходное, трансцендентальное в своем историческом контексте познание Бога, обязательно происходящее в глубине бытия как утверждение или как отрицание даже в самой обыденной человеческой жизни. Оно одновременно является естественным и благодатным, связанным с познанием и с верой в

откровение, так что различием его элементов занимаются в последующем философия и богословие, но в самом исходном познании такого рефлексивного различения не происходит.

Трансцендентальное познание Бога как опыт тайны

Такое познание Бога, о каком говорится здесь, основывается на той субъектности, свободной трансценденции и неподчиненности себе самому, о которых мы пытались сказать хотя бы коротко. Этот трансцендентальный опыт, всегда опосредованный категориальным опытом конкретных, внутримировых, пространственно-временных частных фактов нашего опыта (всякого, в том числе и так называемого «мирского»), не должен восприниматься как некая нейтральная способность, с помощью которой, помимо прочего, может познаваться также и Бог. Этот опыт представляет собой настолько исходный способ познания Бога, что познание Бога, о котором идет речь здесь, просто составляет сущность этой трансценденции.

Трансценденция, в которой – пусть нетематически и непонятно – Бог уже дан, не должна восприниматься как самовластное активное овладение познанием Бога и, таким образом, самим Богом. Ибо эта трансценденция выступает в качестве самой себя лишь при раскрытии того, к чему ведет движение трансценденции. Она дана в том, что существует в ней как иное, отделяющее саму эту трансценденцию от себя и делающее ее доступной – в качестве тайны – опыту образованного ею субъекта. Субъективность с самого начала являет себя трансценденцией – слушающей, не распоряжающейся, находящейся во власти тайны, раскрывающейся через тайну. Внутри своей абсолютной безграничности эта трансценденция воспринимается как пустая, сугубо формальная бесконечность, с необходимостью опосредованная конечностью по отношению к самой себе, как конечная бесконечность. Если не желать увидеть в ней,

ошибочно обожествляя ее, абсолютный субъект, то она осознаётся как трансценденция, заданная самой себе, основанная на тайне, и во всей своей бесконечности она воспринимается как радикально конечная, причем именно через эту безграничность она становится такой трансценденцией, которая может и должна охватить свою собственную конечность.

Трансценденция как таковая в строгом смысле всегда знает только о *Боге* и больше ни о чем – пусть это и является условием возможности категориального познания, истории и конкретной свободы. Она дана лишь в ее надежном собственно самораскрытии, она является, если следовать Библии, от самой отправной точки, исходно опытом познания благодаря самому Богу. Слово, говорящее всё, когда оно говорит «Бог», всегда воспринимается в своей исходной сущности как ответ, в котором человеку открывается тайна, остающаяся при этом тайной.

Единство трансценденции и ее направленности не может восприниматься как единство двух равным образом зависящих друг от друга моментов, но лишь как единство свободно распоряжающегося и обосновывающего – и обоснованного, как единство изначального слова и ответа благодаря слову, вообще ставшее возможным. Это единство можно описывать различными способами, ибо оно – Первое и Последнее – может быть высказано лишь беспомощным образом через Второе и Обусловленное, такое Второе и Обусловленное, которое никогда по-настоящему не охватывает Первого. О трансценденции можно говорить только тогда, когда говорится о ее направленности, а эту направленность можно осознать в ее своеобразии, лишь говоря о своеобразии трансценденции как таковой.

Если бы мы пожелали понять это исходное познание Бога в трансценденции со стороны одного только субъективного полюса, если бы мы пожелали, таким образом, как бы уяснить себе самое трансценденцию, чтобы уже затем разобраться в сущности ее направленности, то у нас, во-первых, возникла бы та трудность, что пришлось бы описать интенциональ-

ность как таковую, не говоря при этом о том, к чему она направлена; во-вторых, на нас бы легло бремя поиска экзистенциальной мистагогии, описывающей разные виды опыта и обращающей внимание каждого в его конкретном бытии на эти виды опыта, в которых именно он как отдельный человек может осуществить опыт отнятого-у-самого-себя-бытия, трансцендирующего в неизреченную тайну. Поскольку понятность и убедительность многообразных частных видов опыта такого рода – в страхе, в абсолютной субъектной заботе, в неотвратимой свободной ответственности в любви, в радости и т.д. – чрезвычайно различна у отдельных людей в силу различия их исторического бытия, то такая мистагогия, введение в этот собственный, индивидуально пережитый опыт трансценденции должна была бы сильно различаться у отдельных людей. Такая мистагогия, в которой внимание отдельного человека обращается на то, что в его непосредственном отношении к конкретному миру вновь и вновь безымянно происходит на самом деле этот опыт трансценденции, возможна лишь у отдельного человека, в частном разговоре, в индивидуальной логотерапии.

Поэтому мы хотели бы попытаться описать здесь исходное познание Бога, говоря о том, куда направлена эта трансценденция, кому она выходит навстречу или, лучше сказать, откуда она сама себя раскрывает. При этом дело обстоит так, что и названия для этих «Куда» и «Откуда» могут быть поняты лишь в том случае, когда они вновь вызывают трансцендентальный опыт как таковой из его молчаливой и потому часто незаметной для нас естественности.

Если мы таким образом рассматриваем «Куда» и «Откуда» трансценденции, чтобы указать на исходное и нетематическое познание Бога, этим еще не устраняется сложность их понимания. Дело в том, что в истории рефлексивной самоинтерпретации человека как трансцендирующего духа этим «Куда» и «Откуда» было дано множество имен. И не каждому человеку в конкретном опыте его экзистенции каждое из этих имен предоставляет рефлексивный доступ к

этому исходному опыту Бога одинаковым и одинаково доступным способом.

Эти «Куда» и «Откуда», на которых основана трансценденция, можно в равной мере назвать словом «Бог». Можно говорить о Бытии, Основе, исходной Первопричине, об озаряющем и раскрывающем Логосе, можно назвать еще тысячью имен то, что имеется здесь в виду. Когда мы произносим «Бог», или же «Основа», или «Бездна», то такое слово, конечно, в любом случае окажется наполненным какими-то представлениями, не имеющими связи с тем, что на самом деле подразумевается. Каждое из этих понятий в такой степени покрылось патиной истории – в том числе и своей, индивидуальной, – что слово почти уже и не выражает того, что под ним имеют в виду. Если мы вместе с Библией и самим Иисусом называем Бога словом «Отец», то ввиду нынешнего критического отношения к такому имени должно стать ясно, насколько непонятным или ложно понимаемым может быть слово, которым Иисус решился выразить свое главнейшее понимание Бога и свое главнейшее отношение к Богу.

Философ, далее, должен поразмыслить, прежде всего, над тем, как соотносятся друг с другом и как могут быть отличены друг от друга трансцендентальная связь с тем, что он называет Бытием, и трансцендентальная связь с Богом.

Поскольку непосредственно мы хотим указать лишь на исходное трансцендентальное познание Бога, не могущее быть адекватно осмысленным рефлексивной онтологией и в таком качестве лечь в ее основу, нам придется выбрать более короткий, хотя, конечно, и менее осторожный путь, ибо осторожность философии, не решающейся выходить за свои рамки, не в состоянии заменить всегда лежащего в ее основе понимания бытия.

Но трудность, состоящая в том, как следует называть это «Куда» и «Откуда» нашего исходного опыта трансценденции, остается пока непреодоленной. Мы, разумеется, можем назвать это, следуя почтенной и требующей уважения, конечно, в том числе и от нас, традиции всей западной философии, «Бытием

вообще», «абсолютным Бытием» или «Основой Бытия», объединяющей всё в исходное единство. Но если мы станем говорить так о «Бытии» и «Основе Бытия», то подвергаемся смертельной опасности, что многие живущие ныне люди поймут эти наши слова как пустые и последующие абстракции реального опыта, в котором перед нами предстает множественность непосредственно встречающихся нам отдельных реальностей. По этой причине мы попытаемся подобрать для этих «Куда» и «С какой стороны» нашей трансценденции другое слово, такое слово, которое, естественно, тоже нельзя будет считать ключом ко всем дверям, но которое, быть может, сделает яснее то, о чем, собственно, идет речь, поскольку мы каким-то образом обойдем всю эту проблематику Бытия. Мы назовем «Куда» и «Откуда» нашей трансценденции *«священной Тайной»* – хотя и это словосочетание придется уяснять себе, углублять и затем постепенно показывать его идентичность со словом «Бог», и пусть мы снова и снова должны будем возвращаться к другим словам, каковые предстают перед нами в человеческой и философской традиции. Почему мы называем эту Тайну «священной», будет рассмотрено позже в специальном рассуждении.

Мы говорим о некоем «Куда» опыта трансценденции и определяем его как священную Тайну не для того, чтобы выражаться особенно сложно и запутанно, но по иной причине: ведь если бы мы просто сказали, что «Куда» нашей трансценденции есть «Бог», то в дальнейшем постоянно пришлось бы опасаться неверного понимания, будто мы говорим о Боге так, как он уже был прежде высказан, известен и разъяснен в опредмеченной понятийности.

Если мы, говоря о том, куда направлена трансценденция и из чего она исходит, будем пользоваться не столь общепринятым, не столь устоявшимся выражением «священная Тайна», то опасность недоразумения несколько меньше, чем если бы мы сказали: «Трансценденция направлена к Богу». Описание опыта и одновременно познанного в опыте должно предшествовать наименованию познанного «Богом».

«Куда» трансценденции как бесконечное,
неограничимое и неназываемое

«Куда» нашей трансценденции, для которого мы пока только подыскиваем некоторое имя, уже присутствует постоянно в качестве безымянного, неограничимого и неподконтрольного. Ибо всякое имя ограничивает, всякое имя выделяет, характеризует нечто, поскольку тому, о чем идет речь, дается – после выбора среди множества имен – одно определенное имя. Бесконечный горизонт («Куда» трансценденции), поддерживающее нас раскрытие бесконечных возможностей встречи с тем или иным, также не может быть названо каким-либо именем, которое поместило бы это «Куда» в ряд реальностей, могущих быть охваченными этим «Куда» и этим «Откуда». Правда, мы можем и должны рефлексировать о тревожном, непонятном, никак не вписывающемся в нашу систему координат, никак не поддающемся ограничительному отделению от иного. В такой рефлексии мы опредмечиваем это, представляем себе его в некотором смысле как предмет среди прочих предметов, ограничиваем его понятийно; мы даже должны говорить о нем как об отличном от всего прочего, именно потому, что оно есть абсолютная основа всего определенно существующего и в таком качестве не может быть простой подсчитанной в конце суммой этого множества отдельных предметов. Но всякая необходимая понятийность остается истинной лишь в том случае, если в этом ограничительном и предметно высказывающем акте о том, «Куда» направлена трансценденция, в качестве обоснования его возможности опять-таки происходит акт трансценденции, направленный на бесконечное «Куда» этой трансценденции. Рефлексия сама осуществляет исходную трансценденцию, о которой она в себе и для себя только и рефлексировает и которую она только и опредмечивает.

Таким образом, исходная трансценденция устремлена на безымянное и изначально бесконечное. Условие различных

наименований по своей сути не может носить никакого имени. Мы можем назвать это условие безымянным («Безымянный» или «Безымянное»), отличным от всего конечного, «Бесконечным», но это будет означать как раз то, что мы не дадим этому «Куда» никакого имени, но признаем его безымянным. Мы по-настоящему поймем такое название лишь тогда, когда осознаем его как чистое указание на молчание трансцендентального опыта. Трансценденция здесь устремляется и к неограничимоу. Горизонт трансценденции, ее «Куда», распространяясь как недостижимое и предоставляя этим возможность познавать пространство отдельных предметов и любить это познание, отграничивает от себя все, что появляется внутри него самого в качестве предмета понимания. Поэтому естественно, что не только должно быть осуществлено отделение этого невыразимого «Куда» от конечного, но это отграничение и есть то самое истонное различие, которое вообще воспринимается потому, что оно обуславливает возможность всякого различия предметов как от самого горизонта трансценденции, так и друг от друга. Но именно так это невыразимое «Куда» само утверждается как неограничимое, ибо в качестве условия возможности всякого категориального различия и отграничения оно само уже не может быть отграничено от иного при помощи тех же различительных средств.

Из разницы между соотношением трансцендентального «Куда» с отдельными категориальными предметами, с одной стороны, и отличением категориальных предметов друг от друга, с другой стороны, становится ясной ложность как настоящего пантеизма, так и вульгарного – встречающегося в том числе и в религиозной сфере – дуализма, ставящего Бога и не-божественное рядом друг с другом просто как две вещи.

Когда мы утверждаем, вопреки дуализму, что Бог и мир различны, то это утверждение будет понято совершенно неверно, если толковать его таким дуалистическим способом. Различие между Богом и миром таково, что один создает и

составляет различие другого по отношению к себе, а потому в самом этом различии возникает величайшее единство. Ибо, если различие само исходит от Бога и – если можно так выразиться – тождественно Ему, то различие между Богом и миром следует понимать совершенно иначе, нежели различие между категориальными реальностями, предпосылкой которых уже является некое различие, так как они, так сказать, уже предполагают укрывающее и различающее их пространство, и ни одна из этих категориальных отличных друг от друга реальностей не создает различия по отношению к другому и не составляет этого различия. Поэтому пантеизм можно назвать чувством (или, вернее, трансцендентальным опытом) того, что Бог есть абсолютная реальность, исходное основание, последнее «Куда» трансценденции. В этом момент истины пантеизма.

В то же время религиозный дуализм, который вульгарно и примитивно понимает различие между Богом и реальностью созданного Им мира как категориальное, по сути своей весьма нерелигиозен, поскольку не видит того, что на самом деле есть Бог, ведь для него Бог – это лишь некий момент в целом, которое больше, чем Бог, а Бог составляет лишь часть целостной действительности.

Бог совершенно отличен от мира. Но Он отличен от мира именно таким образом, как это различие дано в исходном трансцендентальном опыте. В этом опыте такое необычное, уникальное различие испытывается ведь так, что вся действительность держится на этом «Куда» и этом «С какой стороны» и вообще становится ясна лишь в этом различии, так что именно оно еще раз подтверждает конечное единство Бога и мира и только в этом единстве становится понятным различие.

Эти вещи, звучащие абстрактно, имеют сегодня основополагающее значение для религиозно осуществляемого понимания Бога. Ибо поистине нет *такого* Бога, который бы жил и действовал в качестве отдельного сущего наряду с другим сущим и, таким образом, сам присутствовал бы в некоем

большем, нежели Он сам, доме целостной действительности. Тот, кто стал бы искать такого Бога, искал бы ложного бога. Атеизм и вульгарный теизм страдают одним и тем же ложным представлением о Боге, только один его отвергает, а другой думает, что иметь такое представление все же допустимо. Но по сути и то, и другое неверно: второе (представление вульгарного теизма) потому, что такого Бога нет, а первое (атеизм) потому, что Бог – это, тем не менее, самая коренная, изначальная и, в определенном смысле, сама собой разумеющаяся реальность.

«Куда» нашей трансценденции неограничимо, поскольку горизонт не может быть дан в самом горизонте, а «Куда» трансценденции не может быть по-настоящему помещено в пределы досягаемости трансценденции и таким образом отличено от иного. Последнее мерило уже не может быть измерено. Предел, дающий свое «определение» всему, уже не может быть ограничен еще более отдаленным пределом. Бесконечная даль, включающая в себя и могущая включить в себя всё, уже не включается во что-либо иное. Но в результате это безымянное и неограничимо «Куда» трансценденции, только само себя отделяющее от других и отвергающее этим всякое сходство с чем-либо другим, устанавливающее норму для всего и отвергающее всякие отличные от него самого нормы, – оно становится абсолютно неподконтрольным. Оно само есть постольку, поскольку само осуществляет контроль. Не только физически, но и логически оно не поддается никакому контролю со стороны конечного субъекта. В тот момент, когда субъект с помощью своей формальной логики и онтологии взялся бы определять это безымянное, это должно было бы само происходить через предвосхищение того, что следовало определить. Онтология – то таинственное событие, в котором первые мерила сами предстают в качестве неизмеримых, а человек сознает себя подверженным измерению. «Куда» нашей трансценденции не допускает никакого контроля над собой, ибо такой контроль означал бы, что мы вышли за его

пределы и включили бы его в иной, более широкий и более высокий контекст, а ведь именно это противоречит сущности такой трансценденции и настоящему «Куда» этой трансцендентности. Это «Куда» есть бесконечный, молчаливый контроль над нами. Оно подает нам себя в модусе самоотречения, молчания, удаленности, постоянного сохранения своей невыразимости, так что всякая речь о нем требует, если она желает быть воспринята, слушать его молчание.

Поскольку трансцендентное «Куда» всегда дается 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 познается лишь непредметно, в опыте этой субъективной трансценденции. Данность трансцендентного «Куда» есть данность такой трансценденции, которая всегда дается 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. Пусть в конечном счете ложны и останутся таковыми тезисы изгнания Бога, радикального молчания о Нем, которые противостоят истинной сущности христианства. Но 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 (в свободе и познании) с конкретной реальностью (являющейся в качестве мира именно в противовес этому абсолютно скрывающему себя Богу). Потому это трансцендентное «Куда» дается всегда лишь в модусе удаленности, не допускающей приближения. К нему

нельзя подойти прямо, его нельзя схватить непосредственно. Оно подает себя лишь через немое указание на иное, на конечное как предмет прямого взгляда и непосредственного дела. Вот почему это трансцендентное «Куда» есть тайна.

Трансцендентное «Куда» как «священная Тайна»

Мы однажды уже забежали вперед и назвали трансцендентное «Куда» *священной Тайной*. Причина, по которой нам пришлось назвать его «Тайной», состояла в конечном счете в том, что оно представляет собой для нас нечто, что не может быть охвачено и таким образом определено через предвосхищение, которое бы охватывало уже его само. Почему же мы характеризуем его как «священную» Тайну?

Уже в первой части мы подчеркивали, что в нашей речи о трансценденции имеется в виду не только исключительно трансценденция как условие возможности категориального познания, но также и *трансценденция свободы, воли и любви*. Эта трансценденция, конституирующая субъект как свободный и личный субъект деятельности в неограниченном пространстве действия, столь же важна и представляет собой, по сути, лишь другую сторону трансценденции духовного, а потому познающего и именно потому свободного субъекта. Свобода есть всегда свобода субъекта, который всегда находится в межличностной коммуникации с другими субъектами. Поэтому она необходимым образом является свободой по отношению к другому субъекту трансцендентности, которая есть в первую очередь не условие возможности конкретного познания, но условие возможности у-себя-бытия субъекта – и у него самого, и, точно так же изначально, у другого *субъекта*. Но по отношению к другому субъекту утверждающая свобода субъекта, заданная сама себе, и есть в конечном счете любовь. Поэтому, если мы здесь рефлексируем над трансценденцией как волей и как свободой, то нам нужно обратить внимание и на характер любящего «Куда» и «Откуда», присущий этой трансцен-

денции. В любящей свободе это «Куда» царит как не находящееся в распоряжении, безымянное и абсолютное распоряжающееся. Оно есть раскрытие моей собственной трансценденции как свободы и любви. Но трансцендентное «Куда» есть изначально «Откуда» являющей себя Тайны. Это «Куда» открывает сама наша трансценденция; она не утверждается самовластно каждым из нас как абсолютным субъектом. И если, таким образом, свободно любящая трансценденция устремляется к такому «Куда», которое открывает сама эта трансценденция, то мы можем сказать, что не находящееся в распоряжении, безымянное, абсолютное распоряжающееся само царит в любящей свободе. Вот это мы и имеем в виду, когда говорим о «священной Тайне».

Ибо каким иным словом, кроме «священного», назвать безымянное, распоряжающееся, указывающее нам на нашу конечность и, тем не менее, всегда подтверждаемое в нашей трансценденции любящей свободой? И что можно было бы назвать «священным», если не это, или для чего было бы имя «священный» более изначальным, чем именно для этого бесконечного «Куда» любви, которая необходимым образом становится объектом поклонения перед лицом этого неохватного, невыразимого?

Итак, в трансценденции в модусе, не находящейся в распоряжении и распоряжающейся удаленности, бытийствует безымянное и бесконечно священное. Но это мы называем Тайной, или (чтобы это понимание не закрыло от нас трансцендентальности свободной любви, но и то, и другое присутствовали бы в своем исходном личностном единстве) несколько определеннее – священной Тайной. И этими двумя словами, понимаемыми как единство и в то же время обладающими по отношению друг к другу внутренним различием, выражается равным образом трансцендентальность как познания, так и свободы и любви.

Всякий опыт трансценденции есть опыт исходный, а не производный, не выведенный из чего-либо; и именно эта непроизводность и невыводимость сообщается ему тем, что

в нем встречается, то есть являет себя. Таким образом, определение этого «Куда» как «священной Тайны» не привносит понятийности в это «Куда» откуда-то из другого места, извне, но берет ее из исходного «предмета», составляющего его настоящую основу, а также основу и горизонт самого его познания и заявляющего о себе в самом трансцендентальном опыте.

Если мы теперь пришли к исходному понятию Тайны и Священного и смогли правильно обозначить этими словами трансцендентное «Куда», то это, разумеется, не было дефиницией, *определением* сущности священной Тайны. Тайна так же неопределима, как и все остальные трансцендентальные «понятия», недоступные ни для каких дефиниций, ибо выраженное в них являет себя только в трансцендентальном опыте, а этот опыт, будучи данным постоянно и повсюду, не имеет вне себя ничего такого, откуда мог бы быть определен он сам и его направленность, его «Куда».

Трансцендентальный опыт и действительность

Мы часто говорим о *понятии* Бога. Таким образом мы – пусть и задним числом – облакаем исходное «Куда» нашей нетематической трансцендентальности в некое понятие, имя. Тут встает вопрос, есть ли то понятие, которое получается в результате, нечто только мыслимое или также и действительное. Сразу следует сказать, что было бы величайшим недоразумением – совершенно противоречащим исконному опыту, – если мы истолковали бы это «Куда» как нечто мыслительное, как *идею* – творение, продукт человеческого мышления. Ведь это «Куда» есть само раскрывающееся, само создающее возможность процесса трансценденции, то, на чем он основан, а не то, что им создано.

Исходное знание о том, что такое «*бытие*», дано здесь, в этом событии трансценденции, а не берется из какого-то отдельного существующего, встретившегося нам. Реальное как таковое может ведь встретиться нам лишь в познании, и

высказывание о реальном как о чем-то принципиально и заранее отвлеченном от познания есть понятие, делающее невозможным самое себя. Принципиальная непознаваемость, будучи высказана и утверждаема, уже вводит это так называемое абсолютно непознаваемое в пространство познания (ведь именно о нем в это время думают) и устраняет его как таковое. Отсюда следует, что еще не познанное и только мыслимое суть ущербные, дополнительные модусы предмета познания, которые принципиально и заранее направлены на реальное как таковое, потому что без такой предпосылки вообще нельзя было бы сказать, что подразумевается под реальным как таковым.

«Куда» трансцендентального, то есть исходного и все-объемлющего опыта и познания изначально заложено поэтому в нем как подлинно реальное, как исходное единство «что?», «то». Конечно, можно и должно сказать, что реальность абсолютной тайны раскрывает себя конечному трансцендентальному духу не просто в такой встрече с ним, какая задана моделью физического опыта материально отдельного существа в его чувственном опыте. Предположив, что Бог познается так, мы бы, разумеется, вернулись к тому онтологизму, от которого уже отказались, или утверждали бы нечто несуществующее. Конечно, утверждение реальности абсолютной тайны для нас, конечных духов, основано на необходимости, с которой дается нам осуществление трансценденции как нашего акта. С одной стороны, этим вновь сказано то, что мы говорили уже об апостериорном характере познания Бога – не умаляя тем трансцендентальности этого опыта. Если бы мы не были неизбежно поставлены перед самими собой, если бы мы могли отвлечься от акта трансценденции, тогда для нас отпала бы необходимость утверждения абсолютной реальности трансцендентного «Куда»; но тем самым отпала бы и возможность акта, в котором отрицается или ставится под сомнение реальность этой трансценденции. В акте трансценденции реальность «Куда» необходимым образом утверждается,

потому что именно в этом акте и только в нем вообще познается, что такое реальность.

Трансцендентное «Куда» есть, таким образом, священная Тайна как абсолютное Бытие или Бытийствование абсолютной полноты бытия и обладания бытием.

Некоторые замечания относительно доказательств бытия Божьего

Мы говорили одновременно об абсолютно сущей, священной Тайне, которую мы можем назвать привычным для нас словом «Бог», и о трансценденции в направлении этой священной Тайны. В исходном единстве этого трансцендентального опыта то и другое делается понятным в их взаимосвязи. Поэтому нам уже не нужно углубляться более обстоятельно в те высказывания, излагающие более изначальное, которые принято называть «доказательствами бытия Божьего». Как онтология в изначальном обладании собой познающего и свободно распоряжающегося бытия относится к научной, рефлексивной онтологии, так же изначальный опыт, о котором можно сказать словами, но который осуществляется нами не в словесно-понятийном выражении, относится к познанию, осуществляемому в рефлексивном доказательстве бытия Божьего.

Вопрос, можно ли такие доказательства называть самим словом «доказательство», в данном случае имеет второстепенное значение. Рефлексивная наука, будучи производной и дополнительной, не имея возможности адекватно охватить свое собственное происхождение, тем не менее, весьма необходима и обязательна. Но это рефлексивное, тематизированное, представленное предметно, работающее с понятиями познание Бога не есть, однако, первое и изначальное и не может заменить собой таковое.

Как мы уже сказали, рефлексивное доказательство бытия Божьего не имеет в виду сообщение знания, в котором до сих пор совершенно не известный, а потому и безразличный

предмет преподносится человеку извне, причем его значение и вес для человека становится ясен ему лишь через последующие определения, даваемые этому предмету. Если подойти к доказательству бытия Божьего таким образом, то это сразу же натолкнется на возражение, что о Боге неизвестно ничего. Как же тогда объяснить, что таким вопросом *нужно* заниматься? Но богословие, онтология, естественное познание Бога и т.д. могут претендовать на серьезное отношение к ним, если и поскольку их адресату, человеку, можно объяснить, что он сам постоянно занимается этим вопросом.

Итак, теоретическое доказательство бытия Божьего имеет в виду только сообщить рефлексивное сознание того, что человек всегда, неизбежно в своей духовной экзистенции имеет дело с Богом, рефлексировать он над этим или нет, принимает это свободно или нет. Своеобразное отношение последующего обоснования обосновывающего к всегда уже присутствующему – священной Тайне – составляет своеобразие, самопонятность и трудность рефлексивного доказательства бытия Божьего. Обосновывающее каким-то образом должно здесь вновь обосновываться, а то, что присутствует молчаливо и безымянно, должно быть названо.

Рефлексивные доказательства бытия Божьего сводятся к тому, что всякое познание – даже в сомнении, вопрошании и даже в отказе от занятий метафизикой – происходит на фоне утверждения священной Тайны или Бытия вообще, становящихся горизонтом асимптотического «Куда» и вопрошающей основы акта и его «предмета». При этом остается достаточно второстепенным вопрос, как назвать это безымянно-отстраняющее и одновременно всегда присутствующее – «священной Тайной», «Бытием» вообще или – выдвигая на передний план свободу этой трансценденции и личной структуры этого акта – «абсолютным Добром», «абсолютным личным Ты», «основой главной ответственности», «последним горизонтом надежды» или как-либо еще. Во всех так называемых доказательствах бытия

Божьего лишь выражается в рефлексивной систематической понятийности то единое и единственное, которое и без того всегда осуществлялось: когда человек достигает предметной реальности своей повседневности в деятельном освоении и в обнимающем мыслью понятийном усвоении, он в качестве условия такого усваивающего освоения совершает нетематическое, непредметное предвосхищение непонятной, необъятной полноты действительности, которая в своем исходном единстве одновременно есть условие познания и отдельного предметно познанного и в качестве такого условия всегда нетематически утверждается, в том числе даже и в тематически оспаривающем акте.

Разумеется, отдельный человек лучше всего познает эту неустранимую основную данность в том основном ощущении собственного бытия, которое индивидуально присуще ему в особенно концентрированной степени; потому отдельный человек, если он на самом деле хочет понять эту рефлексии (именуемую «доказательством бытия Божьего»), должен рефлексировать именно над тем, что представляет собой самый отчетливый опыт *для него самого* – над необъятной светозарностью своего духа; над возможностью абсолютного вопрошания, осуществляемой человеком в противовес себе самому, словно в уничтожении себя самого, при котором он коренным образом перерастает себя самого; над уничтожающим страхом, совершенно отличным от предметного страха и представляющим собой условие возможности этого последнего; над радостью, которой нет имени; над абсолютным моральным обязательством, в котором человек подлинно отрывается от себя самого; над опытом смерти, в котором он сознает свою абсолютную беспомощность. Над этими и еще многими иными способами трансцендентального основного опыта своего бытия рефлексировать человек, и притом, поскольку в этой постановке себя под вопрос он познает собственную конечность, он не может идентифицировать себя с той основой, которая являет себя в этом опыте как самое близкое и одновременно абсолютно

отличное. В эксплицитных доказательствах бытия Божьего такая основная данность и ее «Куда» лишь тематизируется.

Опыт того, что осуществление каждого решения происходит как действие на основе и под воздействием самого бытия, не обязанного милости этого мышления, но поддерживающего как основа, а не как изобретение ума, – этот опыт тематизируется в метафизическом принципе причинности. Этот принцип не следует, однако, смешивать с естественно-научным, функциональным законом причины, согласно которому всякий феномен считается «следствием» и наделяется количественно соответствующим ему феноменом, считающимся «причиной». Верно понятый метафизический принцип причинности не есть экстраполяция естественно-научного закона природы, но он не есть также и экстраполяция нашего обыденного причинного мышления; этот принцип основан на трансцендентальном опыте отношения между трансценденцией и ее «Куда». Метафизический принцип причинности, традиционно применяемый для доказательств бытия Божьего, не является, хотя так представляют дело даже многие схоласты, всеобщим принципом, применяемым здесь к определенному частному случаю как ко многим другим, но лишь указанием на трансцендентальный опыт, в котором отношение между обусловленным и конечным, с одной стороны, и его неохватным «Откуда», с другой стороны, присутствует непосредственно и познается через это присутствие.

Нам не нужно рассматривать здесь в деталях обычные доказательства бытия Божьего, взятые из схоластического богословия и христианской схоластической философии. Поэтому нам не нужно и говорить специально о космологическом, телеологическом, кинесиологическом, аксиологическом, деонтологическом, ноэтическом или моральном доказательстве. Ведь все эти доказательства лишь называют определенные реальности категориального типа в человеческом опыте и эксплицитно помещают их в пространство той человеческой трансценденции, внутри которой они

вообще только и могут быть поняты как таковые; все эти доказательства каким-то образом сводят все эти реальности категориального типа и акты их познания к общему условию возможности такого познания и такой реальности одновременно. Ввиду этого различные доказательства по-настоящему могут только сделать ясным единое доказательство бытия Божьего исходя из разных отправных точек одного и того же трансцендентального опыта.

3. Бог как личность

Речь о Боге по аналогии

Об опыте трансценденции можно говорить только благодаря тому, что вторично по отношению к нему. Из-за этого нам приходится строить нашу речь на странных оборотах «с одной стороны – с другой стороны», «как – так и». Такой способ говорить о Боге вызван именно тем, что мы, стремясь сделать нашу исходную трансцендентальную связь с Богом эксплицитно-тематической, бываем вынуждены говорить о Боге, используя вторичные, категориальные понятия, отменяющие категориальность друг друга. Мы говорим, что Бог находится в самых глубинах конечного субъекта и воздействующей на него действительности нашего мира и что на Нем основывается этот субъект и эта действительность, и одновременно говорим, что Бог властвует в абсолютном, неприкосновенном обладании собой, что Он не растворяется в своей функции горизонта нашего бытия. Такое «с одной стороны – с другой стороны», диалектическая антиномия, никоим образом не могущая быть понятийно превзойдена, не является исходной, но основывается на том, что исходный опыт трансценденции должен быть тематизирован, переведен и словно втиснут в свое собственное пространство как отдельный предмет.

Всем только что приведенным высказываниям о Боге мы придаем тот смысл, что, с одной стороны, то, что лежит в глубине всякой действительности и ее основывает, проявляется именно в том, что на нем основано и от него получает название. Иначе совершенно невозможно понять отношения между основой и основанным на ней. Однако эта основа дана лишь как основа и потому не может уже быть включена в общую систему с основанным. Отношение, в которых они находятся, – это как в реальности, так и в познании всегда трансценденция к абсолютной Тайне и происхождение из нее. Таким образом, высказывание об этой Тайне всегда есть исходное, уже не управляемое нами самими парение между происхождением нашего отрефлексированного высказывания из мира и его приходом туда, куда это высказывание по-настоящему нацелено, – то есть в трансцендентное «Куда». Это не есть некоторое логически промежуточное положение между однозначным «да» и двусмысленным «нет», но такое парение, которое представляем собой мы сами в нашей самореализации и которое можно называть традиционным словом «аналогия», если только понимать это слово в его исконном смысле.

В таком случае слово «аналогия» не будет неким гермафродитом, совмещающим в себе черты однозначности и неоднозначности. Если я называю стол «столом», то применяю однозначное понятие, то есть отношу его к мебели, которая им обозначается, в равном смысле, заранее отвлекаясь, абстрагируясь от индивидуальных особенностей. Это совершенно однозначное высказывание. Если же я называю деньги, которые я обязан платить государству, «налогом» (*Steuer*) и тем же самым словом (*Steuer*) называю и руль, которым управляется лодка, то слово, которое я применяю, имеет в этих случаях совершенно разный смысл. Даны два понятия, не имеющие для нашего разумения ничего общего друг с другом.

В схоластической философии так называемая *analogia entis*¹⁶ часто изображается как нечто вторичное и среднее

¹⁶ Аналогия сущего (лат.)

между однозначностью и неоднозначностью: о Боге как будто необходимо сказать нечто, а затем становится ясно, что сказать этого, по существу, нельзя, ибо изначальное понимание содержания этих высказываний происходит из чего-то иного, имеющего мало общего с Богом. Поэтому приходится создавать аналогичные понятия, находящиеся посередине между однозначностью и неоднозначностью.

Но это неверно. Трансценденция есть нечто более исходное в сравнении с категориальными, однозначными частными понятиями, поскольку трансценденция – это стремление к безграничному горизонту всего нашего духовного движения – как раз ведь и есть условие, горизонт, несущая основа, благодаря которой мы можем сравнивать друг с другом и упорядочивать отдельные предметы опыта. Это трансцендентальное движение духа более исходно, и именно оно называется словом «аналогия», имеющем в данном случае иной смысл. Поэтому такая аналогия не имеет ничего общего с представлением о вторичной, неясной промежуточной позиции между ясными понятиями, с одной стороны, и такими словами, которые при одинаковом фонетическом звучании обозначают две совершенно разные вещи, с другой.

Из самой сущности трансцендентального опыта (поскольку он есть условие возможности всякого категориального познания отдельных предметов) следует, что аналогичное высказывание обозначает вообще самое исходное в нашем познании, а потому однозначные и неоднозначные высказывания (как бы хорошо ни были они знакомы нам из нашей науки и нашего повседневного обращения с реальностями, данными в опыте) суть лишь ущербные модусы того более исходного отношения, в котором мы находимся с нашим трансцендентным «Куда». И это более исходное отношение есть именно то, что мы называем аналогией – оно парит между категориальной отправной точкой и непостижимостью священной Тайны, то есть Бога. Можно выразить это так, что мы сами существуем по аналогии через нашу

основанность на священной Тайне, всегда ускользающей от нас, однако, всегда при этом конструирующей нас через свое проявление и указание-нам-направления к конкретным, встречающимся нам отдельным реальностям категориального типа внутри пространства нашего опыта, которые затем, в свою очередь, становятся средством, отправной точкой для нашего знания о Боге.

О том, что Бог есть Личность

Высказывание, гласящее, что Бог есть Личность, личностный Бог, принадлежит к основополагающим христианским высказываниям о Боге. Но оно вполне логично создает для современного человека особые трудности. Если мы говорим о Боге, что он есть личность (в смысле, не связанном пока с вопросом о трех лицах Бога), тогда вопрос о личностном характере Бога сам становится двойным вопросом: можно спросить, следует ли называть личностью Бога самого по себе, и можно спросить, не предстает ли он как личность только нам, скрываясь от нас в своей абсолютной трансцендентной дали. В таком случае нам следовало бы признать, что Он есть личность, но тем самым Он еще далеко не обретал бы того личностного отношения к нам, которое предполагается нашим религиозным поведением, молитвой, нашим обращением к Богу в вере, надежде и любви. О действительно существующих трудностях, какие создает такое высказывание о Боге как о личности для современного человека, мы будем говорить, когда подойдем к вопросу об отношении между Богом и человеком, о благодатном самообщении Бога человеку как трансцендентальной характеристике человека.

Если пока отвлечься от этих трудностей, то высказывание, гласящее, что Бог есть личность, абсолютная Личность, противостоящая всему, что она утверждает как отличная от него, – такое высказывание представится тогда само собой разумеющимся. Это точно так же, как если мы

говорим о Боге, что Он есть абсолютное Бытие, абсолютная Основа, абсолютная Тайна, абсолютное Благо, абсолютно окончательный Горизонт, внутри которого разыгрывается человеческое бытие – в свободе, познании и действии. Ведь это само собой разумеется, что основа сущей действительности должна заранее обладать в себе самой этой действительностью, основой которой она является, в абсолютной полноте и чистоте. В противном случае эта основа не может быть основой обоснованного, она была бы тогда, в конечном счете, пустым Ничто, не могущим – если принимать это слово по-настоящему всерьез – ничего выразить и ничего обосновать.

Конечно, та субъектность и личностность, которую мы испытываем как свою собственную, то индивидуальное и ограниченное своеобразие, благодаря которой мы отличаем себя от других, та свобода, что должна еще осуществиться в зависимости от тысячи условий и необходимостей, – они означают конечную субъектность в ограниченности, которую мы, будучи таким образом ограничены ее Основой, то есть Богом, выразить не в состоянии. И само собой разумеется, что такая индивидуальная личностность не может приблизиться к Богу, абсолютной Основе всех и каждого с Его коренной изначальностью. Но это значит, что в этом смысле Бог не есть индивидуальная Личность, потому что Он ведь никак не может испытывать себя отграниченным от кого-либо иного и чем-либо иным, так как Он не испытывает отличий от себя, но сам их утверждает и сам, в конечном итоге, представляет собой Различие по отношению к другим, – то правильным в этом утверждении будет то, что таким образом личностность Бога выразить нельзя.

Но если поступать так, то можно сделать то же самое и с любым трансцендентальным понятием, применяемым к Богу. Если я говорю, что Бог есть исконный смысл, несущая основа, абсолютный свет, абсолютное бытие и т.д., то я ведь должен знать, что означает основа, смысл и т.д., и могу делать эти высказывания только по аналогии, то есть в таком

движении, в котором понимающий субъект словно вливает свое понимание в священную, невыразимую и неохватную тайну. Если можно вообще высказать нечто о Боге, то нужно высказать о нем и понятие «личность». Разумеется, положение «Бог есть лицо» может быть высказано о Боге и является истинным лишь в том случае, если мы, произнося и понимая это положение, отпускаем его в невыразимую тьму священной Тайны. Разумеется, мы именно как философы узнаем, что точнее и конкретнее понимается под этим положением, если следуем последней максиме истинного философствования и не наполняем по своему произволу философски априорное в его пустой формальности и формальной пустоте, но и не оставляем его по своему произволу пустым, а позволяем наполнить это формальное высказывание нашему историческому опыту и готовы видеть в Боге личность в том отношении, в каком Он на самом деле желает встретиться и встречается нам в индивидуальной истории, в глубине нашей совести и в общей истории человечества.

Таким образом, эту формальную пустоту и пустую формальность трансцендентального понятия личности, примененную к Богу, нельзя в свою очередь обожествлять и заранее отказываться от ее 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 личностность Бога почти в категориальном смысле.

Основа нашей духовной личности, которая в трансцендентальном устройстве именно этой нашей духовной личности открывается как ее основа и одновременно скрывается в ней, тем самым уже открыла себя как личность. Представление, согласно которому абсолютная основа всей действительности есть некий оторванный от себя самого вещественный мировой закон, не данная самой себе вещественная структура, источник, опорожняющий себя, не

обладая при этом сам собою, выпускающий из себя дух и свободу, не будучи сам духом и свободой, – это представление о какой-то слепой первопричине мира, не могущей бросить на нас взгляд, если бы она этого и пожелала, основано на модели, взятой из контекста существующих в мире вещественных предметов, а не оттуда, где обретается исходный трансцендентальный опыт. Его место в субъектном свободном самопознании конечного духа, который воспринимает себя в этом своем устройстве всегда как происходящий от кого-то иного и как данный себе кем-то другим, и этого другого он не может ошибочно истолковать как вещественный принцип.

4. Отношение человека к своей трансцендентной основе: тварность

Что касается темы тварности как характеристики нашего отношения к Богу, то нам здесь предстоит рассмотреть ее лишь в ее окончательном и чрезвычайно формализованном виде, ведь это отношение к Богу может быть выражено в его целостности лишь через всю христианскую весть. Говоря об этих чрезвычайно формальных, основополагающих особенностях, мы обсудим сначала само это отношение постольку, поскольку в своем последнем существе оно может быть охарактеризовано как отношение тварности.

Здесь мы, конечно, вправе оставить в стороне вопрос, есть ли это чисто философское высказывание, где высказывание и одновременно предмет просто естественны, или речь идет о философском высказывании философского субъекта, но предмет этого высказывания – хотя он богословски интерпретируется только в последующем – это реальность, в создании которой участвует благодатное действие Бога, или же это высказывание о нашей тварности даже по высказанному предмету и высказывающему субъекту полностью принадлежит богословию откровения. Ведь в

схоластическом богословии постоянно дискутируется вопрос, относится ли учение Первого Ватиканского собора о том, что Бог может быть познан так называемым светом естественного разума, к Богу также и в том смысле, в каком мы говорим о нем не только как о какой-то первопричине мира, а в строгом смысле слова о Творце мира, и относится ли наша тварность (также понятая в строгом смысле) к тем данным, которые, согласно этому учению (DS 3004), могут быть познаны светом естественного разума. На этот вопрос Первый Ватиканский собор ответа не дает; он учит, что Бог – Творец всех вещей, созданных Им из ничего и постоянно создаваемых, но не говорит о том, может ли это высказывание быть чисто философским или оно может быть сделано лишь в рамках откровения, то есть личного самосообщения Бога.

Не частный случай причинного отношения

В нашем трансцендентальном опыте, необходимо и неизбежно указывающем нам на невыразимую священную Тайну, во всяком случае, дано, что такое тварность и как она в этом опыте непосредственно познается. Слово «тварность» верно интерпретирует этот исходный опыт отношения, существующего между нами и Богом. Говоря аналогически или продолжая то высказывание, которое уже было нами сделано, мы утверждаем, что тварность не представляет собой частный случай общего причинного отношения между двумя реальностями, такого отношения, какое – пусть несколько в ином виде – встречается не только здесь. В первом и изначальном смысле под тварностью понимается отношение, сущность которого мы можем прочесть лишь в трансцендентальном опыте как таковом, а не в том, что одна вещь основана на другой, существующей наряду с нею, не в эмпирическом феномене, состоящем в том, что в пределах нашего категориального опыта один феномен функционально связан с другими. Мы сразу неправильно поймем, что подразумевается под тварностью, если решим, будто тварность – это экстраполяция такого функционального

отношения двух категориальных реальностей, встречающихся нам в сфере нашего опыта. Тварность – это как раз не один из множества случаев причинной или функциональной связи между двумя вещами, включенными в некое единство высшего порядка. Тварность подразумевает абсолютно уникальное отношение, встречающееся лишь однажды и потому имеющее свое собственное, только ему принадлежащее место, которое сообщается нам лишь в этом трансцендентальном опыте как таковом. Точно так же как метафизический принцип причинности не может рассматриваться в качестве экстраполяции естественнонаучного функционального закона причинности, так и тварность не должна мыслиться или рассматриваться как частный случай, конкретное применение, экстраполяция или сублимация такой внутримировой причинной или функциональной взаимосвязи.

Итак, то, что по-настоящему подразумевается под тварным происхождением, познается изначальное в процессе трансценденции. Это уже означает, что слова «тварность», «сотворенность», «творение» в исконном смысле указывают не на какой-то момент в прошлом, когда в качестве однократного действия было сотворено данное создание. Эти слова означают на самом деле длительный, постоянно остающийся актуальным процесс, происходящий для каждого сущего сейчас, как он происходил в предшествующие моменты его существования, хотя это длящееся творение есть творение такого сущего, которое само имеет *временную* протяженность. Таким образом, творение и тварность обозначают в первую очередь не событие, произошедшее в какой-то момент (первый для существующего во времени создания), но полагание этого существующего и самого его времени, каковое полагание как раз не находится во времени, а составляет его основу.

Тварность как коренное отличие и коренная зависимость от Бога

Чтобы понять, что подразумевается под тварностью как основным отношением человека к Богу, мы начнем вновь с

его трансцендентального опыта. Человек как духовная личность неявно утверждает в каждом акте познания и в каждом поступке в качестве его реальной причины абсолютное бытие, а это бытие – как тайну. Эта абсолютная, неохватная реальность, которая всегда представляет собой онтологический молчащий о себе горизонт всякой духовной встречи с реальностями, таким образом бесконечно отличается от познающего субъекта. Она отличается также и от отдельного конечного понятия. В качестве такового она дана в каждом высказывании, в каждом акте познания и в каждом поступке.

Соответственно, мы теперь – исходя из этого принципиального положения – можем определить отношение между понимающим и понимаемым как между конечным существующим и абсолютным бесконечным *с двух сторон*: Бог должен быть выделен в качестве абсолютного и бесконечного по преимуществу. Иначе Он был бы предметом познания через понимание, но не основой такого познания. Но Он остается таковым даже там, где Он называется и объективируется в метафизически понятийной рефлексии. Поэтому Он не может нуждаться и в конечной действительности, имя которой «мир», ибо в противном случае Он не был бы по-настоящему радикально отличен от нее, но был бы частью высшего целого, как это и понимает пантеизм. И наоборот, мир должен быть коренным образом зависим от Бога, не делая Его зависимым от себя подобно тому, как хозяин зависит от слуги. Мир никоим образом не может иметь в себе ничего независимого от Бога, и точно так же совокупность существующих в мире вещей в своем многообразии и единстве не может быть познана без прорыва трансценденции духа к Богу. Эта зависимость освобождается Богом, потому что в качестве конечной и становящейся она не может быть необходимой, а необходимость установленного, если бы она все же существовала, могла бы происходить лишь из необходимости полагания в Боге, необходимости, которая сделала бы мир необходимостью Бога, то есть не позволила

бы Ему быть независимым от мира. Коренная зависимость мира от Бога должна длиться продолжительное время, то есть касаться не только момента начала, ибо конечное ведь теперь и всегда указывает на абсолютное как на свою причину.

Это специфическое отношение между Богом и миром христианское учение именует сотворенностью мира, его тварностью, его постоянной «посланностью-себе-самому» из свободного полагания личного Бога. Такое полагание, следовательно, имеет в качестве пред-посылки не уже наличествующий материал, материю, и в этом смысле оно происходит «из ничего». Творение «из ничего», в сущности, означает: творение, без остатка исходящее от самого Бога, но притом такое, что в этом творении мир коренным образом зависит от Бога и, тем не менее, Бог не зависит от мира, но остается по отношению к нему свободным, основанным на самом себе. Везде, где мы встречаем причинное отношение категориального, внутримирового типа, дело обстоит так, что следствие, как это видно из самого понятия, зависит от своей причины, но сама эта причина каким-то странным образом также зависит от своего следствия, потому что она не может быть причиной сама по себе, если из нее не следует никакое следствие. В отношении Бога и твари это не так, ибо в противном случае Бог опять-таки был бы неким моментом внутри сферы нашего категориального опыта, а не абсолютно отчужденной целью «Куда» той трансценденции, внутри которой познается отдельное конечное.

Коренная зависимость от Бога и подлинная самостоятельность

Бог сам полагает полагаемое и свое собственное отличие от него. Но именно в силу того, что Бог полагает полагаемое и свое отличие от него самого, это полагаемое Богом есть подлинная, отличная от Бога реальность, а не простая

видимость, за которой скрывается Бог и Его собственная реальность. Коренная зависимость и подлинная реальность существующего, происходящего от Бога, находятся в отношениях прямой, а не обратной пропорциональности. В нашем человеческом опыте дело ведь обстоит так, что чем больше зависит нечто от нас, тем меньше оно от нас отличается и тем меньше его собственная реальность и самостоятельность. В категориальной сфере коренная зависимость следствия от причины и самостоятельность причиненного обратно пропорциональны друг другу.

Но если мы рефлекслируем над истинно трансцендентальным отношением между Богом и тварью, то выясняется, что как раз здесь подлинная реальность и коренная зависимость безусловно являются лишь двумя сторонами одной и той же реальности, а потому находятся в отношениях именно прямой, а не обратной пропорциональности. Мы и те, кто существует в нашем мире, подлинны и реальны, будучи при этом отличны от Бога, именно потому, а не в противоречии с тем, что мы полагаемы Богом, а не кем-либо иным. Творение – особый и уникальный, ни с чем не сравнимый способ, который не предполагает иное как возможность деятельного выхода-за-пределы-себя, но создает это иное именно как иное, удерживая его у себя как на этом способе основанное и в то же время отпускаая его, предоставляя ему быть самим собой. Разумеется, понятие творения может осознать, в конечном счете, лишь тот, кто не только обретает опыт собственной свободы и ответственности, в том числе и перед Богом и в связи именно с Ним, в глубинах своей экзистенции, но и свободно принимает его в делах своей свободы и в рефлексии. Что это значит на деле – быть иным, нежели Бог, и тем не менее коренным образом, до последней степени происходить от Него, – что значит тот факт, что эта коренная связанность лежит как раз в основе самостоятельности, становится ясно лишь тогда, когда воспринимаешь себя как свободного субъекта перед Богом и принимаешь на себя эту ответственность, понимаешь, что такое

самостоятельность и что по мере роста связи с Богом она не уменьшается, а возрастает. Только при этом условии становится ясно, что человек одновременно самостоятелен и зависим от своей основы.

Трансцендентальный опыт как исконное место опыта тварности

Опыт тварности имеет ведь свое исконное место не в пустой протяженности времени, не в цепочке феноменов, а в трансцендентальном опыте, где субъект и само его время познаются как стоящие на непостижимой основе. Христианское вероучение всегда говорит поэтому о тварности, основываясь на обращенном в молитве к Богу опыте самостоятельной, ответственной, собственной реальности, доверенной без остатка неподконтрольной власти Тайны как таковой и таким образом порученной нам самим. Поэтому тварность всегда означает и благодать, а также веление поддерживать и принимать то аналогическое парение, какое представляет собой конечный субъект, веление обдумывать, понимать и принимать себя самого как подлинно реальное, порученное самому себе, доверенное самому себе и именно потому связанного своим происхождением и направленного к абсолютной Тайне как своему будущему. Оттого этот субъект парения, аналогии всегда будет испытывать искушение потерять из виду один из моментов этого неподконтрольного единства. Человек может или воспринимать себя как пустую видимость, которым Божество играет в свою собственную вечную игру, или он бежит от своей ответственности и своей свободы – возможно, бежит к Богу, стремясь свалить себя и свое бытие на Бога, так чтобы его бремя перестало быть по-настоящему его собственным бременем, либо – это другая возможность такого ложного понимания – этот человек понимает истину и действительную реальность, которую представляем собой мы, таким образом, что они не исходят уже подлинно от Бога, но и

независимо от Него все-таки что-то собой представляют, и Бог становится тогда партнером человека в ложном смысле этого слова: получается, что различие между Ним и нами, а тем самым и возможность реального партнерства не установлена самим Богом, но предшествует Богу и нашему отношению к Нему.

Опыт тварности как денуминизация мира

Христианское учение о тварности мира, происходящей прежде всего и изначально именно как полагание свободной субъектности конечных личностей, видит в этом не какой-то странный, почти уже необъяснимый исключительный случай. Это учение означает, напротив, демифологизацию и денуминизацию мира, которая определяет христианское понимание бытия и мира, а не только чувство бытия, утвердившееся в Новое время.

Поскольку мир, устроенный Богом в Его свободе, хотя и происходит от Него, но не таким образом, каким Бог сам обладает собою, мир подлинно не есть Бог. Поэтому он по праву рассматривается не как «священная природа», но как материал для творческой власти человека. В первую очередь, не на основании этой природы и ее глухой, не сознающей себя конечности познает человек свою сотворенность, но в себе самом и в мире, лишь познанным и свободно управляемым им в его неограниченной духовной открытости, и именно здесь встречается он Бога.

Этим замечанием, конечно, еще не описано адекватно верное отношение человека к «природе» как окружающему его миру. Это отношение имеет еще много других особенностей, которые не определяются денуминизацией мира, и у самого этого отношения есть история, возможности которой для нас сегодня носят не только позитивный характер. Но этой темой, несмотря на всю ее значимость, мы здесь больше заниматься не можем.

5. Встреча с Богом в мире

Напряжение между трансцендентальным стремлением и исторической религией

Вопрос о встрече с Богом и Его действием, совершаемым над нами, в нашем конкретном, историческом, внутримировом опыте сегодня вызывает особые затруднения. До сих пор Бог представлялся нам несущей основой всего, что может встретиться нам в рамках последнего горизонта, который и есть Он сам и который Он один и образует. В качестве Того, кто не может быть включен в одну систему с чем-либо основанным, так чтобы эта система охватывала их обоих, он являлся нам как вечно трансцендентный, предпосланный всему полагаемому, как такой, которого поэтому нельзя мыслить в качестве полагаемого, то есть в качестве охваченного или могущего быть охваченным нами. Но следствием этого становится, как представляется, некая, может быть основная трудность современного человека в его отношениях с конкретно практикуемой религией. Бог как невыразимая, неохватная предпосылка, как основа и как бездна, не может быть встречен в своем мире, Он, кажется, никак не может поместиться в том мире, с которым мы имеем дело, ведь если бы это стало возможно, Бог превратился бы в то, чем Он не является: в отдельное, существующее наряду с иным, которым Он не является. Если бы Бог захотел появиться в своем мире, он, кажется, сразу должен был бы прекратить быть самым собою, основой всех явлений, которая не есть явление и не имеет явления. Представляется, что Бог по определению не может быть внутримировым. Если кто-то поторопится сказать в ответ на это, будто Богу это и не нужно, ибо Он ведь должен всегда мыслиться как Надмирный, значит, этот человек, очевидно, просто еще не почувствовал этой действительно принципиальной трудности. Состоит эта трудность в том, что, как представляется, Бог по определению не может находиться

там, где по определению находимся мы. Всякая объективация Бога кажется, будучи заданной в пространстве и времени, определенной, присутствующей здесь и сейчас, по сути своей уже не Богом, а чем-то таким, что нам приходится выводить как феномен из других феноменов, которые заданы внутри мира или должны быть постулированы.

Но религия – такая, какой мы ее знаем – как религия молитвы о вмешательстве Божиим, как религия чуда, как религия истории Спасения, отличной от иной истории, как религия, где должны быть, в отличие от других субъектов, определенные субъекты божественного полномочия, как религия вдохновенной книги, исходящей от Бога, как религия определенного Слова, которое, в отличие от других слов, должен высказать Бог, как религия определенных пророков и носителей откровения, которых тоже наделил авторитетом сам Бог, как религия также и папы, называющего себя наместником Иисуса Христа (причем это имя «Иисус Христос» воспринимается как более или менее аналогичное слову «Бог») – такая религия являет ведь феномены, данные внутри нашего опыта в качестве определенных характерных объективаций и манифестаций Бога, так что Бог таким образом словно является внутри нашего категориального познаваемого опытным путем мира в совершенно определенных точках, где он отличается от других.

Такая религия, как кажется, изначально несоединима с нашим трансцендентальным стремлением, от которого мы, с другой стороны, отказаться не можем, если только хотим вообще продолжать разговор о Боге. Религия в том виде, в каком она конкретно практикуется людьми, кажется, все время непреклонно говорит: «Бог здесь, а не там», «это соответствует Его воле, а то – нет», «здесь Он себя открыл, а там – нет». Конкретно практикуемая религия как будто вовсе не желает и не может отказываться от категориализации Бога. Отказавшись от этого, религия словно растворяется в некоем тумане, который, возможно, существует, но

в котором нельзя жить практической религиозной жизнью. Наше основное стремление, напротив, как представляется, утверждает, что Бог везде, поскольку Он есть основа всего, и Он нигде, поскольку все основанное тварно и все, что таким образом является в мир нашего опыта, отлично от Бога, отделено абсолютным разрывом, прорытым между Богом и небожественным.

Здесь – пусть даже это выражено чрезвычайно формализованно – и состоит, очевидно, основная трудность для всех нас. Мы все (даже атеист, испуганный и озабоченный мучительной ничтожностью своего бытия), очевидно, благочестивы в том смысле, что молчаливо почитаем Невыразимое, зная, что таковое существует. Нам слишком легко кажется неблагочестивой бестактностью, даже, можно сказать, безвкусицей по отношению к такому молчаливо-набожному умалчиванию об абсолютной Тайне, если мы не только позволяем себе говорить о Невыразимом, а еще и – проявляя при этом нормальное благочестие – как будто показываем пальцем на то или другое в мире нашего опыта и говорим: здесь Бог. Естественно, что самая принципиальная и общая угроза исторической религии откровения, христианству, исходит именно от этой трудности. Чтобы справиться с нею, мы должны продвигаться вперед в нашем рассмотрении осторожно и постепенно.

Непосредственная связь с Богом как опосредованная непосредственность

Легко понять, что всякая непосредственная связь с самим Богом как таковым, как бы ни понимать ее точнее, или вообще невозможна, или не может считаться невозможной только потому, что она все же в каком-то смысле опосредована. Если вообще есть какая-то непосредственная связь с Богом – то есть если мы действительно имеем какое-то отношение к Нему как таковому, – то такая непосредственная связь не может зависеть от того, что небожественному

вообще свойственно исчезать. Конечно, существует такой вид религиозного пафоса, который, можно сказать, живет тем основным чувством, что Бог является тогда, когда исчезает тварь. Это чувство, что нужно исчезнуть в тот момент, когда должен явиться сам Бог, – вполне понятное ощущение, которое находит множество подтверждений, в том числе и в Ветхом Завете. Человек с наивным благочестием, представляющий себе Бога категориально, не испытывает тут, конечно, никаких затруднений; он не видит затруднения ведь и в том, что он обладает свободой, хотя он в своей свободе (как в потенции, так и в акте) сам есть создание Бога. Но в тот момент, когда мы узнаем, что мы коренным образом исходим от Бога, зависим от него всеми мельчайшими фибрами нашей реальности, поистине не так уж естественно тут же представить себе, что мы обладаем и некоторой свободой по отношению к Богу.

Непосредственная связь с Богом, если она вообще не есть изначально абсолютное противоречие, не может зависеть от того, что не-божественное вообще исчезает, когда приближается Бог. Богу не нужно находить себе место таким способом, чтобы кто-то иной освобождал место Ему. Ибо по меньшей мере однажды присутствие Бога как трансцендентальной основы и горизонта всего существующего и познающего (которое ведь тоже есть пришествие Бога, непосредственная связь с Ним) происходит как раз через конечное сущее и в его данности.

Опосредованность и непосредственность – не просто противоречия; есть истинное опосредование в непосредственной связи с Богом. И там, где, согласно христианскому пониманию, нам дано самое коренное, абсолютно непосредственное самосообщение Бога в Его самом подлинном бытии (а именно, в непосредственном созерцании Бога как завершении конечного духа, обретшего благодать), эта самая коренная непосредственность все-таки в некотором смысле опосредуется субъектом, познающим ее, а тем самым и себя. В этом непосредственном явлении Бога субъект не исчезает

и не оттесняется каким-то образом, но как раз приходит к своему завершению, а значит, к высшей субъектной самостоятельности, которая ведь и есть одновременно предпосылка и следствие этой абсолютно непосредственности в отношении к Богу и с Его стороны.

Конечное как таковое, поскольку оно является в качестве такого определенного частного внутри трансцендентального горизонта, не может представить Бога так, чтобы сама ее данность уже вела к явлению самого Бога вне известной возможности опосредования, заложенной в нашем трансцендентальном опыте. Если отвлечься от того, что трансцендентальный опыт и такая связанность с Богом может опосредоваться через всякое категориально существующее, то сохраняет силу положение, согласно которому определенное частное не может опосредовать Бога внутри трансцендентального горизонта таким образом, чтобы благодаря самому факту существования *этого частного* присутствие Бога, выйдя за пределы своей трансцендентальности, приобрело бы такой характер, какой, кажется, предполагается вульгарными интерпретациями религиозного феномена. Этого не допускает уже то абсолютное отличие, которое необходимо существует между священной Тайной как основой, с одной стороны, и всем основанным, с другой стороны. Отдельное существующее как таковое может в своей категориальной единичности и ограниченности опосредовать Бога лишь постольку, поскольку в его опыт входит трансцендентальный опыт Бога. При этом, однако, еще неясно, почему и в каком отношении этот тип опосредования свойственен скорее одному определенному категориальному существующему, чем другому; и только когда мы это установим, сможет появиться вообще нечто подобное конкретной и конкретно практикуемой религии с ее категориально религиозным.

Альтернатива: «благоговение перед миром» или истинное самосообщение Бога

Таким образом, занимающая нас проблема все еще остается нерешенной. Ибо первый вариант – и, кажется, именно так обстоит дело, – что при названных условиях религия остается преклонением перед категориальными структурами мира, поскольку все они вместе трансцендентально связаны со своей первопричиной; в «религии» такого типа Бог был бы задействован лишь опосредованно. Такова одна сторона альтернативы. Эту альтернативу можно назвать преклонением и благоговением человека перед миром, перед миром в его собственных, реальных, в том числе, конечно, и межчеловеческих структурах и со знанием того, что этот мир, в конечном счете, отсылает нас к трансцендентальной основе и бездне, именуемой «Богом». Настоящей религией осталось бы тогда это божественно охватываемое «благоговение перед миром». При такой религии кто-то почитал бы природу как божественное, другой видел бы в мире строительную площадку, где строится его собственное самоосвобождение и его собственное деятельное самопонимание, третий, может быть, стал бы ученым, воспринимающим реальность в ее осознанной истине как прекрасное. Ведь все это вполне представимо при наличии последней связи с невыразимым, молчаливым «Куда» и «Откуда», которое с содроганием можно было бы назвать «Богом», перед тем как окончательно умолкнуть. Тем самым мы описали бы то, что, возможно, заслуживало бы имени «естественной религии» – естественной потому, что природу и сверхъестественную благодать в их отношении друг к другу чрезвычайно трудно было бы четко отделить друг от друга.

Или все же религия есть нечто большее, нежели «благоговение перед миром»? Возможна ли непосредственная связь с Богом, в которой Он, не переставая в категориальности быть действительно самим собою, является уже не так, как вечно отчужденное условие возможности субъектного

обращения с миром, но подает себя как таковой, причем это его самосообщение может быть принято? В дальнейшем станет ясно, что это «сверхъестественное» существо религии и данное уже в самой основе отличие такой религии от той, которую мы только что называли «естественной», не может быть подведено под однозначное понятие религии. Здесь следует констатировать, что, по меньшей мере, в христианстве «присутствие» Бога как условие и предмет того, что мы обычно называем религией в привычном смысле, возможно только в том плане, что выражение этого присутствия Бога в человеческом слове, в таинствах, в церкви, в откровении, в писании и т.д. по своей сути не может отличаться от категориального указания на трансцендентальное присутствие Бога. Иными словами, если Бог остается самим собой в своей передаче себя нам, если Он дается нам в опосредованной непосредственности как единая бесконечная реальность и как невыразимая Тайна, если в этом смысле возможна религия, тогда это событие должно происходить на почве трансцендентального опыта как такового, должна существовать некая модальность этого трансцендентального отношения, которая давала бы реальную возможность такой непосредственной связи с Богом. Категориальное выражение и конкретность этой непосредственности не может быть дана в своей категориальной конечности как таковой, но только в ее отсылочном характере к модальности этого трансцендентального, дающего непосредственность, отношения к Богу.

Позже нужно будет точнее исследовать вопрос, каким образом существует именно *этот* модус трансцендентальной связанности человека с Богом. Если при ответе на этот вопрос выяснится, что христианская интерпретация трансцендентального опыта Бога состоит в том, что священная Тайна присутствует в модусе абсолютной и прощающей Близости и абсолютного Самопредложения, а не только в качестве не подпускающей нас к себе дали, которая заключает нас в рамки нашей конечности, – пусть даже все это

происходит лишь через благодать и в свободе такого самосообщения со стороны Бога, – если это будет так, тогда нужно будет спросить, почему с самого начала такая абсолютно непосредственная связь с Богом не отменила всякую иную мыслимую, категориально опосредованную религиозную данность Бога, какой ее, казалось бы, представляет себе конкретная религия, религия чуда, могущественного вмешательства Бога в дела этого мира, религия услышанной молитвы, завета, определенных таинственных знаков и т.д., в которых осуществляется благодать. Нужно будет сказать о том, почему все это – все, что отличает обычное самопонимание религии как присутствия и объявления Бога в истории, – лишь тогда есть реальное присутствие Бога самого по себе – то есть действительного основания религии, – когда и поскольку эти явления Бога осуществляются в нашем пространственно-временном мире как конкретная историчность того самого трансцендентального самовыражения Бога. В противном случае они были бы сказочными событиями, а не чудесами исторического откровения Бога.

Действие Бога через вторичные причины

Далее, однако, здесь следует сказать то, о чем говорил уж Фома Аквинский, когда он подчеркивал, что Бог действует через причины второго порядка. Конечно, это положение нужно понимать весьма дифференцированно. Непосредственная связь с Богом, Его опосредованность, Его присутствие и Его отчужденность суть изначально дифференцированные величины уже потому, что дух как трансценденция не является отличительным признаком всякого внутримирового существа, но здесь для нас, прежде всего, важно только что процитированное утверждение Фомы Аквинского. Из этого утверждения следует, если его не выхолащивать, 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 ее звено. Сама цепь

как целое, то есть мир в его сложных переплетениях и не только в его абстрактно-формальном единстве, а также и в его конкретной дифференцированности и глубоких отличиях отдельных моментов целостной всемирной действительности друг от друга, есть самооткровение Основы. И сама Основа как таковая не может быть найдена в этой целостности непосредственно. И ее самое невозможно отыскать внутри основанного, если это действительно коренная, то есть божественная Основа, а не какая-то функция в переплетении множества функций. Поэтому, если все же существует непосредственная связь Бога с нами, если мы находим Его самого там, где мы находимся в нашем категориальном пространственно-временном мире, то эта непосредственность в себе и в своей категориально-исторической объективации изначально должна быть внедрена в этот мир. тогда конкретная непосредственная связь Бога с нами, какую предполагает и осуществляет конкретная религия, должна быть моментом и модальностью трансцендентальной и одновременно исторически опосредованной непосредственной связи с Богом.

Особое «вмешательство» Бога может, таким образом, пониматься только как историческая конкретность трансцендентального самосообщения Бога, которая всегда внутренне присуща конкретному миру. Такое «вмешательство» Бога всегда исходит, во-первых, из принципиальной открытости конечного материала и биологической системы духу и его истории, а во-вторых, из открытости духа истории трансцендентальному отношению между Богом и тварной личностью в обоюдной свободе, так что всякое подлинное вмешательство Бога в Его мир во всей его свободной непроизводности всегда есть лишь историческая конкретизация такого «вмешательства», в котором Бог как трансцендентальная Основа мира изначально внедряет в этот мир себя как Основу, саму себя сообщающую.

Фундаментальная проблема для современного понимания христианства – то, как Бог может на самом деле быть Богом,

а не просто моментом мира и как, несмотря на это, мы должны Его себе представлять именно в нашем религиозном отношении к миру как не стоящим вне мира. Дилемма «имманентен» Бог или «трансцендентен» должна быть преодолена таким образом, чтобы ни та, ни другая идея не была принесена в жертву. В наших предшествующих рассуждениях мы уже, по меньшей мере, дважды встречались с формальной структурой этого своеобразного отношения между трансцендентальной отчужденностью и категориальной находимостью. Как наша несводимая к чему-либо иному субъектность, так и наша ответственная свобода представились нам как основные экзистенциальные характеристики человека, всегда познаваемые нами, дающие, естественным образом, всегда также и конкретную, пространственно-временную объективацию и не являющиеся при этом чем-то находимым, что можно просто схватить и отграничить как отдельный предмет наряду с другими. То же самое формально-аналогическое отношение имеет место (причем, в конечном счете, по тем же самым причинам) и тогда, когда мы задаемся вопросом, заявляет ли Бог о себе в своем мире ощутимым образом, то есть, например, слышит ли Он нас, творит ли чудеса, вмешивается властно в ход истории и т.д. Если мы отвечаем на эти вопросы утвердительно (поскольку мы религиозные люди), то это еще не означает, что такое «вмешательство» в его непосредственно находимом состоит в функциональных взаимоотношениях с миром, что оно не может быть объяснено каузально, или не может быть вне религиозной трансцендентальной связи с Богом включено при известных обстоятельствах в эту функциональную взаимосвязь *вследствие того*, что его как «еще-не-объясненное», как по праву незамеченное можно оставить без внимания, но нельзя принципиально изъять из функционального контекста мира. обретают внутри этого трансцендентального опыта Бога значимость, вполне соответствующую самим этим феноменам, но именно *в той мере*, в какой они совершенно подлинно находятся в этом

субъектном контексте и потому могут быть познаны также лишь внутри данного контекста в этом их подобающем им своеобразии.

Сказанное можно выразить нагляднее при помощи примера, который относится к самому скромному виду вмешательства Бога в этом мире и потому, конечно, не может и не должен полностью выразить более специфический способ божественного «вмешательства» высшего типа. Мне приходит в голову «хорошая мысль», которая имеет следствием в том числе и доказуемое внутримировым образом, практически верное, важное решение. Я вижу в этой хорошей мысли Божие озарение. Оправдано ли это? Определить это так меня побудили, возможно, внезапность этой мысли или же невозможность найти причинное или функциональное объяснение тому, как она возникла, но в конечном счете, такое суждение оправдано не этим субъективным впечатлением. Напротив, я имею право и даже обязан объяснить эту мысль, возвести это к неосознанным мною ассоциациям, к, возможно, не подлежащим точному анализу физиологическому и психологическому состоянию, имевшему место в тот момент, и рассматривать ее как функцию меня самого, моей истории, окружающей меня природы и людей, мира вообще. Я, таким образом, могу объяснить эту мысль, то есть включить ее вместе со всеми конкретными особенностями, присущими ей, в целостность мира, который не есть Бог. И потому я могу не видеть в этой «хорошей мысли» никакого особого присутствия Бога в мире, никакого божественного «вмешательства».

Но в тот момент, когда я испытываю и воспринимаю себя самого, с одной стороны, как трансцендентального субъекта, связанного с Богом, и, с другой стороны, воспринимаю этот конкретный мир во всей его конкретности, несмотря на все функциональные переплетения отдельных его моментов друг с другом, именно как конкретный мир, в котором становится ясным для меня мое конкретное отношение к абсолютной Основе моего бытия, свободно реализуемое

мною, – тогда эта «хорошая мысль» обретает внутри такого субъектного трансцендентального отношения к Богу объективно совершенно определенное, позитивное значение, и я могу и должен сказать: эту мысль как момент свободно утвержденного своей основой мира как моего мира субъектного отношения к Богу пожелал именно в этом позитивном значении сам Бог, и в этом смысле она есть Божественное «озарение». Конечно, на это можно было бы возразить, что таким образом всё может быть истолковано как судьба, 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. Но в ответ на это возражение можно задать простой вопрос, почему бы это не могло быть так.

Если и поскольку нечто не в чистой теории, а в конкретном осуществлении свободы позитивно включается в свободное отношение к Богу как его объективация и опосредование, то это нечто есть действительно вдохновение, действительно – пусть и совсем малое – деяние божественного Провидения, как называем это мы, религиозные люди, действительно особое вмешательство Бога. Но именно такая моя действительно субъектно-верная свободная реакция на ту или иную, определенную, функционально объяснимую констелляцию пространства моей свободы, конкретно опосредующую мое отношение к Богу, зависит, несмотря на субъектность моего собственного решения и реакции, от факторов, могущих быть благоприятными или неблагоприятными и при этом все же не подчиненных просто моему произволению в этом своем различии. Но потому-то и можно, и должно по праву отличать определенную благотворно воздействующую ситуацию от другой, которая сама по себе тоже могла бы быть такой, но не стала ею фактически, как судьбу, как вмешательство Бога, который услышал нас и послал нам эту особую милость, даже если противоположная ситуация при верной манипуляции со

стороны человеческой свободы могла бы сделаться таким особым деянием Бога, однако фактически им не сделалась. Свободная реакция субъекта как такового совершенно подлинно есть для самого субъекта нечто ниспосланное ему свыше, что не отнимает у этой реакции характера его собственного действия, за которое он несет непереложимую на другого ответственность, и потому хорошее решение со всем тем, что лежит в его основе, чем оно опосредовано, носит характер вмешательства Бога, даже если оно осуществляется через человеческую свободу и в таком качестве может быть объяснено функционально в той мере, в какой объяснима история свободы, поскольку она строится на пространственно-временных объективированных моментах.

Часть третья

КОРЕННАЯ УГРОЗА ВИНЫКАК СВОЙСТВО ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВА

1. Тема и связанные с ней проблемы

Вина и грех – несомненно центральная тема для христианства, ибо христианство понимает себя как религию искупления. как событие прощения вины благодаря самому Богу в Его деле, творимом для нас в Иисусе Христе – в Его смерти и Его воскресении. Христианство понимает человека как существо, виновность свободного деяния которого, не есть его «личное дело», подлежащее очищению им самим через его полновластие и силу, но, появившись однажды, может быть по-настоящему преодолена только лишь деянием Бога (как бы нераздельно ни была она связана со свободной субъективностью человека). Поэтому всякое введение в понятие христианства, не говорящее о вине и падении человека, о необходимости избавления от коренной гибели, о потребности в искуплении и самом искуплении, страдало бы неполнотой.

Когда слышишь о таких понятиях, как «потребность в искуплении», «искупление», «избавление», «освобождение от гибели», желательно с самого начала не навешивать на них временных ярлыков. Можем ли мы впасть в состояние виновности или уже впали в него, есть ли искупление «экзистенциальный момент» в нашем бытии или фиксируемый во времени процесс, следующий за другим – за виной –

и т.д., это, во всяком случае, второстепенные вопросы. Нам придется все время повторять, что мы не можем интерпретировать этот мир по-христиански в том смысле, что когда-то в прошлом мир был очень злым, полным вины, а потом он стал сущностно иным, что эмпирически постижимо благодаря искуплению, совершенному Иисусом Христом. Когда мы говорим о вине и падении человека, о необходимости избавления от гибели, о потребности в искуплении и об искуплении, то, во всяком случае с методической точки зрения, правильно будет отдать себе прежде всего отчет в том, что такие понятия нельзя априори связывать с протеканием во времени.

Сокрытость этого вопроса от современного человека

Разговор о человеке как существе, которому коренным образом угрожает вина, сегодня определенно наталкивается на серьезное препятствие: невозможно утверждать, что человека в наши дни совершенно непосредственно и со всей сознательной отчетливостью волнует вопрос, может ли он и как он может, будучи грешником, найти милостивого Бога в своей индивидуальной истории спасения и гибели и как он может оправдаться перед Богом и благодаря Богу. В этом смысле нормальный современный человек не боится Бога, и вопрос о его индивидуальном оправдании, бывший для Августина и в эпоху Реформации вопросом жизни и смерти для церкви, – этот вопрос современного человека волнует очень мало, а может быть, и вовсе не волнует. Конечно, вполне возможно, что в глубинах индивидуальной совести и в действительно решающие моменты индивидуальной истории личности дело обстоит совершенно иначе. Но по первому повседневному впечатлению, современный человек не осознает отчетливо, что он стоит перед Богом под бременем вины, которое не может с себя снять, что он достоин проклятия, но благодаря нежданному чуду божественного оправдательного приговора, одною только

благодатью Божией он тем не менее спасен и принят Богом. Так думали и так непосредственно ощущали еще Лютер и Паскаль. Но в самом деле невозможно утверждать, что так непосредственно ощущаем *мы*. Современные социальные науки находят тысячи средств и путей, чтобы «разоблачить» переживание человеком своей виновности перед Богом и разрушить это переживание как ложное табу. На современного человека, правда, не производят особенно положительного впечатления моральное состояние его и других людей. Он чувствует всю свою конечность, хрупкость, непредсказуемость в том числе и в сфере моральных максим. Но он, если хочет, может рассматривать очень многие нравственные нормы как опосредованные обществом, как табу, подлежащие разоблачению и ликвидации. Однако от этого опыт нравственного как такового не исчезает. Можно не называть это нравственностью, необязательно подводить это под какую-то концепцию буржуазной морали, но нельзя отрицать, что человек ответствен, поручен самому себе, что он хотя бы в некоторых процессах своего бытия переживает возможность конфликта и конфликт с собой и своим изначальным самопониманием. Даже тот, кто стал бы выступать против всех таких переживаний как против реальности, порождающей у человека лишь невротические страхи, делал бы это опять-таки с тем пафосом, что он это делать *должен*.

Таким образом, человек по трансцендентной необходимости есть *существо нравственное*. Перед лицом этой требовательной действительности, этих «скрижалей собственного бытия» он испытывает свою конечность, хрупкость и непредсказуемость. Но что же следует из этого постоянно встречающегося различия между тем, чем следует быть человеку, и тем, что он есть на самом деле? Разумеется, человек пережил апокалиптическую меру зла в мире, и, будучи вооружен острым взглядом психолога, аналитика и социолога, не доверяет в полной мере даже самому себе. Но именно в силу такой скептической трезвости он не решается на тот пафос в отношении добра и зла, с каким прежде проповедо-

валась весть о вине и прощении вины. Он видит в том, что называют виной, некий вид той общей нищеты и абсурдности человеческого существования, по отношению к которым человек является не субъектом, а объектом, – и это тем сильнее, чем глубже исследуют причины так называемого нравственного зла биология, психология и социология. Поэтому у современного человека скорее складывается впечатление, что Бог должен сам оправдываться перед людьми за безрадостное состояние мира, что человек есть скорее жертва, а не причина такого устройства мира и человеческой истории, и это даже в том случае, если страдание причиняет человек как свободный субъект, ибо и в своем действии этот человек остается все равно продуктом своей природы и своей социальной ситуации.

Итак, в наши дни у человека обычно складывается такое впечатление, что оправдываться следует Богу, а не такое, что сам человек должен стать из несправедного оправданным перед Богом и благодаря Богу. С этим связано и то обстоятельство, что смерть, там где ей еще придается серьезное экзистенциальное и религиозное значение, почти или вовсе не рассматривается как момент неумолимого выставления на свет доброго или злого, но, в любом случае, неотъемлемого устройства человека. Смерть вообще понимается не как суд, а либо как точка, в которой, наконец, разрешается вся запутанность человеческого существования, либо как окончательное, голое возвращение-к-себе абсурдности бытия, не находящей разрешения.

Но обрисованная здесь проблема, свойственная нашей эпохе, в сущности, может быть лишь призывом к человеку отнестись с серьезным недоверием к собственному усредненному восприятию – которое, естественно, не может быть простой и общей мерой всех вещей – и прислушаться к христианской вести о человеке как о грешнике, спрашивая себя, не говорит ли эта весть, в конечном счете, того, чего он, в мнимой безобидности, не слышит, хотя должен был бы слышать самым средоточием своего бытия и своей совести.

Бегство в мнимую безобидность не позволяет ведь избежать и возвращения к представлению о всеобщей абсурдности бытия или понимания всех ситуаций, подавляющих нас и отчуждающих нас самих как побочные явления развития, идущего, в сущности, все же по восходящей.

Мы должны все же, по меньшей мере, считаться с тем, что в христианской вести звучит как минимум столько же истины человеческого понимания бытия, сколько слышит сам человек, если пытается просто прислушаться к голосу собственной совести или же к голосу своей эпохи.

Круг между опытом вины и опытом прощения

К этой проблеме, связанной с нашей эпохой, добавляется еще проблема принципиального характера: встает вопрос, можно ли вообще уже сейчас рассматривать эту тему. Можно сказать, что понимание истинной сути вины возможно лишь после того, как сказано об абсолютной и прощающей близости Бога, осуществляющейся благодаря его самосообщению; подлинность вины как таковая лишь тогда станет ясна человеку, когда он испытает, что он избавлен от этой вины. Ибо лишь при коренном партнерстве и непосредственных отношениях с Богом в том, что мы зовем благодарью, самосообщением Бога, можно осознать, что есть вина как собственная закрытость по отношению к этому предложению абсолютного божественного самосообщения, и только в процессе прощения, когда человек допущен и принят, может быть понято, что такое вина, которая прощается, и что наказание, которое она несет с собой, состоит именно в слепоте человека по отношению к собственному бесчинству. Что касается этой принципиальной проблемы, между опытом вины и опытом прощения этой вины существует, конечно, неустрашимый круг, и тот и другой опыт всегда зависят друг от друга, и только это и позволяет им проявляться в полной мере и быть полностью понимаемыми. Последняя радикальность самой вины состо-

ит в том, что она оказывается виной перед любящим, сообщающим себя самого Бога, и только там, где человек об этом знает и принимает эту истину как свою, он может уяснить себе вину во всей ее глубине. Таким образом, существует круг, в котором оба опыта освещают и делают понятными друг друга. Но в процессе рассуждения о взаимно обуславливающих моментах этого круга, которое необходимо должно вестись во времени, приходится говорить сначала об одном, а затем о другом, сознавая при этом, что первое может быть верно понято лишь в том случае, если был уже разговор о втором. И возможна такая последовательность, когда говорится сначала о вине, а затем о ее прощении.

2. Свобода и ответственность человека

К экзистенциальным характеристикам человеческого бытия относятся ответственность и свобода человека. Основная сущность этой свободы – в силу того, что она помещается на субъективном полюсе человеческого бытия и опыта, а не внутри категориальных данностей, – состоит не в какой-либо частной способности человека наряду с другими способностями, благодаря которой он может делать или не делать то или иное по произвольному выбору. Правда, мы слишком склонны интерпретировать нашу свободу именно так, исходя при этом из псевдоэмпирического понимания свободы. Но в действительности свобода есть прежде всего ответственность субъекта за самого себя, так что свобода в своей основной сущности касается субъекта как такового в целом. В настоящей свободе субъект имеет в виду всегда себя, понимает и утверждает себя и, в конечном счете, делает не *что-то*, а *себя самого*.

Свобода относится ко всей целостности человеческого бытия

Здесь важны два пункта. Во-первых, свобода относится ко всей целостности человеческого бытия несмотря на то, что эта целостность обладает, разумеется, пространственной и временной протяженностью и рассредоточенностью. Свобода как способность субъекта обладать самим собою как единым и целостным, не является, конечно, такой способностью, которая находится по ту сторону простой физической, биологической, внешней исторической временности субъекта. Это была бы гностическая трактовка свободы, хотя и для этого заблуждения имеется, естественно, и свое реальное основание. Даже такой глубокий ум и такой решительный христианин, как Ориген, поддался ведь отчасти этому соблазну и принял эту конкретную историческую жизнь за злое вторичное отражение свободы, которая была установлена и утвердилась на самом деле в предисторическом, совершенно ином, дотелесном пространстве бытия.

Свобода есть власть субъекта над собой как единым и целым. Она не может быть просто разделена на отдельные куски, она не есть нейтральная способность, делающая то одно, то другое. Но тем не менее эта свобода как свобода субъекта относительно себя самого над самим собой, из себя самого как единое целое не есть свобода, живущая просто по ту сторону физической, биологической, внешнеисторической временности субъекта. Конечно, такая концепция гораздо более дифференцирована, гораздо более сложна, гораздо менее прозрачна, нежели примитивная концептуальная концепция свободы как способности делать то или иное по своему желанию, она также сложнее и менее прозрачна, чем гностическое представление о свободе. Но дело обстоит так, что в настоящее онтологической антропологии истинным является то, что сложно, трудно, что вовсе не является коренным образом прозрачным в своей идентичности и единстве. Свобода есть свобода в пространственно-временной истории и благодаря ей, именно в этом и

именно таким образом будучи свободой субъекта по отношению к самому себе.

Единство осуществления человеческого бытия в свободе не является, правда, непосредственным эмпирическим фактом и категориально доказуемым частным фактом нашего опыта. Это единство – а тем самым истинная сущность субъектной свободы – предшествует отдельным актам и событиям человеческой жизни как условие их возможностей, подобно тому как субъектность человека не есть вторичная сумма отдельных человеческих реальностей эмпирического рода. Свобода, таким образом, не есть некая, остающаяся сама по себе нейтральной способность делать одно, а потом другое, так что результаты этих отдельных действий затем суммируются, существуя – по своему завершении – только во взаимоотношениях Бога и человека и лишь впоследствии относятся на счет свободы. Свобода не подобна ножу как способности резать, который все время, когда он режет, остается тем же самым ножом. Свобода обладает – пусть во времени и в истории – единственным, уникальным актом, самореализацией самого субъекта, который должен всегда и везде проходить через предметное, внутримировое и историческое опосредование отдельных поступков, но относится к одному и осуществляет одно: самого субъекта в уникальной целостности его истории.

Свобода как способность к окончательному

Есть еще одно недоразумение, простирающееся на мир религиозных представлений и несущее с собой неверно поставленные проблемы: свобода не есть способность делать одно, а потом другое, где второе обозначало бы противоположность и снятие первого, так что – если бы это продолжалось непрерывно в физической временности – завершение могло бы рассматриваться лишь как внешнее прерывание самого по себе бесконечно длящегося ряда отдельных так называемых свободных поступков, наступающее тогда, когда смерть по воле Бога отнимает у этой вечно длящейся свободы ее пространство.

Свобода не является вечной-возможностью-действовать-дальше во все время новым, постоянно меняя расположение. Напротив, свободе как раз присуща необходимость, не свойственная тому, что необходимо в физическом смысле, потому что свобода есть такая способность субъектности, то есть субъекта, которая не является случайной точкой пересечения причинных цепочек, простирающихся вперед и назад в неопределенном направлении, но эта способность есть необратимое. Потому и свобода представляет собой не способность снова-пересматривать-заново, но единственную способность к окончательному, способность субъекта, которого эта свобода ведет к его окончательности и бесповоротности. В этом смысле и поэтому свобода – это способность к вечному. Если кто-либо желает узнать, что такое окончательность, ему нужно испытать ту трансцендентальную свободу, которая есть подлинно Вечное, потому что она как раз утверждает окончательность, не могущую и не желающую изнутри себя стать иной.

Свобода – не то, благодаря чему все всегда могло измениться, а то, благодаря чему нечто приобретало подлинную значимость и неизбежность. Свобода есть некоторым образом способность к учреждению необходимого, постоянного, окончательного и везде, где свободы нет, дано лишь нечто такое, что все время продолжает заниматься самопроизводством, изменением и превращением во что-то иное, то в одну, то в другую сторону. Свобода есть событие вечности, при котором мы, конечно, не присутствуем, созерцая его извне, ведь мы сами являемся продуктом своей свободы. Но в испытании многообразия временного мы создаем это событие свободы, мы образуем вечность, которой мы сами являемся и становимся.

Трансцендентальная свобода и ее категориальные объективации

Эта свобода как свобода субъекта реализовать свою окончательность есть трансцендентальная свобода и трансцендентальный опыт свободы, а также такой момент в самом

субъекте, который этот субъект не может в своем «я» как таковом непосредственно представить себе, объективировать. Потому эта свобода – не эмпирический частный факт, который могли бы выявить (наряду с другими предметами) апостериорные антропологии. Если мы начинаем рефлексировать над свободой, то этот акт на своем субъективном полюсе сам вновь будет свободой, и в этом акте ищущей рефлексии над прежней свободой мы можем в известном отношении найти одни только объективации этой свободы, которые как таковые могут весьма функционально разрешаться во множественности опытного мира, предметного мира – вперед и назад, вверх и вниз – так что свободу становится уже невозможно обнаружить. И в ту же минуту она вновь осуществляет самое себя на субъективном полюсе этого акта поиска объективированной свободы. Поэтому по своей сути свобода как происшествие субъекта происходит не в разрозненной, изолируемой и таким образом наблюдаемой эмпирии частных наук, ибо в них, в сущности, нет ничего свободного, кроме движущего науку субъекта, которому в такой науке важен всегда не субъект, а нечто иное. То, что мы свободны, а также то, что, собственно, означает «свобода», мы узнали уже тогда, когда начали задавать о ней рефлексивные вопросы.

При всем этом, конечно, не отрицается, а наоборот, позитивно утверждается, что человек различным образом представляет собой существо, обреченное на необходимость. И то высказывание, что он всегда есть также обусловленное, вторичное, манипулируемое собственной окружающей средой существо, относится не просто к региональному, отграниченному пространству его бытия, *рядом* с которым существовало бы пространство его бытия, но эти два аспекта конкретны в человеке никогда нельзя отделить друг от друга. Ибо там, где я действую свободно в качестве субъекта, я всегда вхожу своим действием в объективный мир, всегда как бы ухожу от своей свободы в необходимости этого мира. И там, где я испытываю, познаю, анализирую, связываю друг с

другом необходимости, я делаю это как субъект свободы, и во всяком случае акт познания необходимого есть субъективный акт, который активно осуществляет сам субъект, за который он берет на себя ответственность, причем делает это свободно. Все это как раз и утверждается самым радикальным образом, когда подчеркивается, что свобода не есть категориальный, непосредственно эмпирически наблюдаемый частный факт человеческого опыта.

Субъект в плане частных свободных действий никогда не обладает абсолютной уверенностью в субъектном, а тем самым и моральном качестве этих частных действий, потому что они в качестве реально и гносеологически объективированных представляют собой уже не разложимый адекватно при помощи рефлексии синтез исходной свободы и принятой необходимости. Поэтому субъект знает, правда, в своем изначальном трансцендентальном субъектном опыте, кто он такой, но он никогда не может объективировать это изначальное знание в определенное тематически утвержденное знание, обладающее *абсолютной надежностью* высказывания, чтобы высказывать себя самого и судить о себе самом, кем и чем он сделался через конкретную опосредованность своих категориальных поступков. Свободный субъект в своей свободе всегда исходно пребывает у себя и одновременно в этой своей свободе он отчужден от себя через предметное, которое необходимо опосредует его по отношению к самому себе.

3. Возможность принятия решения против Бога

В наших рассуждениях о сущности субъектной свободы важно понять, что свобода распоряжаться собой есть свобода по отношению к субъекту как целостному, свобода окончательности и свобода, осуществляемая в свободном абсолютном «да» или «нет» по отношению к трансцендентному «Куда» и «Откуда», которое мы называем «Богом». И только тут мы – насколько это вообще возможно в таком скорее

философско-антропологическом рассмотрении – приближаемся к тому, что означает в богословском смысле «вина».

Нетематическое утверждение или отрицание Бога в каждом свободном поступке

Свобода или субъектность, которая сама есть «предмет» свободы, свобода окончательности и свобода за или против Бога связаны друг с другом. Ибо трансценденция в отчуждающем присутствии адресующей себя нам абсолютной Тайны является условием возможности для субъектности и свободы. Лишь поскольку этот горизонт абсолютной трансцендентальности, называемый «Богом», есть «Откуда» и «Куда» нашего духовного движения, мы и становимся вообще субъектами и тем обретаем свободу. Ведь повсюду, где такого бесконечного горизонта нет, данное сущее уже заключено в определенные внутренние границы, ясно не сознавая этого само, а потому и не свободно.

И вот, для нас имеет решающее значение то, что эта свобода в качестве «да» или «нет» подразумевает свободу по отношению к своему собственному горизонту. Конечно, человеческая, предметная, историческая, опосредованная в конкретной личности свобода всегда является также свободой по отношению к категориальному объекту; свобода появляется в опосредованности конкретно встречающимся миром и прежде всего личностью другого, даже там, где эта свобода хочет стать непосредственно и тематически свободой по отношению к Богу. Как раз и в таком акте тематического «да» или «нет» по отношению к Богу это «да» не обращено непосредственно к Богу исходного трансцендентального опыта, но только к Богу тематической, категориальной рефлексии, к Богу в понятии, может быть, даже только к Богу в идолe, но не единственно и непосредственно к Богу трансцендентального присутствия.

Поскольку, однако, в каждом акте свободы, категориально имеющем дело с вполне определенным предметом,

с вполне определенным человеком, всегда в качестве возможности такого акта заложена трансценденция, направленная к абсолютному «Куда» и «Откуда» всех наших духовных актов – то есть к Богу, – то в каждом таком акте может и должно быть дано *нетематическое* «да» или «нет», обращенное к этому Богу исходного трансцендентального опыта. Субъектность и свобода означают, что эта свобода является таковой не только по отношению к предмету категориального опыта в абсолютном горизонте Бога, но – пусть всегда опосредованно – она есть подлинная свобода и по отношению к Богу, свобода, определяющая свое отношение к Нему самому. В этом смысле мы коренным образом повсюду встречаем Бога как вопрос к нашей свободе, мы встречаем его невыраженно, нетематически, необъективированно, невысказанно во всех вещах мира и потому прежде всего в своем ближнем. Это не исключает обязанности тематизации. Но такая тематизация не дает нам исходного отношения к Богу в нашей свободе, она является тематизацией и объективацией отношения нашей свободы к Богу, которое дано в исходной сущности субъекта как такового.

Горизонт свободы как ее «предмет»

Почему же трансцендентальный горизонт нашей свободы является не только условием возможности свободы, но и ее настоящим «предметом»? Почему мы имеем дело в свободе не только с самими собой, почему мы имеем дело не только с нашим миром, среди которого мы существуем, и личным миром, вместе с которым мы существуем, почему мы поступаем в соответствии с реальностью или разрушая реальность внутри того бесконечного широкого горизонта трансценденции, исходя из которого мы свободны в своих действиях по отношению к себе и к окружающим нас людям и миру? Почему, сверх того, этот горизонт является также «предметом» этой свободы в «да» или «нет», обращенных к нему самому, когда он ведь по определению сам является условием

возможности такого «нет», то есть может необходимо и неизбежно утверждаться как условие возможности свободы или отрицаться в качестве нетематического «предмета», что создает в акте этой отрицающей свободы реальное абсолютное противоречие, поскольку Бог одновременно утверждает и отрицается? Каким образом эта последняя несообразность может одновременно отниматься у себя и тем самым делаться относительной во временном протекании, так что такое личное осуществление в «да» или «нет», обращенном к Богу, необходимо объективируется в конечном материале нашей жизни и его временной и предметной протяженности и опосредуется через этот материал? В этом состоит вопрос.

Возможность абсолютного противоречия

Реальная возможность такого абсолютного противоречия в свободе действительно существует. Конечно, можно сомневаться в этом и спорить с этим. В вульгарном обыденном богословии такое оспаривание и сомнение возникают везде, где говорят, что бесконечный Бог в своей суверенной действительности может оценивать малое отступление конечной реальности, нарушение конкретной, исключительно конечной сущностной структуры лишь таким образом, какова она есть на самом деле, то есть в качестве конечной, и невозможно мыслить это по-другому. «Воля», против которой направлен на самом деле этот грех, есть-де лишь желаемая Богом конечная реальность, а нарушение Божьей воли ошибочно сделало бы из Божьей воли категориальную частную реальность рядом с желаемым. Откуда же, при таком взгляде, взяться тому чрезвычайно серьезному отношению к свободному выбору, которое христианская вера признает, во всяком случае, за целостностью человеческого бытия?

Тем не менее существует возможность в свободном, противосущностном обращении с категориальной реальностью опыта, находящейся внутри пространства трансценденции, погрешить против последнего «Куда» этой трансцен-

денции. Если бы этой возможности не существовало, тогда, в сущности, нельзя было бы говорить уже о подлинной субъектности свободы, о той ее особенности, что она имеет отношение к самому *субъекту*, а не к той или иной вещи. Если речь идет о субъекте, поскольку он представляет собой трансцендентальность, и если частные внутримировые сущие, которые встречаются нам в горизонте трансценденции, не являются события внутри пространства, остающегося нетронутым самим помещенным в это пространство, если эти конкретные реальности являются, напротив, исторической конкретностью трансценденции, на которой основана наша субъективность, – тогда свобода по отношению к встречающемуся нам частному существующему всегда будет и свободой по отношению к горизонту, основе и бездне, делающей эти реальности внутренним моментом нашей свободы.

Свобода сказать Богу «да» или «нет»

Поскольку трансцендентное «Куда» и «Откуда» не может быть безразлично субъекту как познающему, постольку же свобода также изначально и неминуемо имеет дело с Богом. Свобода есть свобода сказать Богу «да» или «нет», и тем самым – свобода по отношению к себе самому. Если субъект основан именно на своем трансцендентальном непосредственном отношении к Богу, то по-настоящему субъектная свобода, распоряжающаяся субъектом как целостным в его окончательности, может осуществляться лишь в «да» или «нет», обращенных к Богу, ибо только таким образом субъект вообще может рассматриваться как таковой и как целостный. Свобода есть свобода субъекта по отношению к себе самому в своей окончательности и тем самым в свободе к Богу, даже если эта основа свободы в отдельном акте свободы в слабой степени является тематической, и даже если к этому Богу, с которым мы имеем дело в нашей свободе, явно-тематически вызывает и стремится человеческое слово и человеческое понятие.

К этому добавляется еще одно обстоятельство, которое мы можем пока указать лишь забегаая вперед. Если благодатная и историческая конкретность нашей трансценденции не есть только то, что мы до сих пор о ней сказали, но состоит в предложенном нам самосообщении Бога и в абсолютной близости священной Тайны как сообщающей самое себя и не отказывающей нам, – тогда свобода в трансценденции и в основанных на ней «да» и «нет», обретает непосредственное отношение с Богом, через которое она радикальнейшим образом становится способностью сказать «да» и «нет» Богу; такая радикальность еще не подразумевалась в абстрактно-формальном понятии трансценденции и Бога как просто далекого и отчужденного горизонта осуществления бытия, а потому она и не должна выводиться исключительно из этого как бы просто недопускающего к себе горизонта нашей трансценденции.

Итак, человек как свободное существо может отрицать себя самого, так чтобы совершенно реально сказать «нет» Богу, причем самому Богу, а не просто какому-то искаженному или детскому представлению о Боге. Самому Богу, а не просто какой-то внутримировой максиме наших действий, которые мы (имея на то право или нет) выдаем за «закон Божий». Такое «нет», обращенное к Богу, есть в соответствии с сущностью свободы изначальное и первичное «нет» Богу в едином и целостном осуществлении человеческого бытия в его одной уникальной свободе. Такое «нет» Богу не есть изначально некоторая простая моральная сумма, составленная из хороших или плохих отдельных поступков, неважно, рассматриваем ли мы все ее слагаемые как равноправные или же считается, что в этой сумме важно только хронологическое последнее слагаемое в нашей жизни, как будто бы оно имеет абсолютное значение именно как просто хронологически последнее, а не потому, что в нем интегрируется целостность свободного действия всей жизни.

Сокрытость решения

Поскольку свобода есть содержание субъектного трансцендентального опыта, а не изолируемый факт нашей предметной эмпирии, мы никогда не можем в самом своем отдельном существовании указать на определенную точку нашей жизни и сказать: именно здесь и больше нигде состоялось действительно радикальное «да» или «нет» по отношению к Богу. Но если мы не можем этого именно потому, что мы не в состоянии объективировать таким образом изначальную, трансцендентальную, субъектную свободу, то мы знаем, что целостность жизни свободного субъекта есть неукоснительный ответ на вопрос, в котором Бог сам посылает нам себя как трансцендентное «Откуда». И мы знаем, что такой ответ может быть и радикальным «нет» этой молчаливой, отсутствующе-присутствующей священной Тайне, той Тайне, что желает абсолютно приблизиться к нам через благодать. Но своеобразие этой трансцендентальной данности Бога как такой данности, в которой состоит смысл свободы, делает понятным, что это «нет» может случиться в той безобидности, в которой незначительное внутримировое опосредует это отношение к Богу. Порой величайшее, казалось бы, преступление не скрывает под собой ничего, ибо оно было лишь феноменом доличностной ситуации, а за фасадом буржуазной благопристойности может скрываться последнее – ожесточенное и отчаянное, но действительно субъектно осуществленное, а не только страдательно испытанное «нет» Богу.

Неравноправие «да» и «нет»

Конечно, ни в коем случае нельзя воспринимать «нет», которое свобода говорит Богу, как возможность, экзистенциально-онтологически равноправную тому «да», которое свобода может сказать Ему, ибо «нет» основывается на трансцендентально необходимом «да», обращенном в трансценденции к Богу, а в противном случае вообще не могло бы существовать,

то есть обозначает свободное саморазрушение субъекта и внутреннюю противоречивость его акта. «Нет» – одна из возможностей свободы, но эта возможность всегда есть одновременно и неудача, ошибка, преткновение, некое отрицание и отмена самого себя. Такое «нет» может создавать впечатление, будто лишь через это самое «нет» субъект сам себя по-настоящему радикально утверждает. Так может казаться потому, что он ставит абсолютно категориальную цель в свободе, а затем абсолютно пренебрегает всем остальным, вместо того чтобы безусловно предаться невыразимой священной Тайне, которая не находится в нашем распоряжении, но в распоряжении которой, безусловно, находимся мы сами. Однако такое «нет», пусть оно обладает видимостью абсолютного поступка, пусть оно, с категориальной точки зрения, выражает эту абсолютность решения лучше, чем обращенное к Богу «да», тем самым все же не равноправно и не равносильно «да», потому что всякое «нет» всегда заимствует свою жизнь у «да», так как «нет» делается понятным лишь из «да», а не наоборот. Также и трансцендентальная возможность свободного «нет» живет всяким необходимым «да»; всякое познание и всякое свободное действие живет трансцендентным «Куда» и «Откуда». Но такая реальная невозможность и внутренняя противоречивость должна быть нами признана: противоречие состоит в том, что это «нет» подлинно говорит «нет» трансцендентальному горизонту нашей свободы, закрываясь от него, а одновременно живет благодаря «да», обращенному к этому Богу.

К истолкованию эсхатологических высказываний

Конечно, этим мы мы не объяснили возможность радикального, субъектного и окончательно решенного «нет», обращенного к Богу. Нам придется оставить эту возможность без рассмотрения как некую «тайну зла».

В радикальной, экзистенциальной уникальности, какую человек собой представляет, он должен считаться с тем, что эта тайна зла в нем есть не просто возможность, но что она

становится и реальностью, причем речь идет не о том, что какая-то страшная безличная сила вторгается в его жизнь как разрушительный рок, но эта возможность сказать «нет» самому Богу может стать для него реальностью в том смысле, что он в своей субъектности – которую он не в состоянии уже отличить от себя и устранить – действительно является злым и понимает это зло как то, чем он является и чем окончательно пожелал быть. Христианское учение о возможности такой вины как «нет», обращенного к Богу, в радикальнейшем толковании и утверждении подлинно субъектной свободы говорит о том, что из двух последних возможностей бытия каждый отдельный человек может избрать одну как подлинно собственную.

Но это христианское учение ничего не говорит – во всяком случае, в принципе – о том, в каком конкретном человеке эта возможность стала реальностью и в какой мере это произошло в человечестве в целом. Христианская весть ничего не говорит о том, стало ли зло в некоторых или многих людях той реальностью, которая определяет абсолютное и самое последней *завершение* жизни. Совесть и христианская весть, запрещающая не считаться с этим зовом совести, сообщают человеку о его возможностях и задачах, он помещается ими в процесс решения о своем бытии, но отдельному человеку не говорится, какой фактический исход будет иметь эта его индивидуальная история или история всего человечества. Также и описания Конца, содержащиеся в Библии, не обязательно рассматривать как репортажи о том, что обязательно произойдет впоследствии. Если мы подойдем к эсхатологическим высказываниям с верным герменевтическим методом, то эти библейские описания конца отдельного человека и всего человечества вполне могут пониматься как высказывания о возможностях человека и в качестве указания на абсолютную серьезность человеческого решения. В настоящем богословии нам не нужно ломать себе голову над тем, подпадут ли вечной гибели некоторые люди, и если да, то сколько их будет, а также

много ли будет людей, которые действительно примут решение против Бога в своей последней изначальной свободе. Этого нам знать не нужно, и не следует таким образом читать Писание. Также и в своем Откровении Бог не говорит об эсхатологии того, что позже произойдет, но эти эсхатологические высказывания, в сущности, говорят о существующем *сейчас* человеке, поскольку он находится в этой двойственности своего будущего. Вот в этом смысле весть христианства как радикальная интерпретация субъектного опыта свободы абсолютно, убийственно серьезна. Она говорит каждому из нас – не кому-то другому, а именно мне: ты можешь через себя самого, через того, кто ты есть и кем желаешь быть в самой глубине себя и окончательно, быть тем, кто замкнет себя в абсолютное, мертвое, окончательное одиночество того «нет», которое может быть сказано Богу. И мы можем воспринимать все то, что говорится в Писании и в Предании о сущности ада, как образное представление и изображение этой настоящей обреченности и не должны искать в них большего, важно только, чтобы мы при этом не забыли о постоянно связанном с миром существе духовного субъекта и данной тем самым противоречивости ставшего окончательным свободного решения *против* установленных Богом структур этой мировой реальности.

Возможность греха как постоянная экзистенциальная характеристика

Человек всегда встречается с самим собой в уже осуществившейся свободе, когда он начинает рефлексировать о себе, и это так даже в том случае, если он на высочайшей ступени рефлексии советуется сам с собой о дальнейшем решении, которое еще предстоит принять. Это уже принятое решение свободы даже там, где оно объективируется и рефлексруется, есть уже не разложимый адекватно при помощи рефлексии синтез исходной свободы и необходимости материала свободы. Последующее решение также определя-

ется при всей отфлексированности в том числе и предшествующим в его недоступности для вторичной рефлексии. Поэтому фактическое состояние свободы недоступно для абсолютной рефлексии, для испытания совести, желавшего понять себя как окончательное высказывание, обладающее абсолютной точностью, и для самого себя. Человек никогда не знает с абсолютной уверенностью, была ли объективная вина в его действии, осознать которую он бывает в состоянии, объективацией подлинного, изначального свободного решения в обращенном к Богу «нет», или же только материалом свободной манипуляции, возникшим в силу страдания, несущим в себе необходимость, материалом, последнее своеобразие которого недоступно грубому эмпирическому наблюдению, но вполне может быть сказанным Богу «да». Мы никогда не знаем с высшей степенью уверенности, грешны ли мы на самом деле. Но мы знаем с высшей степенью надежности (пусть она может и не быть ясно видна), что мы действительно *можем* быть грешны, даже тогда, когда буржуазная повседневность и отрефлексированная нами манипуляция нашими мотивами, казалось бы, ставят нам самим положительную оценку.

Поскольку свобода в своей исходной сущности устремлена к исходной целостности осуществления бытия, то есть лишь тогда осуществилась окончательно, когда деятельно, делом всей жизни предала себя в руки абсолютного бессилия смерти, – то возможность греха есть экзистенциальная характеристика, неотъемлемо присущая целостности земной человеческой жизни.

Постоянная угроза свободному субъекту, исходящая от него самого, – это не характеристика определенной жизненной фазы, преодолимой в рамках земной жизни, а действительно постоянная, никогда не преодолимая в этой временной истории экзистенциальная характеристика, принадлежащая всегда и повсюду единому и целостному, хотя при этом все же историческому осуществлению субъектной свободы.

Постоянный суверенитет Бога

Вышеописанное значение свободы для окончательности человека, конечно, не ограничивает суверенитета Бога по отношению к этой свободе. Ведь Бог не есть нечто категорически противостоящее этой свободе, что заставляло бы Бога и свободу оспаривать место друг у друга. Злая воля, правда, противоречит Богу внутри того различия, которое существует между Богом и тварью в трансцендентальной уникальности, и это различие между, с одной стороны, Богом, с другой стороны, субъектом тварного типа, как раз в деле свободы достигает своей подлинной сущности и сущности субъектно существующего. Все прочие различия между Богом и тварным, чисто *вещным* сущим могут рассматриваться поэтому лишь как ущербные модусы этого истинного различия. Это различие утверждается делом свободы, как при добром, так и при злом деянии, ибо и при добром (и тем более при нем) утверждается нечто такое, чему характер свободной основанности-на-самом-себе должен быть присущ в той же и даже в большей степени, нежели свободному утверждению морально дурного. Но именно эта свободная, субъектная, полагающая себя саму в окончательности субъектность в различии по отношению к Богу, и есть тот случай различия между Богом и иным, о котором идет речь. Нельзя представлять себе это различие как различие между двумя категориально существующими. Это, напротив, то уникальное, коренное различие, какое существует именно только между субъектом трансценденции и бесконечным, неохватным «Куда» и «Откуда» этой трансценденции, имя которого «Бог».

Но как раз это различие установлено самим Богом, и потому самостоятельность, как раз и составляющая эту коренную разницу между Богом и тварью, не означает ограничения суверенитета Бога. Ибо Он не претерпевает этого различия, а лишь делает его возможным. Он утверждает его, Он разрешает его, Он дает ему некоторым образом

свободу собственного самоосуществления этой различности. И потому Бог вполне может – и, во всяком случае, с нашей точки зрения, непротиворечиво – в своей абсолютной суверенности утверждать свободу как добрую или злую свободу, не разрушая тем самой свободы.

Тот факт, что мы как субъекты свободы, находящейся еще в процессе становления, не знаем, направил ли Бог – хотя бы окончательно – всякую свободу к доброму решению, или нет, следует покорно принять как подтверждаемое опытом положение вещей, подобно тому как мы вынуждены покорно принимать само наше бытие.

Ведь то, в чем состоит здесь своеобразие свободы в ее отношении к Богу, мы испытываем вообще в нашем опыте бытия – мы испытываем это как составляющую нашей сущности и одновременно как необходимость для нас самих. Человек не имеет ни возможности, ни права вернуть входной билет в бытие – билет, которым он пользуется и не отказывается от него даже в том случае, если пытается уничтожить себя при помощи самоубийства. И это замечательное соотношение не-необходимости и необходимости для нас достигает своей высшей точки именно только в утверждении нашей различности по отношению к Богу, именно оно и есть подлинное, а тем самым – установленное Богом.

Но если свобода желанна Бога и установлена Им, а субъективность, данная таким образом, не ограничивает суверенитета Бога, тогда возможность и необходимость свободного решения по отношению к Богу неизбежно присутствует здесь, составляя как раз сущность свободы. Мы не будем заниматься сейчас рассмотрением вопроса, может ли быть и как может быть воспринята эта свобода в тех маргинальных случаях чисто биологического наличия человека, при которых мы не обнаруживаем никакой конкретной возможности восприятия субъектности (например, у дебилов, которые – во всяком случае, с буржуазной точки зрения – никогда, кажется, не пользуются разумом). То принципиальное, что познается в центре экзистенции, не

может быть выведено из таких маргинальных случаев. Каждому из нас дана его собственная свобода, и в этой ситуации богословское христианское высказывание о человеке как субъекте свободы как раз и обретает для нас конкретное, неизбежное значение и радикальную серьезность.

4. «Первородный грех»

Мир, вместе с которым мы существуем, как пространство осуществления свободы

Если мы действительно хотим понять христианское учение о возможности коренной вины в человеческом бытии, нам следует помнить о том, что человек именно *в качестве* свободного субъекта, а не просто *в частности* есть существо, принадлежащее миру вообще, истории и тому миру, вместе с которым человек существует. Но это означает, что он всегда и неизбежно осуществляет порученное ему дело свободы в той ситуации, с какой он сталкивается, какая ему задана и является, в конечном счете, предпосылкой его свободы, то есть он осуществляет себя как субъект свободы в ситуации, которая сама определяется всегда исторически и межличностно.

Эта ситуация не является только внешней ситуацией, которая, в сущности, вовсе не входила бы в свободное решение как таковое; она не внешний материал, к которому взгляды, поведение, решения имели бы такое отношение, что материал этого свободного решения вновь как будто отпадал бы от этого решения. Напротив, свобода без колебаний приемлет в окончательность свободно утвердившего себя бытия тот материал, в котором она осуществляется, как момент внутренний, конститутивный и определяемый изначально в том числе и самой свободой.

Вечная значимость свободного субъекта благодаря его свободе есть окончательность самой его земной истории, а потому внутренне определяется, в частности, и через

заданные моменты, составившие временную ситуацию свободного субъекта; она определяется свободной историей всех остальных, составляющих этот мир, вместе с которым он существует. Христианское толкование этой ситуации, в которой находится свободный субъект, радикально отвергает всякое преуменьшение роли наших свободных исторических решений и в то же время говорит о том, что эта определенная в сосуществующем с нами мире ситуация неизбежно определяется для отдельного человека в его свободной субъектности и самой личной его индивидуальной истории историей свободы всех прочих людей. Таким образом, в этой индивидуальном ситуационном пространстве свободы, определенной, в частности, всем сосуществующим миром, чужая вина также является постоянным моментом.

Телесность и объективация изначального свободного решения каждого участвует в сущности изначального свободного решения, причем пока безразлично, было ли оно добрым или злым. Но эта объективация не есть просто изначальное добро или зло данного изначального субъектного решения. Она лишь участвует в нем и потому неминуемо существует в модусе двусмысленности: в рамках текущей истории для нас всегда остается неясным, действительно ли она *есть* историческая, телесная объективация определенного доброго или злого свободного решения, или же это только видимость, поскольку объективация возникла тут лишь через доперсональную необходимость.

Эта объективация свободного решения дана, кроме того, в модусе открытой дальнейшей детерминированности. Ибо эта совершаемая в объективности общей ситуации свободы объективация свободного решения человека может стать внутренним моментом в таком свободном решении другого, в котором эта объективация может обретать совершенно иной характер, не переставая от этого быть результатом первого свободного действия.

Существуют объективации чужой вины

К утвержденным таким образом моментам ситуации индивидуальной свободы относятся, согласно христианскому учению, также и объективации вины. Это поначалу может показаться совершенно естественным. Ибо каждый человек имеет такое впечатление, что он принимает решения о поиске себя и Бога в мире, который отчасти определен виной и вменяемым в вину непослушанием других людей. Каждый человек знает по своему трансцендентальному опыту, что существует свобода, что такая свобода объективирует себя в мире, в пространстве и времени, в истории; каждый человек знает, что такая свобода включает в себя и возможность радикально-злого решения, и полагает, что в этом мире, несомненно полном недостатков и страдания, существуют объективации фактически состоявшихся субъективных решений.

Такое мнение вполне естественно. Однако, если мы верно и осторожно рассмотрим его, то оно, помимо возможного абсолютного опыта собственного субъектного и все же объективирующего себя в мире зла, может, собственно говоря, основываться лишь на вероятности. Ведь можно было бы, скажем, предположить, что, хотя в мире всегда была агрессивная и угрожающая возможность действительно субъектного зла, тем не менее эта возможность не стала реальностью. Можно было бы предположить, что неблагоприятные ситуации свободы, которые создают страдания и с которыми постоянно приходится бороться в истории развития человечества, никогда не происходят из действительно субъективно-злого решения, но суть предварительные этапы развития, начинающегося с весьма низких стадий и еще не завершившегося. Можно было бы предположить, что необходимо объективируемые злые свободные решения, может быть, существовали в мире, но они были исправлены и преображены путем вторичного изменения этой самой субъективной свободы, так что они больше не имеют для других никакого значения, которое бы противостояло сущности доброго свободного решения других.

Все эти возможности могут казаться весьма маловероятными. Для человека, который в субъективно честном суждении о себе самом признает себя не только возможным, но и действительным грешником, может показаться абсурдным предположение, будто лишь он один во всей истории человечества настолько грешен лишь потому, что обладает способностью суждения только о самом себе, а по отношению к другим оно остается неясным и неочевидным или, во всяком случае, менее ясным и очевидным. Такому человеку, который действительно испытал свою собственную субъективную виновность, может показаться абсурдной идея, будто лишь он один в своей свободе внес в этот мир некое извращение своими делами и больше уже не может с ним бороться и полностью устранить его.

Весь человеческий опыт указывает в том направлении, что в мире подлинно существуют объективации личной вины, которые в качестве материала свободного решения другого человека угрожают миру, влияют на него искусительно и заставляют свободное решение причинять страдание. И поскольку материал свободного решения всегда будет внутренним моментом самого свободного деяния, то доброе в конечном итоге дело свободы, поскольку ему не удастся абсолютное преодоление этого материала и полное его преображение, всегда ввиду этой ситуации, определенной в том числе и виной, само остается двусмысленным, запятнанным теми последствиями, к которым человек, собственно, никак не мог стремиться, ибо они ведут к трагической безысходности и скрывают добро, к которому было направлено само свободное решение.

Изначальная и постоянная частичная определенность чужой виной

И вот, христианская весть защищает этот вполне естественный в общем-то опыт человека от придания ему слишком малого значения, говоря о том, что эта частичная определен-

ность ситуации каждого человека чужой виной есть всеобщая, постоянная и потому изначальная. Для отдельного человека нет таких островов, чья природа не была бы уже определена в том числе виной других людей – прямо или косвенно, с близкого расстояния или издалека. Для человечества не существует в его конкретной посюсторонней истории также никакой реальной возможности когда-либо окончательно преодолеть эту определенность ситуации свободы виной, хотя это остается асимптотическим идеалом. Правда, человечество может и будет в своей истории все время заново пытаться изменить эту ситуацию вины, причем с вполне реальными успехами и сознавая это как свой долг – так что нарушение этого долга было бы, в свою очередь, радикальной виной перед Богом. Но эта ситуация свободы, согласно учению христианства, всегда останется как определенная в том числе виной, и даже самое идеальное, самое нравственное свободное деяние человека будет трагически входить в конкретность своей реализации, которая, будучи определена отчасти и виной, является также и проявлением своей противоположности.

Христианство полагает, что этим отрицанием идеалистического, как и коммунистического, оптимистического взгляда на будущее оно не только свидетельствует об истине, но и наилучшим образом служит посюстороннему «лучшему миру». Христианство полагает, что дало миру достаточно нравственных императивов и обязанностей, включая ответственность человека перед Богом и опасность вечной вины. Оно считает, что его исторический пессимизм лучше всего служит усовершенствованию мира здесь и сейчас, потому что утопия, заявляющая, будто парящий в чистой гармонии мир может быть достигнут самим человеком, неминуемо ведет лишь к возрастанию насилия и жестокости по сравнению с теми насилием и жестокостью, которые эта утопия желает изгнать из мира. Конечно, такой пессимизм может вести к оправданию пассивности, утешению людей одной только предстоящей вечной жизнью и превращению

религиозного учения поистине не только в опиум народа, но и в опиум для народа. Но это не отменяет того факта, что радикальный реализм, выражающийся в сформулированном так христианском пессимизме по отношению к нашей ситуации свободы, оправдан и потому не нуждается в том, чтобы его скрывали.

Христианская речь о «первородном грехе»

Такая всеобщая, постоянная и неустраняемая определенность виной ситуации свободы каждого отдельного человека, а затем, конечно, и каждого общества представима лишь в том случае, если эта определенность в качестве неустраняемой является также и изначальной, то есть можно представить себе, что она была укоренена уже в истоках истории – насколько эти истоки истории человечества могут считаться зависящими от людей. Универсальность и неустранимость частичной определенности ситуации свободы виной во всей истории человечества подразумевает исходную, данную уже в начале определенность человеческой ситуации виной, подразумевает «первородный грех».

Когда мы говорим о «первородном грехе», то это, разумеется, не означает, что личное исконное дело свободы у самых истоков истории перешло в своем моральном качестве на потомков. Концепция, утверждающая, будто личное деяние «Адама» или первой группы людей имело такую силу, что оно как бы биологически перешло на нас, не имеет ничего общего с христианским догматом о «первородном грехе».

Знание, опыт и смысл того, что такое «первородный грех», мы обретаем в первую очередь в религиозно-экзистенциальной интерпретации нашей собственной ситуации, себя самих. Мы говорим прежде всего так: мы те, кто должен неизбежно осуществлять нашу собственную свободу субъектно в такой ситуации, которая определена в частности объективациями вины, причем так, что эта определенность

постоянно и непременно принадлежит нашей ситуации. Это можно пояснить весьма тривиальными примерами: тот, кто покупает банан, не рефлексирует над тем, что его цена основывается на множестве предпосылок. К ним могут относиться, скажем, несчастная судьба сборщиков бананов, определенная, в свою очередь, социальной несправедливостью, эксплуатацией и торговой политикой, проводимой уже в течение веков. И вот теперь в этой ситуации вины мы сами принимаем участие к нашей собственной выгоде. Где заканчивается личная ответственность за использование к своей выгоде такой ситуации, частично определенной виной, и где эта ответственность? Это сложные и неясные вопросы.

Чтобы достичь подлинного понимания того, что такое «первородный грех», мы должны исходить из того факта, что наша собственная ситуация свободы неизбежно определяется в частности и чужой виной. Но это означает, что такая определенность виной немыслима в своей универсальности и неизбежности, если она не задана с самого начала истории человеческой свободы. Ведь если бы это было не так, если бы эта определенность нашей ситуации виной представляла собой лишь частное событие, нельзя было бы так радикально утверждать универсальность и неизменность определенности нашей ситуации свободы виной. Нужно представлять себе дело так, что эта ситуация человеческой свободы определялась виной, начиная с самых истоков истории. Эта универсальность и неизменность имплицитно в этом смысле понятие «первородного греха», как обычно это называют.

«Первородный грех» и личная вина

То, как понимает «первородный грех» христианство, ни в коем случае не означает, что личное, исходное свободное деяние первого человека или первых людей переходит на нас как наше нравственное качество. В качестве «первородного греха» нам зачитывается не грех Адама. Личная вина, основанная на исходно свободном деянии, не может

быть перенесена на других, ибо она ведь есть экзистенциальное «нет» личной трансценденции, направленной к Богу или против Него. А оно по самой своей сути не может быть перенесено на других, так же как и формальная свобода субъекта. Ведь именно в этой свободе некто становится уникальным, незаменимым, тем, кого нельзя свести ни к тому, что впереди, ни к тому, что позади, ни к миру, среди которого он живет, и таким образом нельзя избавить его от него самого. Для католического богословия «первородный грех» не означает поэтому, что нравственные качества действий первого человека или первых людей перешли на нас, будь то по некоему приговору Бога, будь то в силу некой биологической наследственности, как бы ее себе ни представлять.

При этом само собой понятно, что слово «грех», если им обозначается личное дурное решение, и если, с другой стороны, оно применяется к ситуации беды, вызванной чужим решением, вовсе не является однозначным, но употребляется лишь в смысле аналогии. Можно было бы в связи с этим задать церковному богословию и проповеди критический вопрос, почему же церковь пользуется словом, могущим вызвать такие недоразумения. На это следует прежде всего ответить, что постоянный, действительный и экзистенциальный смысл догмата о первородном грехе вполне можно выразить и не употребляя этого выражения. С другой стороны, однако, следует считаться с тем фактом, что в богословии и проповеди есть и должны быть определенные языковые правила и что *де-факто* история формулирования опыта веры протекала так, что это слово возникло на этом месте и его невозможно убрать отсюда произвольным решением отдельного человека.

Поскольку дело обстоит так, в проповеди и преподавании не следует исходить непосредственно из этого слова, которое потом придется с трудом подвергать модификации, но нужно дать такую богословскую разработку, чтобы более или менее выразить *предмет*, исходя из опыта и описания человеческой экзистенциальной ситуации, и при этом самого слова сразу не употреблять. Лишь в заключении можно указать

на то, что эта вполне реальная действительность собственной жизни человека и собственной его ситуации в церковном словоупотреблении носит имя «первородного греха».

Тогда сразу становится понятным, что «первородный грех» существенно отличается – во всяком случае, в том, что касается свободы, ответственности, возможности и способа исправления, представимости последствий вины, называемых наказанием – от того, что мы имеем в виду, когда говорим о личной вине и грехе и, основываясь на трансцендентальном опыте свободы, находим их в себе самих в качестве возможности или данности.

«Первородный грех» в свете самосообщения Бога

Сущность первородного греха может быть верно понята лишь исходя из осознания влияния вины определенного человека или определенных людей на ситуацию свободы других людей, потому что такое влияние необходимо задано единством человечества, историчным и внутримировым характером человека, необходимостью опосредования всякой изначальной ситуации свободы миром.

Своеобразие христианского учения о первородном грехе состоит в двояком признании только что упомянутой основной внутримировой структуры свободного деяния, отчасти определяющей ситуацию других свобод.

Во-первых, определенность виной *нашей* собственной ситуации представляет собой момент истории свободы человечества, включенный в нее с самого начала, ибо в противном случае не имела бы объяснения универсальность этой определенности виной ситуации свободы и истории свободы всех людей.

Во-вторых, *глубина* этой определенности виной, которая определяет пространство свободы – хотя необязательно свободу как таковую – должна измеряться богословской сущностью греха, на котором была основана эта определенность виной человеческой ситуации.

Если эта личная вина в начале человеческой истории есть «нет» абсолютному самопредложению Бога для абсолютного самосообщения его божественной жизни (о чем позднее будет сказано подробнее), в таком случае последствия определенности нашей ситуации виной иные, чем если бы это было свободное «нет» лишь по отношению к одному божественному закону, пусть даже находящемуся в горизонте самого Бога. Божественное самосообщение, именуемое оправдывающей благодатью, представляет собой самое коренное и глубокое в экзистенциальной ситуации человеческой свободы. В качестве божественной благодати свободы оно предшествует своей *конкретной* возможности действия как ее условие. Самосообщение *святого* Бога как такового обозначает качество, освящающее человека прежде его свободного, доброго решения. Поэтому *отсутствие* такого освящающего самосообщения приобретает характер того-чего-*не-должно-быть*, а не является просто уменьшением возможностей свободы, как при «наследственных пороках». Поскольку для человека в качестве «потомка Адама» в его ситуации свободы задано такое отсутствие, можно и должно говорить (пусть в смысле аналогии) о наследственном, «первородном» *грехе*, хотя речь идет о моменте в *ситуации* свободы, а не в свободе каждого человека как такового. То, как этот отдельный человек реагирует на эту ситуацию, определенную в частности грехом, совершенным в начале человеческой истории, есть опять-таки (какой бы угрожающей и смертоносной ни была сама эта ситуация) вопрос к его свободе, тем более что эта свобода осуществляется в пространстве божественного самопредложения. Ведь это самопредложение Бога постоянно сохраняется, несмотря на грех, совершенный на заре человечества, сохраняется *propter Christum*¹⁷ и в Нем самом, если оно и не имеет своей причиной «Адама» и не идет от него, то есть не задано безвинным началом человечества. Также и в определенной виной

¹⁷ Ради Христа (*лат.*)

ситуации это божественное самопредложение остается столь же радикальной экзистенциальной характеристикой в ситуации человеческой свободы, как и то, что мы называем «первородным грехом».

Таким образом, то, что подразумевается под «первородным грехом», распознается на двоякой основе: во-первых, по тому, что вина универсально определяет ситуацию свободы *каждого* человека, и по тому, что в человеческой истории эта определенность виной познается как исходная; во-вторых, по тому, что в истории откровения и спасения растет рефлексивное понимание сущности отношения между Богом и людьми, и по тому своеобразию условий возможности этого отношения, а также глубины вины, где и когда она имеет место, вины, которая, если она имеет место, подразумевает «нет» освящающему самопредложению Бога, с которым Бог обращается к человеку.

К герменевтике высказываний Писания

То, что мы называем «первородным грехом», таким образом, вполне постижимо в своей фактической данности и в своей сущности на основе того, что человек узнаёт о себе в истории спасения – поскольку таковая окончательно достигла своей высшей точки во Христе. Отсюда понятно и то, что библейское учение о первородном грехе в Ветхом и Новом Завете отражает ясно отличимые друг от друга стадии развития. Лишь с радикализацией рефлексивного осознания непосредственной связи с Богом при позитивном отношении к Нему из универсальности последствий грехов могло возникнуть осознание первородного греха. Библейский рассказ о том, как согрешил первый человек или согрешили первые люди, вовсе не следует понимать как некий исторический репортаж. Изображение того, как согрешили первые люди, есть, напротив, этиологическое заключение от опыта экзистенциальной и связанной с историей спасения ситуации, в которой находится человек, к тому, что должно

было произойти «в начале», если теперешняя ситуация свободы такова, как она узнается и неизменно воспринимается. Если это так, то само собой ясно, что все, что не поддается возведению от теперешней ситуации к ее истоку путем этиологического заключения, в образном повествовании о событиях начальной истории человечества представляет собой лишь изобразительное средство, способ высказывания, но не его содержание. Высказывание может быть при этом выражено в форме мифа, ибо миф есть вполне законное изобразительное средство для тех видов человеческого опыта, которые имеют важнейшее, последнее значение, и его даже не так-то легко радикально заменить другим способом высказывания. Даже самая абстрактная метафизика и религиозная философия вынуждена работать с образными представлениями, являющимися не чем иным, как редуцированными, поблекшими мифологемами.

Поэтому первородный грех обозначает лишь историческое происхождение нашей сегодняшней, определенной виной, универсальной и не могущей быть измененной ситуации свободы, поскольку эта ситуация имеет историю, где божественное самосообщение как благодать приходит к людям, в силу этой универсальной определенности истории виной, не от «Адама», начала человечества, но от цели истории, от Богочеловека Иисуса Христа.

«Последствия первородного греха»

Поскольку эту нашу ситуацию свободы неизбежно определяет в частности вина и эта вина оставляет свой отпечаток на всех отдельных моментах этой ситуации свободы, то ясно, что вся встреча человека в его свободе с определяющим его миром, среди которого и вместе с которым он существует, была бы иной, если бы его ситуация не определялась этой виной. По этой причине труд, незнание, болезнь, страдание, смерть – как они конкретно встречаются нам – суть своеобразные черты нашего человеческого бытия, которых не

было бы в бытии, не связанном с виной, *в том виде*, в каком мы их фактически испытываем.

В этом смысле можно и обязательно нужно сказать, что эти экзистенциальные характеристики суть последствия первородного греха. Но это не означает ни того, что все эти своеобразные черты человеческой индивидуальной и коллективной истории, встречающиеся нам, являются только лишь последствиями греха, ни того, что мы можем составить себе конкретное представление о противоположных экзистенциальных характеристиках, какие существовали бы в пространстве бытия, свободном от вины. Разумеется, и не связанный с виной человек свободно осуществил бы свою жизнь в окончательности и в этом смысле он бы «умер». Разумеется, мы не можем конкретно представить себе такого устремленного к совершенству способа бытия, который не был бы отмечен виной, и все высказывания Писания об этом остаются асимптотическими указаниями на такое устройство бытия без вины, какого ни один человек конкретно не испытал и которое мы тем не менее должны постулировать, если не желаем переложить на плечи Бога нашу греховность и нашу определенную грехом ситуацию.

Если суть греха состоит в осуществлении трансцендентальной свободы в обращенном к Богу «нет», то она может осуществляться человеком и там, где теоретическая и практическая опосредованность такой трансцендентальной свободы весьма невелика. Подобно тому, как человек в первом акте, в котором он выступал в качестве человека (может быть, например, добывал огонь или пользовался каким-то инструментом и как бы весь растворялся в этом занятии), уже был трансцендентным существом, а иначе его нельзя было бы и назвать человеком, точно так же и возможность ответа Богу «да» или «нет», какую приписывает «первому человеку» или «первым людям» христианское учение, должна быть признана за этим существом даже при самых простых условиях его цивилизации. Поскольку такое «нет» по отношению к Источнику человеческой свободы

приходится представлять себе как акт исходной самоинтерпретации, а не как некий акт, подобный многим другим, то нет и необходимости отвергать как голый миф то, что на самом деле имеет в виду Книга Бытия, а также думать, будто человек долгое время безвинно проживал в историческом раю.

Часть четвертая

ЧЕЛОВЕК КАК СОБЫТИЕ СВОБОДНОГО,

ПРОЩАЮЩЕГО САМОСООБЩЕНИЯ БОГА

В четвертой части наших размышлений нам предстоит впервые высказать то, что относится именно к христианской вести. То, что было сказано в первых трех частях этих размышлений, создает, правда, предпосылку, без которой невозможна сама христианская весть о человеке. Но речь не заходила еще о чем-то специфически христианском, из-за чего можно было бы назвать христианином, эксплицитно и рефлексивно исповедующим свою веру, того человека, который принимает эти высказывания как собственное самопонимание.

Теперь же мы говорим: «Человек есть событие свободного, не связанного обязательствами и прощающего, абсолютного самосообщения Бога», – и это вводит нас в самый центр христианского понимания бытия.

1. Предварительные замечания

К понятию «самосообщение»

Говоря о самосообщении Бога, мы не должны понимать это слово так, как будто бы Бог в некоем откровении говорил нечто о себе самом. Слово «самосообщение» в действительности должно обозначать, что Бог в своей истинной реаль-

ности делает себя самого глубинным основанием человека. Таким образом, речь идет о *бытийном* самосообщении Бога. Конечно, эту «бытийность» – другая сторона возможного недоразумения – не следует понимать в чисто объективистском, как бы предметно-вещественном смысле. Самосообщение Бога как личной, абсолютной Тайны человеку как трансцендентному существу априори подразумевает сообщение, обращенное к нему как к духовно личному существу. Поэтому прежде всего мы желаем избежать двух недоразумений: простых разговоров о Боге, пусть даже, может быть, под влиянием самого Бога, и представления о самосообщении Бога как о чем-то чисто предметном и вещественном.

Исходный пункт – христианская весть

Против возможности говорить уже в этом месте о свободном, прощающем самосообщении Бога можно было бы возразить, что такое понимание представляет собой лишь результат истории спасения и откровения, достигающей своей необратимости и высшей точки в Богочеловеке Иисусе Христе. Но об этом речь пойдет лишь в пятой или даже в шестой части наших рассуждений. Однако уже здесь мы вправе обдумать, что же такое на самом деле христианство, что оно опосредует и означает: это именно абсолютное, не связанное обязательствами и – после третьей части следует это добавить – прощающее самосообщение. Ибо именно тогда, когда мы – как исторические существа – приходим к нашему самопониманию, мы сознаем наше прошлое, основываясь на событии нашего настоящего.

Чтобы увидеть, что понимается под заглавным утверждением «четвертой части», мы начнем, в некотором противоречии с предыдущими разделами, с выраженной христианской вести. Христианская весть есть несомненно результат долгого развития истории человечества и духа. Христианин по праву интерпретирует ее как историю спасения и прогрессирующего откровения Божия, достиг-

шего во Христе своей высшей точки. Но именно на той стадии, на которой, согласно убеждению христианства, эта история достигает своего истинного, высшего самопонимания и необратимости, его весть приходит к нам, и никто не сможет отрицать, что наша собственная историческая ситуация такова, что мы обязаны – если уж мы существуем в истории – слышать эту весть, соглашаться с ней или же эксплицитно и ответственно отрицать ее.

2. Что означает «самосообщение Бога»?

Оправдание благодатью и *visio beatifica*¹⁸

В учении о так называемой «оправдывающей благодати» и, прежде всего, в учении о завершении человека в видении Бога христианская весть говорит, что человек представляет собой событие абсолютного и прощающего самосообщения Бога. «Самосообщение» понимается при этом в строго онтологическом смысле, что соответствует сущности человека, человека, чье бытие есть у-себя-бытие, личное принятие ответственности за себя в самоосознании и свободе.

Самосообщение Бога говорит также, что сообщаемое действительно есть Бог в Его собственном бытии и что поэтому сообщение служит обретению Бога и обладанию Им в непосредственном созерцании и любви. Это самосообщение означает именно ту объективность дара и сообщения, которое есть высшая точка субъективности со стороны Сообщающего и принимающего.

Чтобы понять наше центральное положение в этом размышлении, нужно расслышать теснейшее единство христианской догматики в учении о благодати и учении об окончательном видении Бога. Ибо темы учения о благодати –

¹⁸ Блаженное видение (лат.)

благодать, оправдание, обожение человека – становятся ясны в своей истинной сущности лишь на основе учения о сверхъестественном, непосредственном видении Бога, которое, согласно христианской догматике, представляет собой цель и завершение человека. И наоборот, учение о непосредственном видении Бога может быть в своем онтологическом существе понято со всей радикальностью лишь тогда, когда оно будет понято как естественное завершение того центрального, подлинно бытийного обожения человека, какое выражается в учении об оправдывающем освящении человека через сообщение ему Духа Святого. То, что подразумевается под благодатью и видением Бога – это две фазы одного и того же события, обусловленные свободной историчностью и временностью человека, это две фазы единого самосообщения Бога человеку.

Двойная модальность самосообщения Бога

Уже сейчас ясно, с позиций нашей общей антропологии, что это самосообщение Бога человеку как свободному существу, который существует в возможности абсолютного «да» или «нет» по отношению к Богу, может быть дано или представлено в двойной модальности: с одной стороны, в модальности заданной ситуации предложения человеку свободы, призыва его к свободе, а с другой стороны, в опять-таки двойной модальности принятия позиции в связи с этим предложением как постоянной экзистенциальной характеристики человека, то есть в модальности, самосообщения Бога, принятого или отвергнутого человеком в свободе.

То, что при этом принятие самосообщения Бога должно быть основано и действительно основано на самом этом предложении Бога, то есть что принятие благодати есть опять-таки событие самой благодати, – следует из последнего соотношения между человеческой трансценденцией как познанием и свободой, с одной стороны, а с другой стороны – «Куда» и «Откуда» этой трансценденции, дающим ей самой

раскрытие и основу. Далее, это по существу следует из того, что тварный акт принятия божественного самосообщения лишь тогда сохраняет божественность принятого, а не низводит его на положение тварного, если этот тварный субъективный акт опять-таки основывается на Боге, который сам себя сообщает и подлежит принятию. Далее, из этого следует также, что конкретное свободное дело должно представляться в своей конкретной доброте и нравственной правильности опять-таки как вытекающее из Источника всякой реальности, то есть из Бога, и получая свою силу от Него.

Самосообщение Бога и постоянно пребывающая таинственность

Что же точнее подразумевается под этим самосообщением Бога? Чтобы объяснить это, следует вновь обратить взгляд на существо человека, изначально становящееся данностью в трансцендентальном опыте. В этом опыте человек познает себя как конечное, категориальное сущее, утвержденное абсолютным Бытием в отличии от Бога, как сущее, происходящее от абсолютного Бытия и основанное на абсолютной Тайне. Постоянное происхождение от Бога и коренное отличие от Него составляют в единстве и взаимообуславливающем отношении друг с другом основополагающие экзистенциальные характеристики человека.

Если мы теперь скажем: «Человек есть событие абсолютного самосообщения Бога», то одновременно это означает, что Бог, с одной стороны, в своей абсолютной трансцендентальности не только бытийствует для человека как абсолютное, но всегда недостижимое, всегда лишь асимптотически подразумеваемое, радикально остающееся далеким «Куда» и «Откуда» этой трансценденции, но что Он дает себя как себя самого. Трансцендентальное «Куда» трансценденции и ее предмет, ее «само по себе» совпадают таким образом, что и то, и другое – «Куда» и предмет – и их различие устраняются, обращаясь в изначальное и оконча-

тельное единство, уже более не поддающееся «понятийному» различению. И если мы говорим, что Бог для нас дан в абсолютном самосообщении, то, с другой стороны, это означает, что самосообщение Бога дано в модусе близости, а не только в модусе отсутствующего присутствия как «Куда» трансценденции, и в этом модусе близости Бог не становится категориальным частным и тем не менее подлинно присутствует как сообщающий самого себя, а не только как далекое, неохватное, асимптотическое «Куда» нашей трансценденции.

Таким образом, божественное самосообщение означает, что Бог может сообщать себя самого не-божественному, не переставая быть бесконечной Реальностью и абсолютной Тайной, а человек при этом не перестает быть конечным, отличным от Бога сущим. Этим самосообщением не упраздняется и не отрицается то, что было раньше сказано о присутствии Бога как абсолютной Тайны, сущностно недоступной. В благодати и непосредственном видении Бога Бог также все равно остается Богом, то есть первой и последней мерой, которую ничем нельзя измерить, Он остается Тайной, которая одна сама собою разумеется; будучи тем «Куда», на которое направлено высшее дело человека и которое само делает возможным это дело и служит его основанием. Бог остается Святыней, подлинно доступной только молитве; Бог остается по преимуществу безымянным и невыразимым Богом, который никогда не может быть понят даже через его самосообщение в благодати и непосредственное видение, никогда не может быть подчинен человеку, никогда не может быть включенным в человеческую систему координат познания и свободы. Напротив: именно в этом событии абсолютного самосообщения Бога эта божественность Бога как священной Тайны становится для человека радикальной, неискоренимой реальностью. Такое непосредственное отношение с Богом в Его самосообщении является раскрытием Бога именно *как* абсолютной Тайны, остающейся таковой. Но то, что это может произойти, что изначальный горизонт может стать предметом, что недостижимая для человека цель может тем не менее стать подлинной

исходной точкой законченной самореализации человека, – это сказано в христианском учении, согласно которому Бог желает даровать людям непосредственное видение в Нем самом как в совершенстве духовного бытия человека. Согласно христианскому учению, в благодати, то есть в сообщении Святого Духа Божия, это событие непосредственного отношения с Богом в совершенстве человека подготовлено так, что уже сейчас о человеке должно быть сказано: он причастен сути Божества, ему дана божественная Пневма, которая исследует глубины Божества, он уже сейчас сын Божий, и должно лишь быть открыто то, что он есть уже сейчас.

Дарующий сам есть дар

Решающим для понимания этого самосообщения Бога человеку является понимание того, что Дарующий есть сам в себе дар, что Дарующий дает твари самого себя как ее совершенство в себе самом и через себя самого.

Конечно, это божественное самосообщение, в котором Бог делает самого себя конститутивным принципом тварного сущего, не теряя от этого своей абсолютной бытийной самостоятельности, – это самосообщение оказывает «обожающие» влияния на конечное сущее, к которому обращается это самосообщение, влияния, которые должны восприниматься как определения самого конечного субъекта, как конечные и сотворенные. Но главное в этом божественном самосообщении означает такое отношение между Богом и конечным сущим, которое может и должно быть понято по аналогии с причинностью, где «причина» становится самим внутренним конститутивным принципом причиненного.

Модель формальной причинности

Если Бог сам в своей основной, абсолютной реальности и величии есть дар, то можно, пожалуй, говорить о некоем *формальном* отношении причинности в отличие от эффи-

циентной, действующей причинности. При эффициентной причинности всегда, во всяком случае внутри пространства нашего собственного категориального опыта, действующее отлично от того, на что оно действует. Но мы знаем и формальную причинность: некое определенное сущее, некий принцип бытия есть конститутивный момент другого субъекта, поскольку он сам сообщает себя этому субъекту и воздействует не только на нечто отличное от себя самого, которое затем становится внутренним конститутивным принципом того, что испытывает эту действующую причинность. О такой формальной причинности имеет смысл вспомнить, чтобы прояснить то, что мы хотим здесь сказать. В том, что мы называем благодатью и непосредственным видением Бога, Он есть поистине конститутивный принцип человека как находящегося в спасении и совершенстве.

Эту внутреннюю формальную причинность следует представлять себе, в отличие от обычных внутренних и конституирующих сущность причин, данных нам на опыте, таким образом, что внутренняя конституирующая причина сохраняет в себе самой свою собственную сущность в абсолютной неприкосновенности и свободе. Итак, онтологическая сущность этого самосообщения Бога или возможности такого самосообщения остается сокрытой в своей уникальности. Возможность этого самосообщения есть абсолютная прерогатива Бога, ибо лишь абсолютное бытие Бога может утверждать отличное от себя, не подчиняясь различию, которое есть у Него с тем, что он утвердил, но и может сообщать само себя как таковое, не теряя себя в этом сообщении.

Поэтому онтологическая сущность этого самосообщения может быть понятийно выражена лишь рефлексивно, в диалектической и аналогической модификации других понятий, известных нам откуда-либо еще. Поэтому, если вообще возникает желание употреблять онтические понятия по такой аналогии, то для такого аналогичного высказывания о самосообщении Бога напрашивается все же понятие

внутренней формальной причинности в отличие от действующей причинности, которая как бы направлена вовне. Пользуясь такими понятиями, можно сказать, что в самосообщении Бога в Его абсолютном бытии Бог находится с тварным сущим в отношении формальной причинности, то есть что Он изначально не производит в твари ничего отличного от Него самого, но сообщает ей свою собственную божественную реальность и делает ее тем самым основой совершенства творения.

Внутреннее понимание и онтологическая легитимизация так понимаемого самосообщения дано в трансцендентальном опыте связи каждого конечного сущего с абсолютным бытием и тайной Бога. Уже в трансценденции как таковой абсолютное Бытие является не только внешним пребывающим «Куда» и внешней целью движения, но и самой внутренней основой, конституирующей это трансцендентальное движение к нему. Это «Куда» именно потому не является таким моментом трансцендентального движения, который только в этом движении имеет место и смысл, но оно как самое внутреннее остается также и абсолютно возвышенным и неприкосновенным, стоящим над этим трансцендентальным движением.

Самосообщение Бога к непосредственному познанию и любви

Сущность и смысл этого так понятого самосообщения Бога духовному субъекту состоят в том, что Бог становится непосредственно доступен субъекту как духовному, то есть в фундаментальном единстве познания и любви. Бытийное самосообщение должно изначально пониматься как условие возможности личного непосредственного познания и любви к Богу. Но именно эту непосредственно познающую и любящую близость к Богу как постоянной, абсолютной Тайне нужно представлять себе не как какой-то странный феномен, существующий вдобавок к предметно мыслимой реальности,

но как истинную сущность того, что составляет онтологическое отношение между Богом и тварью.

В связи с христологией, о которой будет вестись речь ниже, нужно будет, кроме того, еще показать, что творение как действующая причинность – то есть как свободное утверждение иного как такового благодаря Богу, – может мыслиться как предпосылка возможности свободного самосообщения и как ее ущербный, хотя и сам по себе представимый модус. В христологии может стать яснее, что это самосообщение Бога не-божественному подразумевает в качестве условия действующую причинность в отношении некоего иного, отличного от Бога. Позже должно быть яснее показано, что такая творческая действующая причинность Бога в сущности представима лишь как модальность или ущербный модус той абсолютной, неслышанной способности Бога, состоящей в том, что Он – Агапе собственной персоной, абсолютно блаженный и совершенный субъект – как раз поэтому может сам сообщать себя другому.

Если бытие есть у-себя-бытие, если сущность сущего, поскольку она обладает бытием, является внутренней просветленностью и личным обладанием собой, если любая малейшая степень существования может пониматься лишь как ущербный, ограниченный и умаленный способ данности Бытия, тогда бытийное самосообщение Бога твари по определению должно быть сообщением для непосредственного познания и любви; конечно, верно и обратное: истинное, непосредственное познание и любовь Бога необходимо имеют в себе это наиболее реальное Его самосообщение.

Абсолютная необязательность самосообщения Бога

Вместе с тем такое самосообщение Бога, адресованное твари, необходимо должно пониматься как акт высшей личной свободы Бога, как акт раскрытия его крайней близости в абсолютно свободной любви. Поэтому христианское богословие понимает это самосообщение как

абсолютно благодатное, то есть как «необязательное», причем по отношению к каждому конечному сущему опережающее всякую возможную должную закрытость конечного субъекта от Бога, так что самосообщение Бога есть не только благодать как прощение, преодоление обязательной закрытости твари, но уже прежде того необязательное чудо свободной любви Бога, которое делает самого Бога внутренним принципом и «предметом» реализации человеческого существования.

Божественное самосообщение в благодати и совершенстве через непосредственное созерцание Бога именуется поэтому в католическом богословии «сверхъестественным». Это понятие должно выражать, что такое самосообщение Бога есть акт наиболее свободной любви, причем в том числе и по отношению к конечному духовному сущему, утвержденному уже через творение. Также и по отношению к тварному субъекту, который уже предполагается как утвержденный, самосообщение Бога – это опять-таки чудо свободной любви, которое совершенно само собой разумеется и одновременно не может быть выведено с необходимостью ни из какого другого принципа.

Необязательность не означает несущественности

Это учение о сверхъестественности Бога не говорит о том, что сверхъестественное «воспарение» духовной твари представляет собой некое поверхностное и случайное дополнение к сущности и структуре духовного субъекта, обладающего неограниченной трансценденцией. В конкретном порядке, который мы встречаем в нашем трансцендентальном опыте – интерпретированном с помощью христианского откровения, – духовная тварь изначально утверждается как возможный адресат такого божественного самосообщения. Духовная сущность человека изначально творчески установлена Богом, потому что Бог желает сообщить самого себя: действующее творчество Бога стано-

вится действенным, потому что Бог желает дарить самого себя в любви. Трансценденция человека изначально задумана в конкретном порядке как пространство самосообщения Бога, и лишь в нем одном эта трансценденция находит свое подлинное завершение. Пустота трансцендентальной твари присутствует в том порядке, который есть единственно реальный, *потому что* полнота Бога создает эту пустоту, *чтобы* сообщить ей самое себя. Но именно потому это сообщение следует понимать не пантеистически или гностически как естественный процесс эманации Бога, но как самую свободную любовь, какая только есть, ибо она могла остаться при себе и быть блаженной в себе одной. Эта самая свободная любовь такова, что она в свободной милости создает ту пустоту, которую желает свободно заполнить. Потому это самосообщение Бога духовной твари должно быть названо сверхъестественным, необязательным прежде всякого греха, и таким путем в реальность человека не вводится многоэтажный дуализм. Самое глубинное у человека в конкретном, единственно действенном порядке человеческого бытия есть самосообщение Бога, по меньшей мере в качестве предложенного и заданного человеческой свободе как условие ее высшего и ответственного осуществления. И именно это глубинное и единственно само собой разумеющееся есть Бог, тайна, свободная любовь в божественном самосообщении, а значит, сверхъестественное, ибо в конкретном порядке человек является самым собой благодаря тому, чем он не является, и поскольку то, чем он сам неизбежно и необратимо является, дано ему в качестве предпосылки и условия возможности того, что даровано ему совершенно истинно в абсолютной, свободной любви, на которую невозможно жаловаться – любви Бога в его самосообщении.

Замечания относительно церковного учения

То, что было до сих пор сказано о самосообщении Бога, подтверждают Священное Писание и официальное учение церкви, которые говорят, что оправданный человек поис-

тине превращается в дитя Божие; в нем живет как в храме дух Божий как настоящий дар самого Бога; этот человек становится причастен божественной природе; он видит Бога лицом к лицу, каков Он есть, без посредства тусклого стекла, притч и загадок; этот человек уже воистину обрел то, чем будет владеть и быть когда-то, пусть пока это сокрыто, именно в оправдывающей благодати как в задатке или в живом ростке.

Все эти и сходные высказывания не должны восприниматься как гиперболические описания некоего состояния спасения и счастья. Решающее значение имеет в новозаветной вести то обязательство, что круг внутримировых властей и господств разорван делом единого и живого Бога, который есть *Бог*, а не какая-то нуминозная сила, и разрыв этого круга ведет к действительно непосредственному отношению с самим Богом. Мы, говоря библейским языком, имеем дело уже не с властями и господствами, не с богами и не с ангелами, не с необозримым множеством наших собственных истоков, но с живым Богом, благодаря себе самому радикально превосходящим все остальное, с Тем, Кто может быть назван лишь этим именем, которое больше ничье. В отличие от всех властей и господств, какими бы нуминозными они ни были, он непосредственно присутствует для нас здесь, в своем Святом Духе, данном нам, и в том, кто назван просто «Сын», ибо он от начала пребывает у Бога и сам есть Бог.

Христианство как религия непосредственного отношения к Богу в Его самосообщении

Христианство может быть отношением к Богу, отличным и отличным от всякой иной религии и радикально преодолевающим все остальное, лишь если христианство есть исповедание этой непосредственной связанности с Богом, которая позволяет Богу быть подлинно Богом и именно через истинное самосообщение Бога, дающее себя самого, а не какой-то отличный от Него нуминозный таинственный дар.

Правда, высказывание, что мы в этом абсолютно непосредственном отношении имеем дело с Богом именно как с самим Богом, требует от нас безусловно предать себя Безымянному, недоступному Свету, кажущемуся нам тьмою, священной Тайне, которая тем больше является в качестве тайны и остается ею, чем больше приближается. Это высказывание требует от нас, чтобы все наши пути вели туда, где уже нет путей, все наши основания основывались на безосновательном, все доказательства понимались как указания на непостижимое, чтобы мы никогда не думали, будто возможно указать окончательную точку, основываясь на которой можно построить абсолютную систему координат для упорядочения всего остального. Это высказывание требует от нас согласиться с тем, что мы поручены невыразимой священной Тайне, и свободно признать ее, чтобы она как таковая становилась для нас тем более радикальной тайной, чем больше она сама себя сообщает и чем больше мы принимаем от нее это сообщение в том, что мы называем верой, надеждой и любовью. Но истина об абсолютном самосообщении Бога, в которой Он есть одновременно Дарующий, дар и основа принятия дара, также означает, что тот, кто абсолютно оставлен, лишь поглощен близостью бесконечной Любви, означает, что тот, кто начинает бесконечный путь, достигает и уже достиг цели, что абсолютная нищета и смерть есть для тех, кто предаются им и всей их жестокости, не что иное, как начало бесконечной жизни.

Поэтому то, что можно сказать в объяснение благодати и непосредственного видения Бога, уже не является категорической речью о чем-то определенном, которое дано наряду с другим, но представляет собой высказывание безымянного Бога как данного нам, а следовательно, высказывание, повторяющее лишь совершенно определенным, остающимся трансцендентальным, способом именование Бога и немое указание на наш трансцендентальный опыт; но происходит это так, что сейчас можно сказать: этот опыт имеет свою самую радикальную возможность не только

всегда перед собой, но он ее достигнет, этот опыт даже и основан всегда на этом достижении через самосообщение будущего, к которому как абсолютному исполнению устремляется это движение. Поэтому учение об этой благодати и ее совершенстве есть указание держать себя в вере, надежде и любви радикально открытым по отношению к невыразимому, непредставимому и безымянному божественному будущему как абсолютной цели пути и никогда ничего не заканчивать, пока не станет нечего заканчивать, так как мы полностью будем в Боге, а Он – в нас, и ничего внешнего больше не останется.

3. Предложение самосообщения как «сверхъестественная экзистенциальная характеристика»

До сих пор мы исходили из явно сформулированного христианского вероучения. Даже если (о чем пойдет речь в следующем разделе) стало ясно, что человек узнаёт из явного, официально сформулированного церковью учения об откровении, приходящего «извне» в человеческом слове через его слушание, последнюю и четко сформулированную истину своего бытия и что такое толкование его бытия не образуется само собой на основе того, как он сам толкует свой личный опыт, – тем не менее, может сложиться впечатление, будто положение, согласно которому человек есть событие абсолютного самосообщения Бога, может быть признано верным в пространстве простой понятийности, но что это положение, в сущности, не показывает человеку с той выразительностью, какой наделено рефлексивное слово, что такое по-настоящему сам человек и в каком качестве он познает себя в основе своего бытия. Однако это впечатление неверно.

Положение о самосообщении Бога как онтологическое положение

Положение «Человек есть событие абсолютного самосообщения Бога» не подразумевает никакой вещественной

объективности «в человеке». Такое положение является не категориальным и онтическим, но онтологическим положением, выражающим в слове субъекта как такового, а потому, в глубине его субъективности, также глубину его трансцендентального опыта. Христианское учение, приобретающее понятийный вид в рефлексивном человеческом слове в церковном исповедании, не дает человеку понятийного знания о высказанном извне, и только так. Напротив, это положение обращается к реальности, которая не только произносится, но и по-настоящему воспринимается в трансцендентальном опыте человека. Оно, таким образом, высказывает человеку его собственное, всегда уже осуществленное им – пусть и нерелексивно – самопонимание.

Чтобы достичь понимания только что выставленного тезиса, следует сначала подумать о том, что представленное положение о самой глубинной особенности нашего принципа не есть высказывание, имеющее силу лишь для этих или тех людей в отличие от других, то есть, например, только для крещеных, для оправданных, но не для язычников и грешников. Тезис, что человек как субъект есть сам событие самосообщения Бога – несмотря на то, что в этом тезисе говорится о свободной, необязательной благодати, о чуде свободной любви Бога к духовной твари – есть положение, относящееся ко всем людям вообще, высказывающее экзистенциальную характеристику каждого человека. Такая экзистенциальная характеристика не становится обязательной и в этом смысле «естественной» в силу того, что она дается всем людям как экзистенциальная характеристика их конкретного бытия и задана их свободе, их самопониманию и их опыту. Благодатность действительности не имеет отношения к вопросу, дана ли она большому или же только малому количеству людей. То, что мы сказали о сверхъестественности и необязательности самосообщения Бога, не терпит ущерба и не ставится под вопрос от того, что это самосообщение дано *каждому* человеку хотя бы в модусе предложения. Любовь Бога не становится меньшим чудом от

того, что она открывает себя всем людям, пусть хотя бы только в виде предложения. Более того, лишь то, что дано всем, радикально реализует свою благодатную сущность. Необязательное, данное этому человеку, но не данное другому, собственно говоря, и является по своей собственной сути попадающим в пространство возможности для всех людей именно потому, что оно дается одному, а другому нет, хотя и ему оно могло бы быть дано. Такое понимание реализует поэтому лишь понятие необязательности в отношении отдельного человека, но не понятие превосходящего сущность сверхъестественного.

Это сверхъестественное, таким образом, не перестает быть таковым, если оно дается каждому, кто имеет такую сущность, обладающую неограниченной трансцендентальностью, в качестве превосходящей сущности полноты, по меньшей мере в модусе предложения, обращенного к человеческой свободе. В этом смысле каждый, действительно радикально *каждый* человек должен пониматься как событие сверхъестественного самосообщения Бога, хотя и не в том смысле, что каждый человек необходимо принимает это самосообщение Бога человеку в свободе. Подобно тому как сущность человека, его духовная личность, несмотря на сохранение и неизбежную данность каждому свободному субъекту, задана именно этой свободе так, что свободный субъект может обладать собою в модусе «да» или «нет», в модусе спокойного и послушного принятия или в модусе протеста против сущности, доверенной свободе, так же и экзистенциальная характеристика абсолютно непосредственного отношения человека с Богом может существовать через это божественное самосообщение как постоянно предлагаемая свободе в модусе простой данности, в модусе принятия и в модусе отвержения.

Этот способ данности самосообщения Бога в отношении человеческой свободы не устраняет реальной данности этого самосообщения как предложенного, поскольку, разумеется, и предложение как просто заданное или как отвергнутое

свободой следует представлять себе не как сообщение, которое могло бы быть и которого нет, но как сообщение, действительно последовавшее и всегда неизбежно и реально встающее и остающееся на пути свободы, ибо она носит трансцендентальный характер.

Самосообщение как условие возможности его принятия

Самосообщение Бога дано не только как дар, но и как необходимое условие возможности такого принятия этого дара, которое позволяло бы дару остаться действительно самим Богом, не дав этому дару при его принятии превратиться каким-то образом из Бога в конечный, сотворенный дар, который лишь представлял бы Бога, но не был бы самим Богом. Чтобы мы могли принять Бога, не снижая его в таком принятии еще раз до нашей конечности, это принятие должно иметь в основе самого Бога, поскольку самосообщение Бога как предложенное является и необходимым условием возможности этого принятия.

Таким образом, если человек должен иметь дело с Богом, таким, каков Бог в себе самом; если человек должен в своей свободе открыться этому самосообщению Бога или закрыться перед ним, причем эта реакция не должна низводить Бога на человеческий уровень, – тогда это самосообщение Бога должно быть всегда дано в человеке как заданное условие возможности его принятия, поскольку человек мыслится как субъект, способный на такое принятие, а потому и обязанный совершить его. И обратно: самосообщение Бога должно быть дано как условие возможности его личного принятия (без ущерба для необязательности этого самосообщения) в каждом человеке, при том лишь условии, что за человеком признается принципиальная возможность такого личного принятия Бога, так как Бог в своей универсальной воле к спасению предлагает и предполагает не только в некоторых, но во всех людях совершенство, состоящее в совершенном принятии этого божественного самосообщения.

Сверхъестественно возвышенная трансцендентальность человека

Отсюда следует, что это самопредложение Бога относится ко всем людям и составляет особенность трансценденции и трансцендентальности человека. Однако это самосообщение Бога как предложенное и данное свободе человека в качестве задания и условия ее высшей возможности обладает поэтому и особенностью всех моментов трансцендентального устройства человека вообще.

Такой момент в трансцендентальном устройстве человека не есть предмет отдельного апостериорного и категориального опыта человека *наряду* с другими предметами его опыта. Человек изначально не имеет предметного отношения к этому сверхъестественному устройству. Это сверхъестественное устройство человеческой трансцендентальности через предложенное самосообщение Бога есть модальность изначальной и нетематической субъектности человека. И эта модальность может поэтому самое большее (или вообще не может) быть тематизирована лишь во вторичной рефлексии и объективирована во вторичном понятии. Такая сверхъестественная трансцендентальность столь мало бросается в глаза, ее так же легко не заметить, отодвинуть на задний план, оспорить и неверно интерпретировать, как и вообще все трансцендентально-духовное, чем обладает человек. Это первичное и заданное свободе самосообщение Бога означает именно то, что основа трансцендентальному движению духа в познании и свободе к абсолютной Тайне дается Богом в Его самосообщении таким образом, чтобы это движение имело свое «Куда» и «Откуда» не в священной Тайне как некой вечно далекой, всегда лишь асимптотически достижимой цели, но в Боге абсолютной близости и непосредственного отношения.

Опыт благодати и его сокрытость

Благодатное самосообщение Бога как модификация трансценденции, через которую священная Тайна, внутренне от-

крывающая трансценденцию и дающая ей основу, присутствует как Тайна абсолютно близкая и самосообщающая, не может поэтому быть устранена простой, индивидуальной рефлексией и психологической интроспекцией тех основных структур человеческой трансценденции, которые мы пытались представить себе во второй части наших рассуждений. Абсолютно неограниченная трансценденция естественного духа в познании и свободе с ее «Куда», с ее священной Тайной, означает уже сама по себе такое преодоление субъектом всех границ, что обладание Богом в абсолютном самосообщении, собственно говоря, не оказывается вне этой бесконечной возможности трансценденции, даже если оно остается необязательным и потому трансцендентальный опыт этой абстрактной возможности, с одной стороны, и опыт ее радикального исполнения через самосообщение Бога, с другой стороны, не могут быть определенно и однозначно отделены друг от друга при помощи простой интроспекции частного. Этого не может произойти, пока такое исполнение через самосообщение с учетом должествующей еще произойти истории свободы в принятии или отклонении еще не нашло своего завершения в окончательности, называемой нами непосредственным видением Бога.

Трансцендентальный опыт, с одной стороны, – в том числе и в этой благодатной модальности – и рефлексированный трансцендентальный опыт, с другой стороны, вовсе не являются понятийно одним и тем же, как не одно и то же самосознание и опредмеченное знание осознанного. В нашем случае для нерелексированности и нерелексированности благодатного самосообщения Бога как модификации нашей трансцендентальности существует особая, двоякая причина: исходящая от адресата этого самосообщения через неограниченность субъективного духа (уже как естественного) и исходящая от самосообщения Бога в еще незавершенной, то есть еще не дающей видения Бога, данности этого самосообщения.

Трансцендентальный опыт благодатного самосообщения Бога или – иными словами – динамика и устремленность духа как познания и любви к непосредственному отношению к

Богу таким образом, чтобы цель как таковая (именно через самосообщение Бога) была также и силой самого движения (что мы обычно называем благодатью), и сущность духовной динамики могут быть адекватно описаны лишь следующим образом. Дух в благодати движется в Цели (через самосообщение Бога) к Цели (*visio beatifica*) и потому вовсе нельзя из-за невозможности прямой и определенной индивидуальной рефлексии заключать, что это самосообщение Бога будто бы находится абсолютно по ту сторону субъекта и сознания и будто бы постулируется *только* приходящей к людям извне догматической теорией. Речь идет действительно о трансцендентальном опыте, который становится заметным в бытии человека и действует в нем.

Здесь следует в первую очередь обратить внимание на тот индивидуальный опыт этого самосообщения Бога, который имеет и может иметь человек и который в индивидуальной сфере, правда, не может (оставляя в стороне возможные исключения) быть распознан с *однозначной* рефлексивной уверенностью, но который, тем не менее, и для рефлексии не является просто несуществующим.

Даже если человек не может при помощи простой интроспекции и индивидуальной тематизации своего трансцендентального изначального опыта обнаружить такой трансцендентальный опыт благодатного самосообщения Бога или не мог бы сам с однозначной уверенностью высказать его, он может, однако, получив эту богословскую, догматическую интерпретацию своего трансцендентального опыта через историю откровения, предлагаемую христианством, узнать в ней собственный опыт. Он может почерпнуть из нее мужество и уверенность, что сможет интерпретировать согласно ей невыразимое своего собственного опыта и принять бесконечность своего неясного опыта без оговорок и изъятий. Он может обнаружить свою узаконенность в собственном экзистенциальном решении, хладнокровно и мужественно обратиться к этому синтезу своего исходного трансцендентального опыта и его апостериорного бого-

словского истолкования христианством, который уже в сущности невозможно адекватно разложить на составляющие с помощью рефлексии, но который всегда предстает уже осуществившимся.

В этом смысле можно спокойно сказать: человек, который вообще обращается к своему трансцендентальному опыту священной Тайны, обретает опыт того, что эта тайна представляет собой не только бесконечно далекий горизонт, отстраняющийся и судящий-на-расстоянии суд над окружающими этого человека людьми, природой и его собственным сознанием, не только то зловещее и пугающее, заставляя скрываться в милых сердцу буднях, но что эта священная Тайна – это также и близость, принимающая в свое лоно и дающая прощение, сама родина, сообщающая сама себя любовь, та Тайна, к которой можно бежать от очевидной зловещей пустоты и страха собственной жизни и которой можно достичь. Именно тот, кто в отчаянии от своей вины тем не менее доверительно обращается к тихой, но властной Тайне своего бытия, освобождает сам себя, становясь таким человеком, который и в своей вине не желает понимать себя самовластно лишь исходя из самого себя, таким человеком, который воспринимает себя как такого, кто не сам себя прощает, но кому прощается. Он испытывает это ниспосланное ему прощение как саму прощающую, освобождающую и принимающую под свой покров любовь Бога, который прощает *тем*, что дает сам себя, потому что лишь в этом может состоять такое прощение, которое никогда не устаревает.

Можно считать при этом второстепенными такие вопросы, насколько может быть силен и локализован в определенных пространственно-временных точках индивидуальной истории человека такой трансцендентальный опыт абсолютной близости Бога в его радикальном самосообщении, или насколько бесцветно-диффузным он может быть в общем настроении, а также насколько этот опыт есть опыт каждого отдельного человека, не зависящий ни от кого другого, или

насколько каждый отдельный человек признается себе в этом опыте когда он становится свидетелем и участником религиозного опыта более сильных и святых людей.

Единственное положение, которое важно для нас здесь, следующее. Индивидуальный опыт отдельного человека и коллективно-религиозный опыт человечества в некоем обоюдном единстве и интерпретации дают нам право интерпретировать человека там, где он воспринимает себя различными способами как субъект, обладающий неограниченной трансценденцией, как событие абсолютного, радикального самосообщения Бога.

Опыт, к которому мы апеллируем здесь, не есть в первую очередь или в конечном счете такой опыт, который человек получает тогда, когда он волевым и ответственным образом эксплицитно решается на религиозное деяние, например, молитву, культовое действие или рефлексивные, теоретические занятия религиозной тематикой, но это есть такой опыт, какой ниспосылается каждому человеку прежде, нежели он станет совершать эти религиозные деяния и принимать эти религиозные решения, причем, возможно, в таком облике и таких понятиях, которые не имеют, на первый взгляд, никакого отношения к религии. Если самосообщение Бога является до конца радикализирующая модификацией нашей трансцендентальности как таковой, благодаря которой мы суть субъекты, и если мы как такие субъекты, обладающие трансцендентальной безграничностью, находимся в самой банальной повседневности своего бытия, в профанных занятиях какими-либо частными реальностями, то это означает: изначальный опыт Бога может быть и в своем самосообщении таким всеобщим, таким нетематическим, таким «нерелигиозным», что он имеет место (безымянно и в то же время вполне реально) всюду, где мы вообще существуем. Там, где человек в теоретическом и практическом познании или субъектном действии падает в ту бездну своего бытия, которая одна дает всему основу, и где этот человек еще и обладает мужеством

заглянуть внутрь самого себя и найти в глубинах себя свою последнюю правду, – там он может приобрести опыт того, что эта бездна примет его как истинное, прощающее укрытие, узаконив веру и придав ей мужество, опыт того, что толкование этого опыта через человеческую историю спасения и откровения (то есть толкование этого опыта как события радикального самосообщения Бога) есть последняя глубина, последняя истина этого, казалось бы, такого банального опыта. Разумеется, и в таком опыте есть свои особые моменты: в опыте смерти, коренной значимости любви и т.д. Тут человек яснее, чем обычно, замечает, что он, выходя за пределы отдельного, встает перед собою самим и перед священной Тайной Бога, и последняя истина христианства о самосообщении Бога добавляет ведь к этому только то, что этот приход не есть просто приход далекой, бесконечной, неохватной дали, но что эта Тайна сама сообщает себя нам.

Поскольку человек пребывает в ситуации свободы, находящейся еще в процессе становления; поскольку ситуация его свободы в силу того, что мы называем «первородным грехом» всегда есть ситуация, причастная вине; поскольку человек в своей рефлексии никогда не оказывается перед чистой возможностью пока еще совершенно нейтральной свободы, но всегда уже перед свободой, действовавшей свободно до того, как он начал рефлексировать; поскольку человек в конце концов никогда не может оценить эту свою уже всегда осуществившуюся свободу, – трансцендентальный опыт всегда многозначен и никогда адекватно не подвластен человеческой рефлексии. Человек воспринимает себя как субъекта, никогда точно не знающего, как он понял обусловленные в том числе и виной объективации в опыте своей свободы через собственную свободу и как он ими управлял, как субъект, никогда точно не знающий, сделал ли он эти объективации проявлением собственного исходного исполненного вины решения или крестным страданием в преодолении вины. Человек одно-

временно познает себя как субъект события абсолютного самосообщения Бога, как субъект, уже обязательно занявший по отношению к этому событию какую-то позицию – «да» или «нет» – и при этом не могущий адекватно отрефлексировать конкретный действительный способ, которым он занял эту свою позицию. Таким образом, он остается в рефлексии двусмысленным для самого себя в этом основном вопросе своего бытия, на который он субъективно уже обязательно дал ответ, так как он есть субъект, осуществляющий субъектность благодатно возвышенной трансценденции в апостериорной, исторической, совершенно не управляемой адекватно встрече с миром, среди которого и вместе с которым он существует, во встрече с человеческим «ты», в котором нашли свое единое осуществление история, трансценденция и – через ту и другую вместе – встреча с Богом как абсолютным «Ты».

4. К пониманию учения о Троице

Хотя можно, вероятно, начинать разговор, касающийся христианского учения о Троице, лишь после того как будет сделана попытка понять учение о воплощении, все же попробуем подойти к первоначальному пониманию учения о Троице уже сейчас, исходя из только что сказанного.

Проблематичность понятия

Даже при совершенном уважении к официальным церковным и классическим формулировкам учения о Троице и при само собой разумеющейся вере в то, что подразумевается под этими формулировками, следует признать, что высказывания о Троице, сформулированные по образцу катехизисов, почти непонятны для современного человека и практически неминуемо вызывают недоразумения. Если мы скажем, следуя христианскому катехизису, что в едином Боге даны в

единстве и единственности одной природы три «лица», то при отсутствии дальнейших богословских пояснений почти всякий слушатель будет понимать под словом «лицо» то, что он обычно связывает по содержанию с этим словом.

Слова, употреблявшиеся ранней церковью в ее чрезвычайно сильном богословии и понятийных формулах, имели впоследствии дальнейшую историю, которая не находилась целиком в ведении церкви. Эта историю направлялась, помимо церкви, и прочей человеческой историей духа, понятий и языка, и потому вполне может быть, что такое слово приобрело бы содержание, несущее в себе, по меньшей мере, ту опасность, что его применение к древним формулировкам, которые сами по себе совершенно верны, придаст этим формулировкам ложный, мифологический, невозможный смысл.

Такая ситуация не должна вызывать удивления, ведь христианское учение, применяя для выражения божественной Троичности слова «ипостась», «лицо», «сущность», «природа», употребляет не ясные и отчетливые сами по себе понятия, применяемые здесь в этой своей отчетливости. Эти понятия, напротив, лишь постепенно и с трудом отграничивались каким-то образом друг от друга в церковном языке, чтобы ими можно было выразить подразумеваемое, хотя история такого закрепления показывает, что могли существовать и иные возможности для такого асимптотического выражения. Если мы говорим сегодня при нашем обычном, профанном словоупотреблении говорим о каком-то «лице» в отличие от других «лиц», нам крайне трудно удержаться от мысли, что в каждом из этих лиц, чтобы они были лицами как таковыми, то есть разными лицами, дан собственный, свободный, контролирующий себя самого, отделяющий себя от других центр действия, основанный на знании и свободе, и что лицо, личность как раз и создается этим центром. Но в нашем случае именно это как раз исключается догматическим учением о единственной сущности Бога. Единственность сущности подразумевает и включает единственность одного сознания и одной единственной свободы; хотя,

разумеется, и эта единственность у-себя-бытия в сознании и свободе все равно определяется в Боге-Троице той таинственной троичностью, которую мы исповедуем в Боге, когда произносим нечто о троичности лиц в Боге.

Проблематичность «психологического учения о Троице»

Мы, очевидно, можем также сказать, что, в конечном счете, не так уж много пользы от величественных спекулятивных рассуждений, при помощи которых христианское богословие со времен Августина стремится представить внутреннюю жизнь Бога в самосознании и любви так, чтобы из этого проистекало некое приблизительное понимание троичности Бога, понимание, которое словно изображает внутреннюю жизнь Бога вне всякого отношения к нам и к нашей христианской экзистенции. В конечном счете, «психологическое учение о Троице» – как бы гениально его ни удавалось изложить разным богословам, начиная с Августина и вплоть до наших дней – не объясняет того, что оно хочет объяснить, а именно: почему Отец высказывает себя в Слове и почему от Него и Логоса исходит отличная от Него Пневма? Дело в том, что такое объяснение должно уже подразумевать Отца как познающего себя и любящего и не может основывать Его бытие как познающего и любящего на произнесении Им Логоса и исхождении от Него Пневмы.

Даже если мы оставим в стороне все эти трудности, останется в силе одно: такие психологические спекуляции о Троице имеют, во всяком случае, тот недостаток, что они не дают в откровении и истории догматов подлинной оценки точки отсчета для учения о Троице в опыте Сына как опыте *истории спасения* и опыте Духа как опыте реальности божественного самосообщения нам, людям, и потому остается неясным, в чем же, собственно, смысл учения о Троичности Бога. Психологическое учение о Троице игнорирует спасительно-домостроительный опыт Троицы, отдавая предпочтение перед ним производящей почти гностическое впечат-

ление спекуляции на тему, что происходит внутри Бога, и в этом проявляется забвение того, что лик Бога, как он обращен к нам в подразумеваемом здесь самосообщении, в троичности этой обращенности как раз и есть «в-себе» самого Бога, в то время как божественное самосообщение в благодати и славе есть истинное самосообщение Бога для нас.

«Домостроительная» Троица в истории спасения —
имманентная

Если же, наоборот, выдвигается и радикально выдерживается предпосылка, что Троица как Она есть в истории спасения и откровения — *есть* «имманентная», ибо в самосообщении Бога своему творению Бог действительно через благодать и воплощение дает и являет себя таким, каков Он есть, — тогда относительно спасительно-домостроительного аспекта, данного в истории самооткровения Бога в Ветхом и Новом Завете, можно сказать следующее. В коллективной и индивидуальной истории спасения нам непосредственно являются не какие-то замещающие Бога нуминозные силы, но является и поистине дан сам единый Бог, который в своей абсолютной уникальности, неповторимости и последней незаменимости приходит туда, где находимся мы сами и где мы Его, именно самого этого Бога, принимаем в строгом смысле как Его Самого.

Поскольку Он пришел в самое средоточие бытия каждого отдельного человека как спасение, ведущее к нашему обожению, мы называем его подлинно и истинно «Святой Пневмой», «Святым Духом». Постольку, поскольку тот же самый единый Бог строго в качестве такового — именно так, а не в виде какого-либо заместителя — присутствует для нас в исторической конкретности нашего бытия в Иисусе Христе, мы называем его «Логосом» или Сыном по преимуществу. Постольку, поскольку именно этот Бог, приходящий к нам в Сыне и Духе, всегда есть Невыразимый, священная Тайна, неохватная Причина своего прихода в Сыне и Духе и

остается таковым, мы называем его единым Богом, Отцом. Так как мы говорим о Духе, Логосе-Сыне и Отце в самом строгом смысле, что Бог дает себя самого, а не что-либо иное, следует равным образом в столь же строгом смысле сказать о Духе, Логосе-Сыне и Отце, что они суть один и тот же Бог в безграничной полноте единого Божества, в обладании одной и тою же божественной сущностью. Поскольку способ, которым Бог дан нам как Дух, Сын и Отец не означает для нас одинакового способа данности, поскольку в этом способе для нас даны реальные и истинные отличия, эти три способа данности для нас нужно строго различать. Нельзя сразу сказать, что «для нас» Отец, Сын-Логос и Дух — это одно и то же. Поскольку, однако, эти способы данности одного и того же Бога не могут устранить действительного самосообщения Бога как единого, единственного и того же самого Бога, то три способа данности одного и того же Бога должны быть присущи Ему, единому и тому же самому, и характерны для Него.

Итак, нужно воспринимать на слух и употреблять в строгом смысле высказывания «Единый и один и тот же Бог дан для нас как Отец, Сын-Логос и Святой Дух» и «Отец дает себя нам самим в абсолютном самосообщении через Сына в Святом Духе»; это высказывания о Боге, таком, каков Он *в себе*. Ибо в противном случае они и не были бы, в сущности, высказываниями о самосообщении Бога. Мы не должны удваивать эти три способа данности Бога для нас, постулируя отличную от них предпосылку в Боге, если будем развивать психологическое учение о Троице, отличное от этих способов данности. В домостроительной Троице в истории спасения и откровения мы уже испытали имманентную Троицу саму по себе. Когда Бог являет нам себя указанным способом как троичный, то уже из священной Тайны как она есть в себе самой испытывается эта имманентная троичность, так как ее свободная, благодатная сверхъестественная обращенность обращается к нам самой своей глубиной, ибо ее абсолютная идентичность с самой собою не означает

мертвой и пустой одинаковости, но вбирает в себя в качестве божественной жизненности именно то, что встречается нам в троичности обращения к нам священной Тайны.

Здесь была предпринята лишь первая попытка христианского понимания Троицы, которая, несмотря на свою собственную проблематичность, возможно, все-таки позволяет избежать множества ложных пониманий этого учения и позитивно показать, что учение о Троице – не какая-то тонкая богословская игра мыслей, но высказывание, избежать которого совершенно невозможно. Лишь через него можно радикально принимать всерьез и безоговорочно утверждать то простое положение, полное неясности и в то же время само собой разумеющееся, что сам Бог как постоянная священная Тайна, как необъятная Причина трансцендирующего человеческого бытия желает быть не только Богом бесконечной дали, но и Богом абсолютной близости в истинном самообщении и, таким образом, дан как в духовной глубине нашего существования, так и в конкретности нашей телесной истории. В этом уже заключен подлинный смысл учения о Троице.

Часть пятая

ИСТОРИЯ СПАСЕНИЯ И ОТКРОВЕНИЯ

1. Предварительные размышления над проблемой

Обожествленная трансцендентальность человека сама имеет индивидуальную и коллективную историю в человеке, который реализует свою сущность в истории и лишь таким образом может браться за нее в свободе. Она – эта трансцендентальность как основанная на обожествленном самообщении Бога, получающая от него свою силу и наполнение – *возникает*; она не проста. Поэтому мы и сказали, что человек есть событие свободного, необязательного и прощающего самообщения Бога для абсолютной близости и непосредственного отношения с Ним. И это основа и тема, начало и цель истории человека.

Христианство – не учение об отношениях, фактах, реалиях, которые всегда остаются одинаковыми, но это учение об истории спасения, о спасительной деятельности и деятельности откровения Бога по отношению к человеку и вместе с человеком; и одновременно (поскольку эта деятельность Бога направлена на человека как субъект свободы) также и учение об истории спасения и гибели, откровения и его толкования, история, совершаемая в том числе и самим человеком, так что эта история откровения и спасения – основанная на свободе Бога и человека одновременно – образует единство.

Христианство выдвигает принципиальное притязание быть спасением и откровением для каждого человека, выдвигает притязание быть религией абсолютного значения. Оно заявляет, что оно есть спасение и откровение не только для определенных групп людей и периодов истории в прошлом

или в будущем, но для *всех* людей и до конца истории. Однако такое притязание на абсолютность не так просто совместить с тем, что одновременно говорит о себе как об исторической величине. Историческое, казалось бы, по определению не может заявлять никаких притязаний на абсолютность. В связи с этим встает вопрос, как эта историчность христианства, утверждаемая им о себе самом как радикально-сущностная особенность, совмещается с притязанием на абсолютность, с его миссионерским посланием, обращенным ко всем людям, с его притязанием на универсальность. Если, в конечном счете, можно говорить о Боге в позитивном и серьезном смысле лишь в том случае, когда наше отношение к Нему действительно может пониматься как трансцендентальное, то вот здесь-то становится поистине животрепещущим вопрос: как же вообще может существовать такая вещь как история спасения и откровения, которая ведь предполагает, что Бог – Его спасительная деятельность и деятельность в откровении – занимает вполне определенное пространственно-временное положение внутри нашего опыта. Можно возразить: то, что исторично, не может быть Богом, а то, что Бог, не может быть исторично. Ибо исторично всегда конкретное, особое, занимающее отдельное место в более широком контексте. Но Бог есть первопричина и бездна всякой действительности, стоящий всегда за всем, что может быть нами охвачено.

Что же такое вообще может произойти как история спасения и откровения, если Бог с самого начала, всегда и везде, со своей абсолютной действительностью сообщал себя в качестве самого глубинного средоточия всего, что вообще могло бы быть историей? Если мы всегда движемся в цели, что же тогда еще может произойти в этой истории в качестве божественной истории спасения и откровения, кроме раскрытия Бога в *visio beatifica*? Говоря библейским языком: если Бог в своей святой Пневме сам всегда и везде уже сообщил себя каждому человеку – хочет тот этого или нет, рефлексировал он об этом или нет, принимает он это или нет – в качестве самого глубинного средоточия человеческого существования, если

вся история творения основана на самосообщении Бога именно в творении, то от Бога, кажется, уже не может исходить никаких событий. Тогда вся история спасения и откровения, как мы ее представляем себе в виде чего-то категориального, пространственно-временного, частного, не может быть чем-то, кроме как ограничением, мифологизацией, низведением к человеческому уровню того, что было дано изначально в своей полноте. Вопрос, может ли существовать история спасения и откровения, и если да, то в каком смысле, есть, таким образом, один из сложнейших и фундаментальнейших вопросов для христианства вообще. (Здесь требуется одно маленькое примечание: следующие страницы пятой части книги совпадают – возможно, в большей степени, чем это обычно принято, – с формулировками написанной А.Дарлапом (A.Darlap) I главы «Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte» в книге *Mysterium Salutis*, Hrsg. von J.Feiner – M.Löhrer, Bd. I, 1965. Такая ситуация вполне объяснима тесным богословским сотрудничеством между нами).

2. Историческая опосредованность трансцендентальности и трансценденции

История как событие трансценденции

Подходя к нашей проблематике истории откровения и спасения, мы исходим из того положения метафизической антропологии, что человек как субъект и личность есть историческое существо *в том отношении*, что он историчен *в качестве* трансцендентного субъекта, что его субъектное существо, обладающее неограниченной трансцендентальностью, опосредовано к нему самому для познания себя, для свободной реализации себя именно *исторически*. Человек, таким образом, не реализует свою трансцендентальную субъектность внеисторично, в сугубо внутреннем опыте субъективности, которая всегда остается тождественной

себе, и эту трансцендентальную субъективность он схватывает не с помощью внеисторичной рефлексии и интроспекции, возможных в любой момент времени в равной мере. В самом деле, если осуществление трансцендентальности происходит исторически и если, с другой стороны, истинная историчность, которую не следует смешивать с физической пространственностью и временностью и временным протеканием физических или биологических феноменов или с рядом частных сохраняющихся состояний свободы, имеет свою основу и условие своей возможности в самой трансцендентальности человека, – в таком случае единственный способ примирить два этих факта состоит в том, что история в конечном счете и есть история самой трансцендентальности; и наоборот, эта трансцендентальность человека не может пониматься как способность, которая дается, переживается, воспринимается, рефлексირруется независимо от истории.

Итак, мы исходим из того, что трансценденция сама имеет историю, а история сама всегда есть событие этой трансценденции. Ибо, с одной стороны, мы сможем сказать, что сознание Нового времени с его радикально серьезным отношением к истории – как в направлении назад к прошлому, так и вперед к будущему, – вне всякого сомнения, не может доказать существование человеческой трансцендентальности, которая была бы абсолютно внеисторичной. С другой стороны, нам придется сказать в соответствии со всей великой и поныне остающейся в силе западной традицией: в тот момент, когда история – при обращении в прошлое или в будущее – перестает схватывать свою трансцендентальную глубину в качестве условия возможности настоящей историчности, эта история сама становится слепой. Определенно нужно признать, что трансценденция может быть обретаема лишь в опосредованном отношении к прошлому и будущему, но нужно также сказать, что эта история и это историческое отношение лишь тогда познает собственную историчность и подлинную историю, когда

учитываются в том числе и трансцендентальные условия возможности такой истории. Более того, мы скажем: последнее в самой истории есть именно история этой трансцендентальности человека. Это означает также, что такая человеческая трансцендентальность со своими «Куда» и «Откуда» как раз не может быть достигнута за пределами истории, если история была бы низведена до какого-то спектакля, в котором человек вынужден участвовать несмотря на то, что он на самом деле мог бы найти подлинно вечное в своей действительности независимо от этой истории и за ее пределами. Трансценденция сама имеет свою историю, а история в последнем счете, в самой своей глубине есть событие этой трансценденции. Это верно как для индивидуальной истории отдельных людей, так и для истории социальных единств, народов и единого человечества, причем мы уже с самого начала основываемся на том, что люди образуют единство в истоке, ходе и цели истории. Само это единство людей не есть опять-таки некая застывшая величина, проходящая через время без всяких изменений, но у него самого есть история. «Сверхъестественная экзистенциальная характеристика» сама имеет историю. Если человек, таким образом, представляет собой существо субъектное, трансцендентное, свободное и имеющее партнерское отношение со священной Тайной, называемой нами Богом; если он представляет собой событие абсолютного самосообщения Бога, причем всегда, неизбежно и с самого начала; если, однако, он одновременно, в качестве такого существа обожествленной трансценденции также представляет собой существо, живущее в индивидуальной и коллективной истории, – тогда эта постоянно данная и сверхъестественная экзистенциальная характеристика – направленность к священной Тайне и абсолютное сообщение Бога как предложение, обращенное к человеческой свободе, – сама является коллективной и индивидуальной историей, а одновременно историей спасения и откровения.

Потому эта история спасения есть история уже *со стороны Бога*. Трансцендентальные структуры этой истории каждого индивидуума и единого человечества историчны поскольку они

и в своей постоянности и неизбежности основываются на свободном личном самосообщении Бога. Эта история свободна уже со стороны Бога, поскольку исход этой истории, полагаемый в том числе и человеческой свободой, в соответствии с основным отношением между Творцом и тварью, есть событие дарующей себя или отказывающей в себе свободы Бога. Поскольку эта история есть история свободы Бога и человека и поскольку, разумеется, в ней – индивидуальной и коллективной истории – осуществляется конкретная диалектическая связь между присутствием Бога как дающим себя в абсолютном самосообщении и отсутствием Бога как вечно хранящей себя священной Тайны, постольку сказано главное об истории спасения и откровения. Эта историчность истории спасения, исходящей от Бога, а не только от человека, – истории, которая есть подлинная история самого Бога, где неизменная неприкосновенность Бога как раз являет свою силу входить во время, в историю, основанную им, Вечным, – эта историчность, конечно, яснее всего познается и отчетливее всего проявляется в основном догмате христианства о воплощении вечного Логоса в Иисусе Христе.

Эта история спасения есть история также и *со стороны человеческой свободы*, так как личное самосообщение Бога как основы этой истории обращается именно к тварной личности в ее свободе. Эта история спасения со стороны Бога и человека не может быть адекватно разделена на основе нашего опыта на две части именно там, где речь идет об истории спасения, а не гибели. Не бывает такого спасительного действия Бога, которое не было бы и спасительным действием человека. Нет откровения, которое могло бы состояться вне веры человека, слушающего откровение. Поскольку божественная и человеческая история спасения не могут быть представлены как соединяющиеся друг с другом в синергии, то ясно, что история спасения и откровения всегда есть уже данный синтез исторической деятельности Бога и одновременно человека. Бог ведь опять-таки

является основой свободного действия человека и в своем собственном деянии сообщает человеку благодать и ответственность за его собственное дело, от которого человек не может отказаться. История спасения появляется поэтому именно в человеческой истории спасения, а откровение – в вере, и наоборот: в том, что человек опознает как именно его собственное достояние и воспринимает как собственное и как ниспосланное в его трансценденцию далеким и при этом близким Богом. Эта вследствие субъектной историчности человека необходимо исторически данная его трансценденция, которая конституируется в своей конкретности самосообщением Бога, имеет, таким образом, одновременно значение истории как спасения, так и откровения.

3. Коэкстенсивность истории спасения и откровения с общей мировой историей

История спасения и мировая история

Для нормальной интерпретации христианства сегодня уже не составляет большой сложности то, что священная история сосуществует с общей историей человечества (хотя это не означает, что они идентичны, ибо в этой истории есть место и гибели, вине, обращенному к Богу «нет»). Тот, кто в высшем деле своей жизненной свободы не закрывает себя от Бога в свободной вине личного типа, вине, действительно субъективно принадлежащей ему, не могущей быть переложенной на кого-либо, – тот обретает и свое спасение.

Мировая история означает, таким образом, историю спасения. Самопредложение Бога, в котором Бог абсолютно сообщает себя тотальности человека, есть по определению спасение человека. Ибо оно есть исполнение трансценденции человека, в которой он трансцендирует себя в направлении к самому абсолютному Богу. Поэтому история этого самопредложения Бога, свободно сделанного Богом и

свободно принятого или отвергнутого человеком, есть история спасения или гибели, а всякая прочая эмпирически познаваемая или познанная история есть история в строгом смысле слова (а не просто «естественная история») лишь постольку, поскольку она является в том числе и подлинным моментом этой истории спасения и гибели, конкретным историческим осуществлением принятия или отвержения этого самосообщения Бога, пусть и подлежащим еще не познанному Суду Божьему, который когда-то откроется.

Такая история спасения в соответствии с сущностью человека двойственна во взаимовлиянии трансценденции и истории, будучи тем и другим одновременно. Она есть событие самосообщения Бога в принятии или отвержении через основную свободу самого человека, и этот, казалось бы, сугубо трансцендентный и надисторический, ибо постоянный и вечно данный момент самосообщения Бога относится к самой этой истории и происходит в ней. Это самосообщение есть момент истории спасения как таковой, поскольку в нем проявляются самосообщение и свобода его принятия и отвержения, реально осуществившиеся в конкретной исторической телесности человека и человечества. В таком своем проявлении они охватываются человеком и при помощи некоторой (хотя бы зачаточной) рефлексии и высказываются им, пусть в виде образов и притч. Таким образом, к истории спасения относится не только слово о Боге в его истории, хотя это слово и исходит от Бога, не только в широком смысле сакраментальные знаки Божией благодати и историческая смена этих символов и ритуалов, притч и знаков, не только религиозные институты и историческая смена этих социальных образований религиозного характера, но и само событие самосообщения Бога как таковое. Ибо это событие самосообщения Бога, хотя оно и трансцендентально, имеет в силу этого подлинную историю. Подобно тому как в христианском богословии Святой Дух принадлежит, будучи сообщаем, к существу Церкви, переданная благодать – к существу таинства, внутреннее

Божие дело веры в человеке – к полной сущности откровения Божия, так же трансцендентальное событие самосообщения Бога человеку и изначальное дело свободы в принятии или отвержении этого самосообщения Бога, никогда не постигаемое адекватно при помощи рефлексии и не могущее быть адекватно установлено с однозначностью в истории, и, с другой стороны, конкретность истории человека, в которой он осуществляет свободно это принятие или отвержение, – они вместе принадлежат к существу и реальности истории спасения как таковой. Это происходит не во вне историчной внутренней глубине человека, подлежащей лишь мнимой экзистенциальной интерпретации, но эта история спасения с исторической точки зрения не такова, что познаваемое во внутримировой осязаемости могло бы просто само собой, без постоянного самотрансцендирования в направлении священной, сообщающей саму себя тайны Бога, становиться историей спасения.

Ввиду того, что принципиально не существует во всяком случае ничего исторически осязаемого в бытии человека, что не могло бы быть материальной и конкретной телесностью трансцендентального познания и свободы, история спасения как таковая необходимо сосуществует с историей вообще. Везде, где свободно осуществляется и претерпевается человеческая история, происходит также и история спасения и гибели, то есть не только там, где она осуществляется религиозно-эксплицитно – в слове, в культе, в религиозной социальности. Правда, не существует никакой трансценденции, которая бы не имела при себе какой-то рефлексии – пусть совсем скромной, – ибо всякий трансцендентальный опыт должен опосредоваться предметно. Но опосредование этого опыта трансценденции не обязательно должно быть эксплицитно религиозным, и потому история спасения и гибели не ограничена историей религии или отсутствия религии как таковых, но охватывает и казалось бы чисто профанную историю человечества и отдельных людей, при том лишь условии, что в ней осуществляется и исторически опосредуется трансцендентальный опыт.

Универсальная история спасения есть одновременно и история откровения

Универсальная история спасения, сосуществующая с мировой историей в качестве категориального опосредования сверхъестественной трансцендентальности человека, есть одновременно и история откровения, которая по этой причине коэкстенсивна как мировой истории, так и истории спасения. Это утверждение поначалу может показаться удивительным христианину, привыкшему начинать историю откровения с Авраама и Моисея, то есть с ветхозаветной истории договоров (заветов) с Богом, а сверх того знающему, в основном, лишь первоначальное райское откровение. Чаще всего вульгарное понимание христианства неосторожно идентифицирует ветхозаветную и новозаветную эксплицитную историю откровения и ее отражение в текстах Ветхого и Нового Завета с историей откровения вообще. Позже нужно будет поразмышлять и об отличии этой специальной христианской истории откровения от всеобщей сверхъестественной истории откровения, а также о собственном достоинстве и значении ее. Но здесь важно констатировать пока, что не только история спасения, но и история откровения в прямом смысле имеет место везде, где происходит индивидуальная и коллективная история человечества. Подчеркнем: в том числе и там, где происходит *индивидуальная* история спасения и человечества. Разумеется, мы как исторические существа, живущие в обществе, всегда связаны в нашем спасении и нашей индивидуальной экзистенции с другими людьми, с их историей и опытом. Но было бы упрощением, а в конечном счете, просто неверным пониманием индивидуальной истории веры, если бы мы решили, что в истинно богословском и весьма радикальном смысле эта история не есть момент и часть подлинной истории откровения. Однако здесь, конечно, важно именно то положение, что история откровения как таковая коэкстенсивна в человечестве с мировой историей свободы вообще.

Поэтому прежде всего нужно обдумать и оценить положение, гласящее, что история спасения и откровения имеет место везде, где происходит индивидуальная и прежде всего коллективная история человечества, причем не только в том смысле, что существует история так называемого «естественного откровения» Бога в мире и через мир. Да, «естественное откровение» тоже имеет свою историю. Эта история дана в истории религиозного и философского познания Бога, познания индивидуального и коллективного, хотя эту историю богопознания нельзя просто идентифицировать с историей естественного откровения как таковой, ибо в конкретной истории человеческого богопознания действуют и представлены как ее моменты также причины благодатные и потому несущие откровение в строгом смысле слова. Но когда мы говорим, что существует всеобщая история откровения, коэкстенсивная истории человечества и спасения, речь идет, собственно, не об этой истории естественного откровения Бога.

Согласно нашей концепции, Бог сверхъестественной благодати и спасения всегда действует, нисходя к людям, в своей свободе, в своей абсолютной и радикально сверхъестественной благодати, в том, что мы называем самообщением Бога как предложением, которое Он делает человеку, так что человек вообще не может начать делать что-либо или двигаться к Богу, не имея поддержки от Божией благодати. Разумеется, существуют конкретные, связанные с виной «нет», которыми человек отвечает Богу, ложные, искаженные, неудачные интерпретации людьми отношения между Богом и человеком, как существует в этом смысле кощунство, отсутствие подлинной религии в религиозной истории, но не религиозная история, которая была бы учреждением религии самим человеком, а Бог тогда выступал бы навстречу этому действию человека в обособленном виде, зафиксированном в пространстве и времени, лишь в качестве своего утверждения этого действия или в качестве отвергающего его суда.

Из-за самосообщения Бога, данного в качестве экзистенциальной характеристики человека, история религии всегда есть существование (пусть еще не завершенное исторически) или отсутствие сверхъестественной, благодатной *religio* человека, которую поддерживает Бог, которая существует в модусе принятия или отвержения, которую учредил и сделал возможной Бог. Эта, понятая таким образом история человечества, история его духа и свободы, та его история спасения (тематическая и нетематическая), которая коэкстенсивна мировой истории, есть в подлинном смысле слова также и сверхъестественная история *откровения*. Она имеет свое последнее основание в сверхъестественном самосообщении Бога человеку, то есть означает сверхъестественное словесное откровение, открытие такого положения вещей, которое находится по ту сторону сугубо естественного человеческого познания. Сказанное совершенно не означает, будто это положение вещей недоступно трансцендентальному, но благодатно возвышенному опыту человека и потому может сообщаться лишь через человеческие утверждения, приходящие «извне» и только таким образом исходящие от Бога.

Обоснование тезиса данными католической догматики

Прежде всего, постулат о такой истории откровения может быть обоснован некоторыми данными католической догматики, которые сами по себе не вызывают сомнений. Такие данные требуется привлечь, чтобы показать, что – в противовес поверхностной самоинтерпретации – христианство понимает себя при более точной интерпретации собственного самопонимания как вполне определенную и удачную историческую рефлексию и историческое, рефлексивное возвращение-к-себе истории откровения, которая сама коэкстенсивна мировой истории вообще.

Человек, даже будучи отчасти обусловлен в своей ситуации спасения и гибели первородным грехом, согласно хрис-

тианскому воззрению всегда и везде обладает реальной возможностью встречи с Богом для своего спасения через принятие благодатно-сверхъестественного самосообщения Бога, и эту возможность он может упустить только по своей вине. Существует серьезная, действенная, всеобщая Божья воля к спасению в том смысле, в каком христианин понимает свое христианское спасение. Божья воля к спасению, квалифицируемая в католической догматике как всеобщая (против того пессимизма, какой мы встречаем у Августина или в кальвинизме), то есть обращенная к каждому человеку, неважно, в каком пространстве и в какое время он существует, – эта воля к спасению означает не то, что человек каким-то образом не может быть потерян; она означает спасение в подлинном, христианском смысле абсолютного самосообщения Бога в абсолютной близости, то есть в том числе и то, что мы называем *visio beatifica*. Именно такое спасение возможно для каждого человека даже в ситуации первородного греха, и только по личной вине человек может упустить эту возможность.

Это спасение происходит, однако, как завершение свободной личности как таковой, то есть именно тогда, когда эта личность действительно осуществляет себя свободно, а значит, в направлении своего спасения. Оно не может осуществиться через голову этой личности, в обход его свободы. Свободно осуществляющая себя личность и спасение, осуществляемое для личности только самим Богом, сугубо объективно, как предметное обстояние – это понятия несовместимые: спасение, не сотворенное в свободе, не может быть спасением. Итак, если в силу всеобщей и серьезной Божией воли к спасению такое спасение происходит и вне эксплицитной ветхозаветной и новозаветной истории, если оно происходит везде в мировой истории и в истории спасения, тогда эта история спасения должна быть определена как свободно принятая. Это, однако, было бы невозможно, если бы она принималась неосознанно. Говоря это, мы не должны заранее предполагать, будто единствен-

ный способ, с помощью которого можно по-настоящему что-то знать, есть то категориальное словесно и теоретически-понятийно объективированное знание, которое мы обычно подразумеваем, когда ведем речь о «знании». Человек знает о себе гораздо, гораздо больше, знает о себе гораздо радикальнее, чем через это объективированное, вербализованное, словно осевшее в книге знание. Идентификация знания как самосознания с теоретически-понятийно объективированным знанием – недоразумение. Положение вещей, о котором идет сейчас речь, можно еще лучше объяснить, сославшись на другие догматические положения католического христианства.

Ввиду всеобщей Божией воли к спасению христиан не имеет права ограничивать фактически происходящее спасение эксплицитной историей спасения, изложенной в Ветхом и Новом Завете, и это несмотря на богословскую аксиому, идущую от отцов церкви и доходящую до наших дней, что вне церкви нет спасения. Уже Ветхий Завет как текст, свидетельствующий о спасительной деятельности Бога, знает такую деятельность Бога и вне истории Ветхого Завета как союза Бога с еврейским народом, он знает истинный союз Бога со всем человечеством, по отношению к которому ветхозаветный союз есть лишь частный случай, запечатленный в особом историческом сознании Израиля; в Ветхом Завете мы встречаем и благочестивых язычников, угодных Богу. Также и Новый Завет знает спасительное действие благодати Христа и Его Духа, не совпадающее с инициативой тех освящаемых посланцев Христовых, на которых Христос возложил эксплицитную историческую миссию, и именно от этого действия происходит официальная Церковь Христова и именно его носителем она является. При этом, однако, для Нового Завета и для позднейшего церковного учения естественно и аксиоматично, что спасение происходит лишь там, где осуществляется *вера* в слово Бога, открывающего себя в собственном смысле слова. Церковное учение даже прямо, пусть и без

специальных дефиниций, отвергает то представление, согласно которому для оправдания человека в качестве основы достаточно сугубо философского познания, то есть сугубо «естественного» откровения.

Если повсюду в истории возможно спасение, а тем самым возможна и вера, то повсюду в истории человечества должно действовать и сверхъестественное откровение Бога, обращенное к человечеству, причем оно должно по-настоящему охватить каждого человека и производить в нем спасение через веру, если только человек сам, по своей собственной вине не откажется верить в это откровение, закрывшись от него.

Дополнительное спекулятивно-богословское обоснование

Это рассуждение, исходившее из непосредственных положений католической веры, может быть усилено и углублено с помощью более спекулятивно-богословского рассуждения. Таковое одновременно может сделать более ясным, как можно представить себе это всеобщее и при этом все же сверхъестественное откровение и историю этого откровения, так чтобы их существование не противоречило простым фактам духовной и религиозной истории и профанного характера человека, но было созвучно той содержащейся в Ветхом и Новом Завете истории откровения и спасения, о которой мы обычно думаем, говоря об истории откровения и спасения без дальнейших уточнений.

Мы говорили о том, что, согласно догматическим высказываниям христианства, трансценденция человека через самосообщение Бога как предложение, обращенное к человеческой свободе, столь «возвышенна», что духовное движение человека в его трансцендентальном познании и свободе направлено на абсолютное непосредственное отношение с Богом, на Его абсолютную близость, на то непосредственное обладание Богом как таковым, которое находит свою законченную актуальность в блаженном видении Бога лицом к лицу. Мы говорили также, что эта

реальность представляет собой факт трансцендентального опыта человека, что это высказывание о самосообщении Бога не есть онтическое высказывание, утверждающее лишь положение вещей по ту сторону личностности, сознания, субъективности, трансцендентальности человека. Положение об онтологической реальности, которое всегда и везде подразумевается под самосообщением Бога человеку, не означает, конечно, что эта реальность как онтологически данная – за некоторыми исключениями – дана человеку так, чтобы этот факт мог стать при помощи одной лишь индивидуальной интроспекции рефлексивной данностью с неоспоримой очевидностью. Ведь трансцендентально осознанное, трансцендентально рефлексивное и рефлексивно отделяемое со всей определенностью от других моментов человеческой трансцендентальности – не одно и то же как с понятийной, так и с предметной точки зрения. Мы и в других случаях имеем ясные доказательства того, что такое различие – не просто отговорка, но что оно принадлежит к исконным данностям трансцендентальной субъективности человека.

Сверхъестественно возвышенный, нерелексивный, но подлинно данный трансцендентальный опыт движения и устремления человека к непосредственной близости Бога должен рассматриваться как таковой до какой-либо рефлективной тематизации, происходящей в истории, как настоящее откровение во всей истории человеческого духа и религии, которое при этом не может быть отождествлено с так называемым естественным откровением. Это словно бы трансцендентальное, присутствующее всегда и везде там, где человеческий дух реализуется в познании и свободе, но нетематическое знание есть момент, требующий отличия его от словесного откровения как такового, откровения, выраженного в определенных положениях, однако и такое откровение заслуживает предиката божественного самооткровения. Этот трансцендентальный момент откровения есть благодатная модификация нашего трансцендентального

сознания, постоянно испытывающая воздействие со стороны Бога, но такая модификация есть подлинно исходный, постоянный момент нашего сознания как изначальной просветленности нашего бытия, и, будучи таким моментом нашей трансцендентальности, который конституирован самосообщением Бога, она представляет собой в истинном смысле откровение.

Схоластическое богословие томистского типа выражает это обстоятельство так: везде, где наши акты интенционального рода бытийно возвышены сверхъестественной благодатью, Пневмой Бога, там всегда и необходимо дан сверхъестественный формальный объект этих актов, объект априорного рода, который не может быть достигнут как формальный объект (в том числе, например, и как содержание) в каком-либо сугубо естественном акте.

Божественное влияние на априорный горизонт нашего познания и свободы должен рассматриваться как своеобразное, исходное откровение, на котором даже основано все остальное откровение. Это верно несмотря на то, что этот горизонт, внутри которого и в устремленности к которому мы осуществляем свое бытие с его категориальной предметностью, не может быть представлено тематически-понятийно.

По единогласному учению всего христианства о том откровении, которое называют обычно просто словом «откровение», то есть об откровении ветхозаветном и новозаветном, такое откровение слышимо человеком содержательно и формально только тогда, когда оно слышимо в вере, то есть через Божью благодать, то есть силою самосообщения Бога в «благодатном свете веры», так что объективной сверхъестественности высказанного положения в конгениальном этому положению субъекте соответствует божественно-субъективный принцип слышания этого положения. Бог может высказывать себя только там, где Он выступает в качестве субъективного принципа речи и человеческого слушания ее, соединенного с верой, ибо в

противном случае всякое высказывание Бога, как бы перебираясь через преграду радикального различия между тварью и Богом, оказывалось бы в подчинении у человеческого, конечного, у чисто человеческой субъективности. Каждое положение выступает не просто как нечто отдельное на *tabula rasa*¹⁹ сознания, но всегда зависит от трансцендентальности, от априорного горизонта понимания, от универсального языкового поля человека. Итак, если объективное положение, даже будучи под влиянием Бога, входит в *сугубо* человеческую субъективность, которая при этом сама не основывается на самосообщении Бога, тогда мнимое слово Божье становится словом человеческим, а мы этого и не замечаем. Положение словесного откровения, приходящее к нам апостериорно и исторически, может быть услышано лишь в горизонте обожествляющей и обожествленной априорной субъективности, может быть услышано лишь так, как оно должно быть услышано, если мы желаем всерьез называть это услышанное «словом Божиим».

Априорная озаренность субъекта в его трансцендентальности уже может и должна быть названа знанием, даже если это априорное знание осуществляется лишь на апостериорном материале встречающейся нам частной действительности. Точно так же априорная, сверхъестественная и обожествленная трансцендентальность уже прежде освещения ею частного апостериорного объекта опыта в историческом откровении может и должна быть сама названа откровением.

О категориальной опосредованности сверхъестественно возвышенной трансцендентальности

Следует еще поставить вопрос, может ли конкретный опыт этого сверхъестественного горизонта осуществляться только на специфически религиозном материале, который дается через то историческое и ограниченное откровение,

¹⁹ Чистая доска (лат.)

которое мы обычно называем просто откровением. Чаще всего легко склоняются к положительному ответу на этот вопрос, то есть к эксплицитному или молчаливому допущению, что та сверхъестественная трансцендентальность может прийти к своей самоданности лишь в том случае, когда происходит синтез нашей сверхъестественной априорности со специфически религиозным материалом и поскольку он происходит, то есть тогда, когда мы говорим «Бог», говорим о законе, установленном Богом, когда мы открыто выражаем желание творить волю Божью, когда мы, таким образом, находимся в явно сакральной, религиозной сфере. Но и это допущение в корне неверно, пусть оно и напрашивается само собой. Ведь если трансцендентальность человека действительно опосредуется сама по отношению к себе всяким категориальным материалом его апостериорного опыта, значит, единственно верным пониманием будет то, согласно которому и сверхъестественно возвышенная трансцендентальность – при условии, что свободный субъект действует в своей трансцендентальности – опосредуется сама по отношению к себе всякой категориальной реальностью, в которой и через которую субъект приходит сам к себе. Мы имеем дело с Богом не только там, где каким-то образом понятийно тематизируем Его, но изначальный, пусть и безымянный, нетематический опыт Бога осуществляется везде, где и поскольку осуществляется субъективность, трансцендентальность. И, соответственно, сверхъестественная трансцендентальность человека опосредуется сама по отношению к себе везде, где человек – пусть без объективации и нетематически – принимает себя самого как свободный субъект в трансцендентальности, осуществляя познание и свободу.

Мы предполагаем, таким образом, что эта категориальная и необходимая историческая опосредованность нашего трансцендентального сверхъестественного опыта осуществляется через категориальный материал нашей истории не только на специфическом, тематически религиозном

материале нашей мотивации, нашего мышления, нашего опыта, но повсюду. В этом смысле мир есть опосредованность к Богу как сообщающему самого себя в благодати, и в этом смысле для христианства не существует ограниченной сакральной сферы, в которой только и можно было бы найти Бога. Для опосредования сверхъестественно возвышенного опыта (по праву именуемого откровением) достаточно категориальной предметности, пусть она поначалу будет эксплицитно профанной. Если бы это было иначе, нельзя было бы как следует понять, почему также и моральный акт, чьим непосредственным и тематическим формальным объектом выступает предмет естественной нравственности, может быть в крещеном человеке сверхъестественно возвышенным актом. Оспаривать же это невозможно, ведь христианское понимание бытия принимает практически как аксиому то, что вся нравственная жизнь человека – при условии сверхъестественно-благодатной возвышенности – относится к сфере сверхъестественного спасительного действия, и следование естественному нравственному закону спасительно – в сверхъестественной возвышенности – и само по себе, а не только в качестве предварительного условия и внешнего следствия. Далее, можно отметить, что без такого предположения была бы непонятной возможность спасения *всех* людей, возможность, о которой, однако, с полной ясностью и в ряде мест учит Второй Ватиканский собор (ср., например, *Lumen gentium* 16; *Gaudium et spes* 22; *Ad gentes* 7; *Nostra aetate* 1 сл.). Перед лицом известной нам сегодня пространственной и, самое главное, временной протяженности истории человечества мы не можем всерьез и без произвольных домыслов полагать, будто для обретения веры и, тем самым, спасения все люди должны быть связаны с конкретным историческим откровением, данным в слове, в узком смысле, то есть с эксплицитной традицией райского первоначального откровения или с ветхозаветным либо новозаветным библейским откровением. Но спасительное действие без веры невозможно, а вера без встречи с лично открывающим себя Богом – бессмысленное понятие.

Итак, у нас не остается никакой иной конкретной возможности, кроме как признать, что существует вера, которая представляет собой просто покорное принятие сверхъестественно возвышенной самотрансценденции человека, покорное принятие трансцендентальной связи с Богом вечной жизни, принятие, в полной мере обладающее характером божественного откровения в качестве априорной модальности сознания. Этот трансцендентальный сверхъестественный опыт, уже сам собою реализующий понятие божественного откровения и потом делающий его историей историей откровения, нуждается в историко-категориальной опосредованности; однако такая опосредованность не должна обязательно и повсеместно совершать трансцендентальный опыт эксплицитно тематически *в качестве* действия сверхъестественного откровения Бога.

4. Об отношении всеобщей трансцендентальной истории откровения к категориально-специфической

Итак, история спасения и откровения сосуществуют и обладают коэкстенсивностью как подлинно благодатное самосообщение мировой, духовной, а значит, и религиозной истории вообще. Поскольку существует самотрансценденция человека в откровении через онтологически бытийное самосообщение Бога, то история откровения происходит повсюду, где этот трансцендентальный опыт имеет свою историю, то есть в истории человека вообще. Вопрос, где же и каким же образом происходит эта история откровения и спасения, до сих пор постулированная скорее априорно, и вопрос, каким образом эта всеобщая сверхъестественная история откровения допускает в качестве необходимой наряду с собой (или, лучше сказать, внутри себя) ту историю откровения, которую обычно называют просто историей откровения, – это два вопроса, ответ на которые можно попытаться дать в рамках *одного* рассуждения.

Сущностно необходимая историческая самоинтерпретация (сверхъестественно-) трансцендентального опыта

Сверхъестественно-трансцендентальный опыт имеет историю и не просто встречается в рамках истории, потому что трансцендентальный опыт вообще имеет историю, которая тождественна истории человека, а не происходит только в отдельных точках этой истории.

Чтобы исходя из этого понимания увидеть контекст и необходимость, и различность этой трансцендентальной истории спасения и откровения, с одной стороны, и категориальной, частной и официальной истории спасения, с другой стороны, а также различие между ними, нужно прежде всего принять во внимание две вещи. Категориальная история человека как духовного субъекта всегда и везде представляет собой необходимое, но историческое, объективирующее самоистолкование трансцендентального опыта, в котором происходит реализация сущности человека. Такая реализация не происходит параллельно событиям исторической жизни, она происходит в самой этой исторической жизни. Категориальная историческая самоинтерпретация того, что есть человек, происходит не только и даже не столько посредством эксплицитной антропологии, сформулированной с помощью положений, сколько во всей истории человека, в его деяниях и претерпеваниях индивидуальной жизни, в том, что мы называем просто историей культуры, социализации, государства, искусства, религии, внешнего технического и экономического освоения природы. Именно в этой истории – а не только с того момента, когда философы начинают заниматься антропологией – происходит эта историческая самоинтерпретация человека. Та теоретическая рефлексия в метафизической и богословской антропологии, которую мы обычно называем самоистолкованием и самоинтерпретацией человека, есть хотя и необходимый момент, но все же относительно вторичный для этой общей истории человечества. Это самоистолкование следует представлять как происходящее в настоящей истории,

а не как некую биологическую, детерминистскую эволюцию. Она есть история, а значит, свобода, риск, надежда, порыв в будущее и возможность поражения. И лишь во всем этом и таким образом человек получает свой трансцендентальный опыт как событие, а тем самым – свое существо, которым нельзя субъектно обладать вне этого осуществления истории. Потому такое самоистолкование трансцендентального опыта в истории сущностно необходимо, оно относится к самой конституции трансцендентального опыта, хотя то и другое не суть просто одно и то же в какой-то заранее данной тождественности.

Итак, если существует история как необходимое объективирующее самоистолкование трансцендентального опыта, тогда существует и история трансцендентального откровения как необходимая историческая самоинтерпретация того исходного трансцендентального опыта, которая конституируется через самосообщение Бога. Это историческое самосообщение Бога можно и должно понимать как историю откровения. Ибо эта история имеет своим следствием объективацию именно исходного самосообщения Бога, в котором Он открывается, она есть интерпретация этого самосообщения и, таким образом, сама его история. Поэтому нельзя отказаться от того, чтобы назвать историю эксплицитного самоистолкования трансцендентального сверхъестественного опыта в жизни человека и человечества и в следующей за нею теоретической богословской антропологии историей откровения.

О понятии категориальной и специфической истории откровения

Категориальная история откровения может, правда, выступать нетематически как историческая опосредованность трансцендентального сверхъестественного опыта Бога в качестве сверхъестественного откровения во всем, что происходит в человеческой истории. Однако история трансцендентального откровения Бога с необходимостью будет всегда являть себя как история, необратимо направ-

ленная на высшую и всеохватную самоинтерпретацию человека, и тем самым будет все интенсивнее становиться эксплицитно религиозным самоистолкованием этого сверхъестественного трансцендентального опыта Бога, опыта, носящего характер откровения.

Исходя из этого, мы можем теперь сказать: там, где такая эксплицитно религиозная, категориальная история откровения сознает себя в качестве истории трансцендентального откровения через самосообщение Бога позитивно зависящей от воли Бога и Его управления; там, где эта история убеждается в предметной оправданности такого знания, – там дана история откровения в том смысле, какой обычно вкладывается в это словосочетание. В то же время такая история откровения есть лишь вид или сектор всеобщей категориальной истории откровения, наиболее удачный случай необходимого самоистолкования трансцендентального откровения, или, лучше сказать, полная сущностная реализация обоих откровений и их единой истории – трансцендентальной и категориальной – в сущностном единстве и чистоте.

Таким образом мы вновь получаем понятие категориальной истории откровения, которое не может быть просто и одно-значно отождествлено с ветхозаветной и новозаветной историей откровения. До этой стадии мы еще не дошли. Ведь то, чему мы только что дали как бы дефиницию категориальной истории откровения в узком смысле – то есть в смысле, однозначно применимом к Ветхому и Новому Завету – не обязательно должно быть дано только в Ветхом и Новом Завете. Если мы называем то, что происходит, когда ветхозаветный пророк исполняет в слове Божиим возвещаемое Им, категориальной историей спасения в действительно узком смысле (мы утверждаем при этом, что эта история сознает себя эксплицитно зависящей от воли Бога и Его управления), – то этим не дается еще ответа на вопрос, не может ли такое происходить и за пределами ветхозаветной и новозаветной истории откровения.

Если трансцендентальный опыт Бога сверхъестественного рода с необходимостью толкует себя исторически, потому образует категориальную историю откровения, и она, таким образом, дана повсюду, то это значит также, что такая история всегда есть история откровения, не вполне удавшаяся, зачаточная, еще продолжающая поиск самой себя, а главное, постоянно перечеркиваемая, затемняемая и делаемая двусмысленной из-за человеческой вины в ситуации, которая всегда отчасти обусловлена виной.

История откровения в обычном и – прежде всего – полном смысле слова дана, таким образом, там, где это самооткровение трансцендентального самосообщения Бога настолько удается в истории и уверенно приходит к себе самому и к такой чистоте, что оно сознает и находит себя управляемым и ведомым Богом, который хранит ее от всякой очерствевшей незаконченности и искажений.

Возможность настоящей истории откровения вне Ветхого и Нового Завета

Не сказано, что такая чистота сущности откровения имеет место только в пространстве Ветхого и Нового Завета. Во всяком случае, в индивидуальной истории спасения нет аргументов против, но есть множество аргументов за то, что в такой индивидуальной истории спасения и откровения есть исторические моменты, в которых действие Бога и чистая правильность самоистолкования трансцендентального опыта Бога становится для себя самой данностью и обретает уверенность в своем бытии.

Но и в коллективной истории человечества, в его религиозной истории вне ветхозаветного и новозаветного спасительного домостроительства, могут быть такие короткие частные истории этой категориальной истории откровения, в которых частично дана эта саморефлексия и рефлексивная самоданность всеобщего откровения и его истории в чистом виде. Но моменты таких частных историй

чаще всего лишены для нас осязаемой взаимосвязи. В истории вины и религиозного небытия они постоянно перечеркиваются историей ложного, связанного с виной или сугубо человеческого истолкования этого исходного трансцендентального опыта, тематически и нетематически всегда присутствующего в истории.

Как бы ни обстояло дело с этой возможностью фактически, принципиально ее не следует оспаривать. Условие только одно: эта категориальная история откровения должна (или может) пониматься как самоистолкование трансцендентального опыта Бога, опыта, имеющего характер откровения, опыта, который – там, где он верен, – следует из-за истинной воли Бога к спасению представлять себе как находящийся позитивно в Его воле и под Его управлением. При этом слово «управление» должно пониматься не как нечто дополнительное и приходящее извне, но как имманентная сила этого божественного самосообщения, которая есть, конечно, настоящая, подлинная история, ибо она свободна дана Богом и дана историческим людям, причем конкретное течение ее не может быть априорно выведено из какого-либо абстрактного принципа, но ее приходится испытывать, претерпевать и воспринимать, как и всякое историческое самоистолкование человека в самой истории.

Христианский историк религии не должен воспринимать внехристианскую и внезаветную историю религии как простую историю религиозных деяний человека или, тем более, как просто неправильный подход к человеческим возможностям конституирования религии. И во внехристианской истории религии он может совершенно непринужденно наблюдать и описывать феномены, анализируя и интерпретируя их в плане их последних интенций, и если он – при всей примитивности, при всех искажениях, которые, конечно, тоже имеют место в истории религии – видит и там действие Бога Ветхого и Нового Завета, то он вовсе не противоречит претензии христианства на абсолютность. Конечно, в истории человечества и религиозных феноменов

важно обращать внимание и на историю гибели, направленную против откровения, ибо есть, разумеется, также и такая история. Но если историк обнаруживает настоящую, подлинную, сверхъестественную историю откровения – которая, конечно, не может быть совершенной, ибо совершенство может дать ей лишь Иисус Христос, Распятый и Воскресший, – то нельзя догматически заранее оспаривать такой подход на основе претензии христианства на абсолютность, но следует лишь призвать этого историка в своей работе усматривать суть дела и видеть человека таким, каков он есть, то есть как существо, всегда и везде находящееся под благотворным влиянием самосообщения Бога, но всегда и везде являющееся грешником, принимающим в своей истории эту Божию благодать и в то же время, по своей вине, постоянно поступающим с нею недолжным образом. Здесь, конечно, встает вопрос о конкретных критериях различения.

Иисус Христос как критерий различения

Лишь в полном и неустаревающем событии исторической самообъективации божественного самооткровения миру в Иисусе Христе дано событие, которое, будучи эсхатологическим, принципиально и полностью избавлено от исторического искажения, от пагубного истолкования в дальнейшей истории категориального откровения и религиозного небытия. (В шестой части будут приведены богословские основы этого высказывания.) Поэтому именно Иисус Христос, Распятый и Воскресший, дает в конкретной истории религии критерий для различения между человеческим непониманием трансцендентального опыта Бога и легитимным его истолкованием. Лишь через Иисуса Христа возможно в конечном счете такое различение духов.

Фактически дело ведь обстоит так, что мы, христиане, и в фактических данных ветхозаветной истории откровения лишь благодаря Христу имеем возможность радикального различения между категориальной историей откровения,

обладающей полным смыслом и чистотой, и ее человеческими подменами и ложными интерпретациями. Если бы мы, изучая религию и ее историю свободно, независимо от нашей веры в Иисуса Христа, попытались чисто исторически перенестись в Ветхий Завет и его исторически засвидетельствованные религиозные феномены, то у нас не было никакого критерия последнего различия между тем, что есть чистая, легитимизированная существом трансцендентального самосообщения Бога манифестация и историческая объективация этого исторического самосообщения, и тем, что есть искаженный и неверный человеческий подход. При этом следовало бы точнее проводить границу еще и между тем, что здесь легитимно в качестве фазовой, временной объективации трансцендентального опыта Бога, пусть это только предварительное толкование, но имеющее, однако, внутреннюю динамику, направленную на полное откровение в Иисусе, и тем, что действительно было искажением уже и в той, ветхозаветной ситуации.

Функция носителей откровения

Если и нет сомнений в возможности и действительности истории спасения и откровения, данной вне рефлексивного христианства, можно, тем не менее, утверждать наряду с как бы общей, категориальной историей спасения и откровения в качестве самоистолкования трансцендентального сверхъестественного опыта Бога еще и существование особой, «официальной» истории откровения, которая в таком случае будет подлинно тождественной ветхозаветной и новозаветной. Эта ветхозаветная и новозаветная категориальная история откровения должна и может восприниматься как полноправное самоистолкование трансцендентального самосообщения Бога человеку и как тематизация всеобщей категориальной истории этого самосообщения, которое, впрочем, не обязательно должно всегда и везде быть сакрально-тематическим. Тех людей, которых мы в традиционной терминологии именуем

в качестве первоначальных носителей такого сообщения-откровения, исходящего от Бога, *пророками*, следует понимать как таких людей, в которых происходит самоистолкование сверхъестественного трансцендентального опыта и его истории в деле и в слове. Таким образом, в их слова попадает нечто такое, что в принципе есть у всех, в том числе и у нас, хотя мы не называем себя пророками. Самоистолкование и историческая объективация сверхъестественной трансцендентальности человека и его истории не может и не должна трактоваться как чисто человеческий, естественный процесс рефлексии и объективации. Речь идет ведь о самоистолковании той реальности, которая конституируется личным самосообщением Бога, то есть самим Богом. Если она толкует себя исторически, то это Бог толкует себя в истории, а конкретные человеческие носители такого самоистолкования в истинном смысле получают полномочия от Бога, авторизуются Им. Это самоистолкование не есть какой-то дополнительный момент, но самый существенный исторический момент этой сверхъестественной трансцендентальности, конституируемой самосообщением Бога. В отношении как Бога, так и человека оно не является статичной реальностью, но само имеет свою историю в истории человечества. Эта историческая объективация и самоистолкование трансцендентального божественного самосообщения подчинена поэтому той же самой абсолютной и сверхъестественной Божьей воле к спасению и тому же Его сверхъестественному спасительному провидению, как и то божественное самосообщение, через которое человек конституируется в своем конкретном бытии и которым он посылается в свою самую основную историю, в историю этого трансцендентального самосообщения, историю спасения и откровения.

С богословской точки зрения, «свет веры», предлагаемый каждому человеку, и свет, который позволяет «пророкам» изнутри человеческой экзистенции улавливать и проповедовать божественную весть, – один и тот же свет, тем более

что весть может быть по-настоящему, адекватно услышана ведь лишь при свете веры, которая опять-таки есть не что иное как божественная субъективность человека, конституируемая самосообщением Бога. Правда, пророческий свет имплицитно подразумевает ту исторически-конкретную конфигурацию света веры в ее понятии, в которой трансцендентальный опыт Бога *верно* опосредуется конкретной историей и ее толкованием. Богословски правильно будет сказать, что пророк – не кто иной как верующий, умеющий верно высказать свой трансцендентальный опыт Бога. Этот опыт высказывается в пророче, в отличие, может быть, от других верующих, таким образом, что становится и для других правильной и чистой объективацией их собственного трансцендентального опыта Бога и в этой правильности и чистоте может быть ими осознан.

Такое особое, категориальное откровение, набросок которого был дан только что, и происходящее в пророче событие откровения, предназначенное для других, предполагают, конечно, самим своим понятием, не то, что каждый человек есть пророческое место такого категориального и исторического самоистолкования трансцендентальной открытости Бога через самосообщение, но что многие принимают и должны принимать такое откровение от отдельных людей, не потому, что сами они не обладают таким трансцендентальным опытом Бога, но потому, что сущность человека определяется, в частности, тем, что его собственный, человеческий и исходящий от благодати, опыт самого себя осуществляется в коммуникации людей друг с другом.

Действительно удачное самоистолкование, обретающее живое обличье, происходит в людях таким образом, что определенные для этого люди, их опыт и самоистолкование дают другим людям продуктивный образец, пробуждающую силу, а также норму. Это не ведет к релятивизации роли пророка. Ибо именно это самоистолкование, происходящее в чистой объективации, есть история трансцендентального самосообщения самого Бога, а потому – не только гносео-

логическая история чистой теории, но сама реальность истории. Человек как человек мира, вместе с которым он существует, имеет свое собственное самоистолкование (из каких бы внутренних глубин оно ни исходило и в какие бы глубины ни устремлялось) конкретно лишь в самоистолковании мира, вместе с которым он существует, в принятии традиции, в участии в этой традиции исторического самоистолкования людей, образующих мир, среди которого он существует, начиная с прошлого, через настоящее и на пути в будущее. Человек формирует свое собственное, уже профанное самопонимание всегда лишь в коллективе людей, в опыте такой истории, которую создает не он один, в диалоге, в репродуктивном опыте такого продуктивного самоистолкования других людей. Поэтому человек также и в своем религиозном опыте до последней уникальности своей субъективности остается частью человеческого общества. Историческое самоистолкование даже своего собственного религиозного существования – не солипсистское занятие, но оно необходимо происходит также и через исторический опыт религиозного самоистолкования того мира, который его окружает, «религиозной общины». Ее творчески-уникальным личностям, то есть как раз пророкам, удастся особым образом исторически объективировать трансцендентальное самосообщение Бога на материале их истории силою этого самосообщения Бога, и тем самым дать другим членам их исторического человеческого окружения возможность исторической самолокализации трансцендентального религиозного опыта.

Нет никакой существенной трудности в том, что существует некоторый переход между верующими пророками и «просто» верующими. Поскольку речь идет о применении критической мерки и легитимации того, насколько удачно историческое самоистолкование трансцендентального опыта Бога в историческом деянии и речи пророка, можно говорить об «абсолютном» отличии между пророком и «простым верующим». Такой критерий и такая легитимация

доступны не всякому такому самоистолкованию у каждого верующего в отдельности; во всяком случае, они не могут быть доказаны для других, ибо «чудо», о смысле и функции которого в качестве легитимации и критерия пойдет еще речь в дальнейшем, доступно не всякому самоистолкованию. Там, где происходит такое легитимированное и предназначенное для многих других самоистолкование трансцендентального сверхъестественного опыта Бога, мы имеем событие истории откровения в *точном* и обычном смысле. Эти события имеют достаточную преемственность друг с другом, достаточную причинную взаимосвязь, там частные и потому ограниченные по теме и по глубине самоистолкования обретают единство с другими и, таким образом, сквозную, объединяющую отдельные высказывания форму.

Тенденция к универсальности в удачной частной истории откровения

Сказанное в достаточной мере объясняет своеобразие, взаимосвязь и различие всеобщей, трансцендентальной и категориальной истории откровения и частной, региональной истории откровения. Они не исключают друг друга взаимно, но взаимно обуславливают друг друга. В частной, региональной, категориальной истории откровения достигается полноты своей сущности и полноты исторической объективации первая, всеобщая история откровения трансцендентального и категориального рода; это не означает, что наличие второй истории откровения делает неважной первую. Если частная, категориальная история откровения, в которой трансцендентальное откровение толкует себя для круга людей, ограниченного пространством и временем, мыслима вообще просто потому, что существуют и другие культурно ограниченные пространством и временем самоистолкования человека в частных культурах и в ограниченные периоды времени, – если это так, то, следовательно, всякое верное самоистолкование сверхъестественной

трансцендентальности человека как основополагающего момента устройства бытия у всех людей принципиально что-то значит для всех людей. Всякое верное историческое самоистолкование сверхъестественного отношения человека к Богу, ограниченное местом или временем, имеет, таким образом, внутреннюю динамику, скрытую, может быть, от него самого, динамику в направлении универсальности, опосредования все более адекватного религиозного самопонимания всех людей.

Конечно, нельзя априори определить, в какой мере только что названный, в принципе универсальный характер ограниченной местом или временем категориальной истории откровения действительно будет проявляться как действие спасительного провидения Божия, а также, каким эксплицитно-осязаемым образом или в какой исторической анонимности будет происходить нечто подобное; это можно узнать только апостериори, из самой истории. Когда выступающие в такой частной истории спасения «пророки» и религиозные институты, возникающие благодаря им, обладают «авторитетом» для отдельного человека в его собственной религиозной самоинтерпретации, тогда мы можем и должны говорить и об «официальной» частной, категориальной истории откровения.

5. О структуре фактической истории откровения

Чтобы еще несколько прояснить сказанное и перевести его из понятийной абстракции в некую историческую наглядность, зададимся вопросом, могут ли и как могут полученные формальные понятия помочь нам получить хотя бы общее представление о структуре фактической истории откровения. Мы рассмотрим официальную историю спасения и откровения, а именно ветхозаветную, как последнее приоткрытие к абсолютному событию откровения, совершившемуся в Иисусе Христе.

«Первоначальное откровение»

Конституирование человека происходит через творение и самосообщение Бога, через присущее ситуации творения радикальное отличие от Бога и дистанцию по отношению к Нему как абсолютной священной Тайне и одновременно в благодатной абсолютной близости к этой Тайне. Поскольку это трансцендентальное конституирование человека, его начало всегда есть также помещение в конкретную историю как в заданное начало и горизонт человека в его свободе, и поскольку это конституирование логически и практически – пусть, может быть, и не осязаемо-хронологически – предшествует его свободной самоинтерпретации, при этом отягощенной виной, – постольку мы можем говорить о райском начале трансцендентального и категориального откровения Бога, о трансцендентальном и категориальном первоначальном откровении. Это понятие не требует и не может требовать от нас, чтобы мы выясняли, в какой мере и каким образом его первые жившие в мире носители, то есть «Адам и Ева» передали это «первоначальное откровение» последующим поколениям. Первоначальное откровение означает только, что там, где человек дан действительно как человек, то есть как субъект, как свобода и ответственность, там такое откровение всегда существовало, будучи онтологически направлено Божиим самосообщением на Бога абсолютной близости и его движение, индивидуально- и коллективно-историческое, началось с этой направленности. В какой мере такая сверхъестественная трансцендентальность была дана уже тематически и религиозно, это совершенно другой вопрос, который можно оставить открытым, не сомневаясь при этом, что такое понятие первоначального откровения действительно имеет смысл и суть.

Поскольку же спасительная воля Бога в качестве предложенного Им самосообщения сохраняется несмотря на находящегося в самом начале самоотказа человека в вине, поскольку каждый человек получает свою человеческую

природу, к которой обращается в самосообщении Бог, от единого человечества в единстве его истории, то можно без колебаний констатировать существование традиции трансцендентального первоначального откровения. Пока мы можем констатировать это, однако, лишь в том смысле, что человек всегда происходит от других людей и от общей истории, и что он принимает свою благодатную трансцендентальность в этой истории и от нее. Итак, в этом смысле можно говорить о традиции трансцендентального откровения как такового, пусть оно передает себя исторически не потому, что оно было получено от «Адама», но потому, что его вина была поглощена и преодолена абсолютной волей Бога к самосообщению себя, ведущей к Иисусу Христу и от Него. Имела ли место историческая традиция категориального откровения, причем в эксплицитном человеческом слове, и в какой мере она имела место, это другой вопрос, ибо такая традиция проявляется, в первую очередь, не в рассказах-сообщениях об историческом начале человека в его конкретности, но скорее в поддержании бодрствующего состояния трансцендентального опыта Бога и опыта обусловленности исторической ситуации виной. Такое поддержание может происходить, с одной стороны, в различных формах, порой даже в искаженных и политеистических, а с другой стороны, без эксплицитной связи с традицией как таковой. И тем не менее понятия откровения и сообщения откровения реализуются постольку, поскольку речь идет об исторической, постоянно передаваемой дальше объективации трансцендентального откровения и вины – объективации, возможной только в столкновении с трансцендентальным откровением Бога.

Сообщения первой главы Книги Бытия о начале человеческой истории не следует ведь воспринимать как «репортаж» о событиях первоистории, передаваемый с самого начала из поколения в поколения, или же как то, что Бог каким-то образом рассказал нам как участник этой первоистории; к этим сообщениям нужно относиться как к этиологии, делающей заключение от сверхъестественно-трансцендентального

опыта настоящего к тому, что должно было происходить в начале, чтобы стать исторической основой этого опыта настоящего. Следовательно, изображение этого начала, установленного путем выведения причины из следствия, при всей истинности и первоначальности установленного, работает с таким изобразительным материалом, который взят из собственного настоящего народов и людей, внесших прямо или косвенно свой вклад в это формирование и оформление сообщений Книги Бытия. Поскольку такая этиология в какой-то степени и в какой-то форме имеет место у исторических людей всегда и везде, а потому этиология человека неизбежно зависит (прямо и обратно) от этиологии окружающего мира и предшествующего мира, то положение, гласящее, что человек постигает свое начало этиологически, не противоречит тому положению, что он знает о своем начале через традицию первоначального откровения. Но нужно понимать это так, что такая традиция может и должна проявляться в самых разнообразных формах, не будучи при этом в негативном смысле *сугубо* фантастическим мифологическим образованием и не переставая быть даже в самых странных мифологических способах изображения более или менее удачной объективацией трансцендентального опыта откровения. Если мы воспринимает такое самопонимание человека как мифологическое с самого своего начала, то следует, конечно, указать и на то, что, в сущности, никакое понятие не существует без наглядности, и что даже самый абстрактный метафизический язык работает с образом, притчей, представлением, – с *conversio ad phantasma*²⁰, как сказал бы Фома Аквинский.

Возможно ли структурирование всей истории откровения?

Как показывает история религии, историческое истолкование трансцендентального сверхъестественного откровения (во всяком случае, на первый, но все же, вероятно, слишком

²⁰ Обращение в воображаемое (лат.)

поспешный взгляд) предоставлено людям таким образом, что в разных частях мира и в разные исторические эпохи возникают разнообразные истории религии и нам, как кажется, не удастся при их рассмотрении свести эти истории к одной оформленной истории откровения и спасения с одним единственным четким направлением движения. Эта история во множестве своих историй обладает, разумеется, единым вектором, если смотреть на нее как на исходящую от Бога. Для богослова и христианина она направлена ко Христу, и ее может постулировать также, по меньшей мере, тот историк философии и просто историк, который считает возможным признать во множестве историй некий последний смысл, уже внутри этого мира доступный восприятию, угадыванию или выведению из исторических данных.

Однако по-настоящему единая структура и более определенный закон развития этой единой истории спасения и откровения все же с трудом обнаруживаются во множестве историй религий. Различные попытки, которые историк религии предпринимает для классификации и систематизации множества религий в их существе и исторической последовательности, мало что дают для понимания истории откровения до ветхозаветного и христианского откровения.

Также и Священное Писание, в особенности Ветхий Завет, для такого структурирования всеобщей истории откровения в истории религий не дают никакого ключа, который бы вел к более определенным результатам. Ветхий и Новый Завет знают, правда, что вся история подчинена Божией воле к союзу, завету, подчинена его воле к спасению, знают также и то, что вся история обусловлена также и виной. Новый Завет знает, кроме того, представление о том, что эта история человечества, а также и религии, идет даже по пути все усиливающегося искажения. Такая религиозная и мировая история, где есть отдаленность Бога и Его гнев, Его снисходительность и терпение, где есть грех и суд, эта история как время постоянного отхода от чистоты первичного начала, но и как время неизбывности этого начала,

время мрака и вины и время приготовления к явлению Христа – все это дано определенно, но не становится до конца ясно, было ли и каким образом было это приготовление чем-то большим, нежели опыт потребности в искуплении. Не становится ясно и то, как же следует понимать такое приготовление, если помнить о том, что ведь поколения людей сменяют друг друга, а значит, каждое из них должно в определенном смысле начинать заново.

Так добиблейская история откровения и спасения уходит от нас в темное, почти лишенное структуры прошлое – как бы много и сколько бы точно ни знали мы о небиблейских религиях в плане многообразия их обрядов, социальных институтов, теорий, реставраций и реформаторских движений, борьбе друг с другом и влиянии друг на друга. Несмотря на все, что нам известно из области истории религии, в отношении подлинной истории *откровения* эта история остается чрезвычайно неструктурированной. Ведь когда мы усматриваем смысл профанной истории в теоретическом и практическом принятии человеком ответственности за себя и окружающий его мир – то есть в прогрессе истории свободы как способности управлять самим собой, надеяться, рисковать, любить, – то при таком философском истолковании истории нам тоже не удастся внести в историю человечества действительно четкие структуры и границы между отдельными периодами. Если мы отучимся наивно оценивать моменты и границы периодов мировой истории с точки зрения столь краткой продолжительности нашей индивидуальной жизни; если мы поймем, что и самая малая эпоха, историческое мгновение, может длиться несколько тысяч лет, то, пусть мы все равно не сможем структурировать раннюю историю спасения и откровения добиблейской эпохи и не сможем объяснить ее в исторической смене различных ее фаз, но одно станет для нас ясно: все библейское время от Авраама до Христа сжимается до краткого мгновения распятия, события Христа, и мы вправе и обязаны – поскольку мы христиане – рассматривать это библейское время, исходя из Ветхого и Нового Завета и имея

в перспективе всю историю откровения, как последнее мгновение перед событием Христа и в единстве с ним.

Разумеется, можно указать на то, что время жизни человечества от его биологического начала до последних тысячелетий, в которые, как представляется, только и появляются историческое сознание, определенная традиция и т.д., вообще не следовало бы рассматривать как время истории, что правильнее было бы видеть в нем существующую внеисторично предысторию человечества, в которой оно влачит свое глухое существование, как-то прозябает, но еще не охватывает свое бытие в исторической ясности и свободе и не делает его предметом своего собственного делания, запланированного и ответственного. С точки зрения профанной истории, такое понимание вполне допустимо.

Но богослов должен, в конечном итоге, пренебречь такими соображениями, хотя они и важны во многих отношениях и обладают в том числе весьма существенной богословской значимостью. С богословской точки зрения нам следует заявить (и профанные науки не смогут нас в этом дезавуировать): там, где уже было существо, обладающее абсолютной трансценденцией (ставящую, со своей стороны, под вопрос биологическое и социальное окружение как целое), там есть человек – свободный, распоряжающийся самим собой, непосредственно граничащий с абсолютной Тайной; а где этого нет, там нет и того, что мы называем с философских, христианских, богословских позиций словом «человек», каким бы похожим на нас ни было это существо в прочих отношениях. Следовательно, такой человек необходимо обладает в понимании богословия историей свободы, спасения и откровения, причем здесь можно оставить в стороне вопрос, в какой мере эта история уже достигла в нем самом религиозной тематизации. Поскольку же такая история осязаемо объективируется и выражается в языке, в жизни со своим человеческим окружением, в обрядах и т.д., постольку обладают правом на понятие истории свободы, спасения и откровения как подлинной истории в бого-

словской терминологии и богословском смысле также и те времена, в которые человек еще во многих отношениях существовал внеисторически.

Поэтому остается в силе, что невозможно более точное богословское структурирование той добиблейской, вероятно долгой, вполне исторической истории спасения и откровения, а потому вся библейская история откровения, то есть частная и «официальная» категориальная история откровения, о которой только нам и известно, сжимается до краткого исторического момента подготовки и начала события Христа. Эпоха так называемых библейских патриархов есть либо время, представители которого, не обладая подлинной исторической осязаемостью, говорят лишь то, что ветхозаветная история союза, завета происходит от всеобщей истории спасения и откровения и сохраняет с нею связь, что она должна нести благодать и груз вины, принадлежащие этой истории, чтобы всецело передать эту историю Христу; либо же эпоха патриархов, живших до Моисея, есть уже история начала этой частной и официальной истории спасения, эпоха очень близких исторических предков народа завета, Израиля, поскольку в этой истории патриархов уже содержится некое зерно исторической традиции предыстории Израиля. Полторы тысячи лет собственной ветхозаветной истории завета с Моисеем и пророками при всей дифференцированности и при всех драматичных перипетиях суть все же лишь краткий миг самого последнего приготовления истории ко Христу. Эта ветхозаветная предыстория Христа уже потому есть для нас последняя и непосредственная предыстория Христа, что подлинно богословское и действительное для нас высказывание о ней, во всяком случае сейчас, возможно для нас только тогда, когда мы исходим из Христа.

Это проявляется ведь уже в том, что основа такого высказывания, зафиксированная в Писании, в Ветхом Завете, не допускает по своему содержанию и объему никакого иного единого толкования, кроме исходящего из

Христа. Ибо без Него это Писание, складывавшееся длительное время, несшее в себе многослойность тенденций и богословских концепций, едва ли могло быть сведено к единому понятию, разве что только к тому, что некий народ в своей долгой истории видел в себе партнера живого, судящего и милующего Бога в качестве непостижимого, но всегда находящегося близко Господа своей истории, а потому воспринимал эту историю как принципиально открытую в неведомое ему, но спасительное будущее и как находящуюся в распоряжении грядущего Бога будущего.

Не конкретное содержание этой ветхозаветной истории до Христа делает ее историей откровения (ибо категориально там, собственно говоря, не происходит ничего такого, чего не происходило бы и в истории всякого иного народа), но истолкование этой истории как события диалогического партнерства с Богом и тенденции к открытому будущему делают эту историю историей откровения. При этом оба момента – не какие-то внешние дополнения к этой истории, но исторически моменты самого объекта интерпретации; эта интерпретация и конституирует историю как историю откровения.

Отсюда следует, что такая история может иметь место и действительно имеет место также и в истории других народов, тем более что и конкретная история Израиля включает в себя историю вины, отпадения от Бога, законнического очерствления первоначальной религиозности, и все это составляет такую смесь, которую уже невозможно до конца разложить на составные части. Можно вполне согласиться с утверждением, что Писание позволяет понять непрерывность и периодическую структурированность частной истории откровения все же только через религиозную историю небольшого переднеазиатского народа, тогда как в других религиозных историях у нас такой определенной и ясной возможности нет. Однако такого отделения ветхозаветной частной истории спасения от других частных историй спасения, а также от того, что в ней происходило

помимо этого, ветхозаветный человек не знал ведь в той степени, в какой оно известно нам. Этот человек вполне допускал исторически-властное и спасительное отношение Яхве с другими народами.

Итак, если толкование ветхозаветной истории спасения возможно для нас только исходя из Христа, хотя бы потому, что она со своими особенностями интересует нас вообще лишь в этом плане, то эта история может действительно иметь для нас религиозное значение лишь как самая непосредственная и ближайшая предыстория самого Христа и быть для нас нашей собственной историей откровения и традицией. Таким образом, в нашей категориальной истории откровения и спасения для нас есть, в сущности, лишь две твердые точки опоры и один рубеж, которые бы действительно можно было констатировать и которые имели бы реальное значение: это *начало* и *исполнение* истории спасения во Христе.

Ниже мы должны будем с позиций христологии и сотериологии сказать еще о том, что этот рубеж – «Христос» – представляет собой переломный момент такого характера, что в истории спасения и откровения не могут возникать затем другие, сходные с ним в радикальности, исключая только само Завершение.

Здесь в заключение следует сказать о двух взаимосвязанных обстоятельствах. Если, соответственно невероятной продолжительности человеческой истории, мы выделяем в мирской истории человечества лишь очень небольшое количество важнейших внутренних границ, то для нашего календарного счисления времени момент такого рубежа, поворотный пункт истории может продолжаться порой несколько тысячелетий. Если мы ищем внутри двух миллионов лет человеческой профанной истории один и наиболее решающий рубеж, то этот момент рубежа должен приходиться на те тысячелетия, в которые человек развивается от скрытого в природе и находящегося под ее непосредственной угрозой существа до такого существа, которое

живет в окружающем мире, созданном им самим, а не просто принимаемом как он есть; в те тысячелетия, за которые он развился до уровня человека, делающего себя самого предметом собственных манипуляций, превратившего нуминозный окружающий мир в строительную площадку для собственных планов, где господствуют рациональное планирование и демифологизация. Возможно, что мы сегодня находимся в конце этого нового начала, в конце так называемого Нового времени, которое, однако, если представлять его себе как часть всей истории человечества, есть лишь конец всей прежней истории культуры. Мы входим в историческое пространство, открытое человеком для самого себя. При этом можно совершенно не задумываться над тем, какое количество времени продлится начинающийся лишь сейчас второй период гоминизированного бытия, следующий за первым периодом природного бытия. Не столь важно сейчас, представляет ли собой этот второй период краткий миг катастрофы, которая наступит из-за самого человека, или же снова ставшее почти внеисторичным временное пространство, в котором человек, сделавшись повелителем окончательно покоренной природы, станет человеком в таком смысле, какой пока совершенно невозможно себе представить. Если мы будем спокойно воспринимать это временное пространство как мгновение в процессе человеческой истории (пусть это мгновение длится несколько тысяч лет), то отсюда следует, что в данное пространство-время необходимо поместить событие Христа. Только из этих двух обстоятельств вместе взятых может быть найдено подлинное богословское истолкование этого радикального рубежа, истолкование, касающееся и того, что было до, и того, что будет после.

Если мы будем воспринимать все временное пространство, которое можно назвать предшествующей «исторически описываемой историей», как относительно очень краткий переход, тогда станет понятным и место Христа в этой профанной мировой истории и, разумеется, тем более в

истории религии, коэкстенсивной этому временному пространству, а также его соотношение с рубежом, делящимся несколько тысяч лет. В эту эпоху рубежа человечество после почти необозримого прозябания в почти природном бытии приходит к самому себе, причем не только в обращенной внутрь рефлексии, искусстве, философии, но и в способе познания и рефлексии, обращенной вовне; и одновременно в этот период человеческая история приходит к Богочеловеку, к абсолютной исторической объективации своего трансцендентального понимания Бога. В этой объективации сообщающий себя Бог и принимающий самосообщение Бога человек (именно в Иисусе Христе) необратимо становятся единым, и общечеловеческая история откровения и спасения – без всякого умаления важности вопроса об индивидуальном спасении – достигает своей цели. Теперь человек движется к своей цели не только трансцендентально, но сама эта история человечества категориально входит в свою цель и активно движется внутри этой цели к окончательной цели, ибо в этой истории, внутри этой эпохи рубежа уже дано то, к чему движется человек: Богочеловечество человечества в Богочеловеке Иисусе Христе. Последний и единственный основной рубеж профанной истории и последний основной рубеж истории спасения и откровения приходятся, таким образом, на один и тот же исторический переходный момент, хотя сам этот момент продолжается несколько тысячелетий. С профанной и богословской точек зрения, человек пришел к себе, то есть к тайне своего бытия, не только в трансцендентальности своего начала, но и в своей истории. Потому эту историю можно по праву назвать «полнотой времен», пусть эта полнота времен с позиций богословской и профанной истории дана лишь в самом начале.

6. Понятие откровения: краткий итог

«Естественное» откровение и подлинное самооткровение Бога

Если Бог творит иное, и создает это иное тем самым как конечное, если Бог творит дух, который познает иное как конечное через свою трансценденцию и тем самым в связи с основанием этого конечного, а потому одновременно отделяет это основание как качественно совершенно иное, именно как невыразимую священную Тайну, от просто конечного, то тем самым уже дано некое извещение о Боге как бесконечной Тайне, которое обычно называют «естественным откровением Бога», хотя такое название вызывает недоразумения. Но такое откровение оставляет Бога неведомым в том отношении, что Он становится познаваемым лишь по аналогии, как тайна, как отрицающее преодоление конечного и лишь опосредованно, а не через прямую непосредственную связь с Ним. Его последнее однозначное отношение к духовной твари не может быть познано таким образом, ибо при естественном, трансцендентальном взаимоотношении с Богом остался бы без ответа вопрос, желает ли Бог быть молчаливой, замкнутой в себе бесконечностью, дистанцирующейся от нас в нашей конечности, или же радикальной близостью самосообщения, хочет ли Он наше связанное с виной «нет», обращенное к нему в глубинах нашей совести и в ее категориальных объективациях в истории, встретить в качестве Суда или в качестве Прощения.

Помимо такого «естественного откровения», которое представляет собой данность Бога в виде вопроса (но не ответа), существует подлинное Божие откровение. Оно не дано уже просто духовным бытием человека как трансценденции, но имеет характер события, оно диалогично, в нем Бог обращается к человеку, сообщает ему то, что нельзя вычитать из окружающего нас мира просто через необхо-

димую связь всякой мировой действительности с Богом в человеческой трансценденции, то есть вопрос о Боге и вопрос о человеке, вызываемый этой Тайной. Настоящее откровение раскрывает то, что (при условии существования мира и трансцендентального духа) остается еще не известным в нем для человека: внутреннюю реальность Бога и Его личное свободное отношение к духовной твари.

Здесь не нужно специально обсуждать вопрос, можем ли мы как отдельные люди с уверенностью установить, *может* ли Бог высказывать себя таким образом, или нет. Мы не будем рассматривать, *может* ли *возможность* благодатного самосообщения Бога быть познана человеком и его трансценденцией, *может* ли человек интерпретировать свою трансценденцию как пространство возможного самосообщения Бога в своем собственном «я», или следует сказать, что это пространство, хотя и дано как условие возможности связи с абсолютной Тайной, но не может быть без разрушения самого этого пространства наполнено самосообщением Бога. Бог действительно дал такое откровение о себе. И во всяком случае отсюда мы знаем, что такое откровение само по себе возможно через самосообщение Бога.

Это откровение имеет две стороны (трансцендентальную и историческую), которые различны и взаимосвязаны, которые обе необходимы для того, чтобы откровение вообще состоялось. Две эти стороны могут также известным образом варьироваться в своем отношении друг к другу.

Трансцендентальный аспект откровения

Исторически-личное откровение в слове обращено, в первую очередь, к внутренней духовной уникальности человека. Бог сообщает себя ей в своей подлинной реальности духовного озарения и дает человеку возможность трансцендентно ощущать, слышать и принимать в вере, надежде и любви это личное самосообщение и самораскрытие, так чтобы оно не низводилось на «уровень» конечной твари, а действительно

могло «приходить» к человеку как самораскрытие Бога в себе самом. Ведь Бог несет в себе самом акт слушания, принятия самораскрытия и самосообщения, производя этим обожение человека.

Это откровение есть личное самодарование Бога в абсолютной и также в прощающей близости, так что Бог не остается абсолютной, недоступной далью и не становится судом, хотя мог бы быть и тем, и другим, и таким образом в этой прощающей близости Бог дает себя как внутреннее исполнение трансцендентальной безграничности. Бог наполняет абсолютно безграничный вопрос и отвечает на него абсолютным ответом.

То, что мы сейчас описали, в христианстве называется освящающей и оправдывающей благодатью, которая возвышает и обожествляет человека, в которой Бога передает не только отличное от себя, но и самого себя, и одновременно несет в себе акт притяжения самого себя. Поскольку же, во-первых, эта Божия благодать в перспективе Богочеловека Иисуса Христа и в направленной на Него абсолютной воле предлагалась всегда всем людям, уже действует в этом предложении и – как мы можем надеяться, хотя и не знаем в точности – принимается, во всяком случае, большим числом людей в конечном результате всего свободного деяния их жизни; поскольку, во-вторых, эта благодать изменяет сознание человека, дает ему – как говорит схоластика – новый, более высокий, благодатный, хотя и неотрефлексированный формальный объект, то есть трансценденцию к абсолютному бытию Божию как дающему счастье; поскольку, в-третьих, по меньшей мере горизонт человеческой духовности как бесконечный вопрос через это невыразимое самосообщение Бога наполняется доверием, верующим, что на этот бесконечный вопрос Бог даст бесконечный ответ, который есть Он сам, – постольку через эту благодать во все времена дана событийная, свободная благодать, самооткровение Бога. Это внутреннее благодатное самооткровение Бога в сердцевине духовной личности предназначено

для всего человека во *всех* его измерениях, ибо все они должны быть интегрированы в единое спасение целого человека. Поэтому всякая трансцендентальная субъективность обладает собою не *вне* истории, а *внутри* нее самой, и эта история является именно историей этой самой трансценденции человека.

Категориальная, историческая сторона откровения

Самооткровение Бога в глубине духовной личности есть происходящая от благодати, сама по себе нерелексивная, априорная определенность, а не высказывание, уже само по себе предметное; это самооткровение есть сознаваемое, а не знаемое. Но все это как раз не означает, что эта априорная определенность живет для себя самой и может быть в такой заданности только лишь предметом дополнительной рефлекссии, не имеющей внутренне ничего общего с заданностью благодати как таковой. Напротив, эта самоданность Бога, благодатно-возвышенная настроенность человека, трансцендентальное откровение сами всегда опосредуются внутримировым категориальным образом (ведь всякая человеческая трансцендентальность имеет свою историю), реализуются на историческом материале человеческой жизни, не отождествляясь при этом с самим материалом. Итак, если такая сверхъестественная настроенность реализуется конкретно и, главное, если эта благодатная откровенность Бога становится принципом конкретного действия в его предметном, рефлексивном сознании и, тем самым, также и в социальном измерении, – то, значит, это благодатное, непредметное, нерелексивное самооткровение Бога всегда дается опосредованно в предметно-вещественном знании; пока безразлично, обладает это опосредование эксплицитной тематической религиозностью или нет.

У этого «опосредования» есть своя история, и им в этой истории руководит Бог, что опять-таки означает не что иное, как стремление этого трансцендентального самосообщения

Бога к его исторической реализации и к его историческому опосредованию, и тогда само это опосредование имеет смысл откровения Бога. История опосредования трансцендентальной откровенности Бога есть внутренний момент в историчности самораскрытия Бога в благодати, ибо она сама по себе, а не только в силу сущности человека, имеет стремление, динамику к своему собственному опредмечиванию, ведь она сама есть принцип обожения твари во всех ее измерениях.

В каждой религии (во всяком случае, со стороны человека) предпринимается попытка исторически опосредовать, от-refлексировать и выразить в определенных положениях исходное, нерелексивное и непредметное откровение. Во всех религиях можно обнаружить моменты такого удачного (в силу действия Божией благодати) опосредования и саморефлексии сверхъестественно-трансцендентального отношения человека к Богу через самосообщение Бога, и через эти моменты Бог создает для человека возможность спасения также в пространстве его предметности, его конкретной историчности. Но так же, как Бог допустил вообще человеческую вину, которая проявляется во всех коллективных и социальных измерениях человека, нанося ущерб и создавая искажения, так обстоит дело и в истории опредмечивающегося самоистолкования благодатного откровения через человека. Она удастся только отчасти, к ней примешивается заблуждение, греховное ослепление и его объективации, которые, в свою очередь, в известной степени определяют религиозную ситуацию других людей.

Если и там, где происходит такое опредмечивание откровения, относящееся к человеческому обществу, а не только к индивидуальному существованию отдельного человека как таковому; если опосредующее толкование, перевод осуществляется Богом в динамике самого божественного самосообщения через людей, которых мы потом называем религиозными пророками, носителями откровения в полном смысле слова, причем откровение остается

чистым, хотя и сообщает лишь частные аспекты трансцендентального откровения; если эта чистота откровения легитимируется для нас в опредмечивании через пророков и обращенности опредмеченного откровения к нам самим через то, что мы называем чудом, – тогда перед нами то, что называется открытым и официальным, частным и церковным откровением, которое мы затем обычно зовем уже просто «откровением». Такой тип откровения не только в том смысле событийен и историчен, что он обращается к свободному решению Бога и к свободному историческому ответу каждого человека, но это откровение является исторически частным и в том смысле, что оно в этой официальной, как бы рефлексивно гарантированной чистоте происходит не повсюду, но обладает особой историей внутри всеобщей истории и всеобщей истории религии. Если эта всеобщая история и история религии сама всегда остается историей откровения, если и эта частная история откровения, обладающая таким официальным и рефлексивно гарантированным статусом и чистотой, всегда оказывает то более, то менее сильное влияние на всеобщую историю, – все же частная история откровения остается моментом – хотя и выдающимся моментом – всеобщей истории спасения и откровения. Если посмотреть на настоящую историчность человека в необходимом мире, вместе с которым он существует, то это обстоятельство столь же мало должно удивлять нас, как и то, что и вообще в истории происходят выдающиеся исторические события, которые повторяются не каждый день.

Предельная высшая точка всего откровения

Если история есть также история вечно единичного и неповторимого, то всеобщая история всегда должна включать в себя и частную историю, а та все же остается всегда моментом целой, всеобщей истории. Поскольку это откровение всегда имеет историю через историчность рефлексии

над благодатным самодарованием Бога человеку, причем эта история обладает своими границами внутри всеобщей истории, то история откровения достигает своей абсолютной кульминации тогда, когда самосообщение Бога достигает своей вершины через ипостасное единство в вочеловечении Бога в тварно-духовной реальности Иисуса для этой реальности и тем самым для всех нас. Но это происходит в вочеловечении Логоса, ибо здесь достигают абсолютного единства высказанное и сообщенное (сам Бог), модус высказывания, то есть человеческая реальность Христа в Его жизни и Его окончательности, и воспринимающий Иисус как наделенный благодатью и созерцающий Бога. В Иисусе приходят к своей кульминации, к откровению как таковому одновременно благодатное сообщение Бога человеку и категориальное самоистолкование этого сообщения в измерении телесно осязаемого и социального. А это делает событие Христа единственным подлинно осязаемым для нас рубежом во всеобщей истории спасения и откровения и для выделения нами частной официальной истории откровения внутри всеобщей истории откровения до Христа.

Часть шестая

ИИСУС ХРИСТОС

Теперь мы подошли к собственно христианскому в христианстве – к Иисусу Христу. Правда, сказанное до сих пор свидетельствует о существовании некоего «анонимного христианства». Согласно католическому пониманию веры, не подлежит сомнению (как ясно указано и Вторым Ватиканским собором), что кто-либо, не находящийся в конкретной исторической связи с эксплицитной проповедью христианства, может быть оправданным и жить Божьей благодатью. В таком случае он не только получил сверхъестественное благодатное самосообщение Бога в качестве предложения и экзистенциальной составляющей своего бытия, но и принял это предложение, а с ним и то существенное, посредником чего желает стать для него христианство: свое спасение в благодати, которая объективно есть благодать Иисуса Христа. Поскольку трансцендентальное самосообщение Бога как предложение, обращенное к свободе человека, есть, с одной стороны, экзистенциальная составляющая каждого человека, а с другой стороны, момент в самосообщении Бога миру, имеющем свою цель и свою кульминацию в Иисусе Христе, то определенно можно говорить об «анонимных христианах». Но при этом истиной остается, что в измерении полной историчности этого единого самосообщения Бога человеку во Христе и в связи с Ним только тот является христианином в измерении

отрефлексированной историчности этого трансцендентального самосообщения Бога, кто верой и крещением эксплицитно исповедует Иисуса как Христа.

Поэтому данная, шестая часть наших размышлений вводит нас в самое христианское из того, что есть в христианстве. Такие размышления очень трудны в плане их методики, ибо в этой теме (и как раз в связи с нашими предшествующими размышлениями) достигают высшего единства и самого радикального напряжения два момента христианского богословия: одно из них – бытийное, экзистенциально-онтологическое, трансцендентальное богословие – должно начертить во всеобщей онтологии и антропологии априорное учение о Богочеловеке и стремится таким образом прежде всего конституировать условия возможности того, что можно по-настоящему слышать, и условия понимания того, что нужно слышать историческую весть об Иисусе Христе; другое же – простые исторические свидетельства о том, что произошло в Иисусе, Его смерти и Его воскресении и что составляет для христианина в уникальной, неустранимо исторической конкретности основу экзистенции и событие спасения, а потому самое историчное здесь является самым существенным.

Если мы говорим, что и в трансцендентальном богословии должно быть, – во всяком случае, в наши дни – разработано априорное учение о Богочеловечестве, то это, разумеется, не означает, что такое учение могло возникнуть хронологически и исторически до фактической встречи с Богочеловеком. Человек всегда рефлексировал над условиями возможности той реальности, которая уже встретила его. Но это не делает такую рефлексию бесполезной, она дает более ясное и рефлексивное понимание того, что встречается нам как реальность и заново легитимирует интеллектуальную убежденность в том, что эта реальность познается такой, какова она есть.

При этом мы приведем ряд рассуждений, в которых будем прилагать усилия к объяснению целостности христианского

учения об Иисусе Христе в различных аспектах. Мы не можем и не стремимся избежать того, чтобы эти отдельные рассуждения частично накладывались друг на друга, устремляясь в то же время с очень разных исходных точек к единой реальности Христа. Итак, мы не избегаем повторов, в которых каждый раз по-новому выражается целостность христологии, хотя понимаем, что тем самым предъявляем большие требования к читательскому терпению.

Тут же следует, не смущаясь, указать еще на следующее обстоятельство: для оправдания христианской веры основополагающий и решающий исходный пункт задан, конечно, во встрече с историческим Иисусом из Назарета, то есть в «восходящей христологии». Поэтому понятия «вочеловечение Бога», «воплощение вечного Логоса» суть цель, а не исходная точка всех христологических рассуждений. Тем не менее не следует преувеличивать однонаправленность такой восходящей христологии. Если мы фактически встречаем Иисуса как Христа, то имеет значение и силу также и идея Богочеловечества, прихода Бога в нашу историю, то есть нисходящая христология. Если же в последующем восходящая и нисходящая христология будут выступать в некотором смешении, то это нужно заранее спокойно принять, это не обязательно должно быть недостатком, но может, напротив, послужить взаимному освещению обоих аспектов и методов.

1. Христология внутри эволюционного мировоззрения

Обоснование и уточнение выбора темы

В принципе речь пойдет здесь в первую очередь о трансцендентальной возможности человека вообще слушать нечто подобное вести о Богочеловеке. Таким образом, в данном заголовке подразумевается прежде всего трансцендентальная христология или трансцендентальная возможность того, чтобы человек всерьез относился к разговору о Богочеловеке.

Но этот поставленный, собственно говоря, трансцендентально вопрос обладает исторической конкретностью в слушающем, вопрошающем субъекте, и ее можно обозначить – конечно, сознавая, что эта характеристика чрезвычайно неточная, грубая – как ситуацию эволюционного мировоззрения. Поэтому следует выразить собственно трансцендентальное в возможности слушания вести о Боге, вошедшем в нашу плоть, именно в рамках этого мировоззрения.

Итак, пока речь идет просто о том, как доказать, что некое высказывание вписывается в комплекс других высказываний, горизонтов понимания, убеждений, а не о высказываниях различного рода самих по себе. Тем самым ясно, что здесь пока не имеется в виду описывать саму по себе католическую христологию или же то, что, вероятно, можно приблизительно назвать «эволюционным мировоззрением». Речь пойдет о взаимном соположении двух этих величин. При этом эволюционное мировоззрение предполагается данным и вопрос задается именно о том, как в нее вписывается или может быть вписана христология, а не наоборот.

Правда, более радикальным и в конечном счете более естественным для христианской веры вопросом был бы другой вопрос: как можно оправдать эволюционное мировоззрение перед христианской верой? И все же мы имеем право поставить и тот, первый, вопрос, да ведь его, в сущности, неминуемо вынужден ставить каждый человек. Верующий тоже задается вопросом – пусть этот вопрос для него и вторичен – о том, как можно совместить, как можно хотя бы минимально удовлетворительно примирить его веру со стилем жизни, с горизонтами понимания, которыми он связан со своим временем и своими современниками. И верующий имеет право на такой вопрос, потому что должен отдавать – повторяя слова апостола Петра (1 Петр 3:15) – отчет о своей вере не только себе, но и миру, среди которого существует; и верующий имеет такое право в особенности потому еще, что его вера не принуждает его к радикальному недоверию по отношению к плюрализму горизонтов понима-

ния, убеждений, мировоззрений, по отношению к тому плюрализму, который является для него заданным и который он никак не может адекватно устранить через единство абсолютной системы, включающей в себя все, что дано в его бытии. Но если верующий знает об этом плюрализме, то должен задаваться вопросом, как, будучи верующим, можно практически жить в конкретном мире, среди которого он существует.

Итак, если мы говорим пока о том, что христология вписывается или может быть вписана в эволюционное мировоззрение, то тем самым не делается попытки вывести христианское учение о воплощении из эволюционного мировоззрения как его необходимое следствие и естественное продолжение, а также нам не понадобится показывать, что учение о воплощении не находится непосредственно в простом практическом или логическом противоречии с теми точными данными, какие включает в себя эволюционное мировоззрение. Дело в том, что если бы мы планировали первое, то есть собирались бы дедуктивно и непреложно вывести учение о воплощении из эволюционного мировоззрения, то это стало бы попыткой богословского рационализма превратить веру, откровение и догмат в философию или же растворить конкретную историю с ее в конечном счете неустранимой фактичностью в спекуляции и метафизике. Если бы мы стремились просто ко второму, то, конечно, просто отказывались бы тем самым от решения настоящей нашей задачи. Ибо в этом случае учение о вочеловечении божественного Логоса, которое прямо не отрицается современным эволюционным мировоззрением, все равно продолжало бы ощущаться как чужеродное тело, как нечто такое, что можно добавить к остальным мыслям и чувствам современного человека, но оно осталось бы при этом вне всякой связи с ними. Таким образом, задача состоит в том, чтобы, не объявляя христианское учение о воплощении необходимым моментом, внутренне присущим современному мировоззрению, сделать ясной внутреннее сродство обеих величин и возможность их взаимного соположения.

Если предположить некоторое предварительное понимание поставленной здесь проблемы, то становится ясно, насколько трудна, сложна и многообразна эта задача. Все вопросы примирения христианского учения и интерпретации бытия с современным образом жизни, мышления и ощущения в сжатом виде соединены в этой нашей теме. Все практические и исторические сложности, входящие в рубрику «христианство и дух современности», проявляются и здесь, где идет речь о самом центральном и таинственном высказывании христианства, одновременно указывающем на реальность, которая объявляется принадлежащей материальному миру, осязаемой истории – а ведь именно это измерение сегодня считается самым близким для человека с точки зрения науки, экзистенции и общего ощущения. Ведь это высказывание помещает Бога (как Он понимается в богословии) как раз туда, где чувствует себя жителем и полноправным хозяином человек, то есть в мире, а не в небесах. Мы не можем ставить себе задачу говорить тут о всеобщих вопросах и трудностях, какие возникают при попытке примирить христианскую религию и современное мышление. Нам нужно ограничиться теми специальными вопросами, которые ставятся нашей более узкой проблемой, хотя мы и сознаем, что, возможно, учение о вочеловечении оставляет современного человека в недоумении по поводу того самого, что удивляет его в метафизическом и религиозном высказывании вообще.

Мы исходим из современной эволюционной картины мира, но скорее предполагаем ее известной, чем будем пытаться ее нарисовать. Поэтому мы пока задаем вопрос о той связи между материей и духом, которая существует в этой картине мира, то есть о единстве мира, естественной истории и истории человека. Ведь мы хотим действительно всерьез утверждать, что Слово стало *плотью*. Мы желаем понимать этот фундаментальный догмат христианства не мифологически, ибо таким образом он уже не может быть понят, и в то же время не желаем толковать этот догмат так,

будто бы подразумеваемое в нем отодвинуто в некое пространство, где можно делать утверждения, не подлежащие проверке и не имеющие в любом случае ничего общего с тем, что мы считаем в нашей жизни надежно известным и подлежащим проверке. Но как раз об этих широких горизонтах будет сказано здесь лишь весьма кратко, при этом мы будем касаться лишь тех контекстов и тех знаний, которые являются общими для всего христианства и всего богословия – мы стараемся избежать теорем, какие ввел в обиход Тейяр де Шарден. Если наши точки зрения в чем-то совпадут, то в этом нет ничего плохого и намеренно избегать этого мы не намерены. Но мы сами хотим поразмышлять здесь только над тем, что должен был бы сказать, собственно говоря, всякий богослов, если бы он решил актуализировать свое богословие перед лицом вопросов, задаваемых эволюционным мировоззрением. Конечно, придется быть до некоторой степени абстрактными, что, наверное, несколько разочарует естествоиспытателя. Ибо понятно, что естествоиспытатель хотел бы получить более точные данные, чем те, которые можем предложить мы, данные о том естественнонаучном знании, с которым он привык иметь дело. Но если бы мы попытались удовлетворить такое его желание, то это бы означало с нашей стороны не только претензию разбираться в том, что известно богослову лишь из вторых или третьих рук, но на нас бы легло еще и бремя всех проблем, неизбежно связанных с такими следствиями частных естественнонаучных данных, которые не являются неоспоримыми. Нам, однако, достаточно тех философских и богословских сложностей, которые мы испытываем, задаваясь такими вопросами.

Если мы, таким образом, исходим из единства духа и материи (что не означает их однородности), то нам следует попытаться понять человека как существующее, в котором происходит принципиальный прорыв основной тенденции самонахождения материи в духе через самотрансцендирование, так чтобы, исходя из этого, можно было рассматривать существо человека внутри основной и общей концепции мира. Но именно это существо человека «ожидает» исполнения себя

и мира в своей высшей, свободной, полной, данной ему Богом совершенно незаслуженно самотрансценденции в Боге, в самосообщении Бога и через него, ожидает такого исполнения в том, что мы обозначаем христианскими понятиями благодати и славы.

Постоянным началом и абсолютной гарантией того, что это окончательное самотрансцендирование, выше которого принципиально ничего быть не может, удастся и уже началось, является то, что мы называем «ипостасным единством».

Богочеловек есть первоначало окончательной удачи, движения самотрансценденции мира в абсолютную близость к тайне Бога. Это ипостасное единство следует рассматривать в первом приближении не как нечто отличающее Иисуса от нас, но как нечто должествующее произойти однажды и только однажды, когда мир начинает вступление в свою последнюю (что не обязательно означает: самую короткую) фазу, в которой мир должен осуществить свою окончательную концентрацию, свою окончательную кульминацию и свою радикальную близость к абсолютной Тайне, именуемой Богом. Поэтому воплощение представляется необходимым, постоянным началом обожения мира в целом. Поскольку ни с чем не сравнимая близость происходит как раз в полной открытости абсолютной Тайне, которая есть Бог и останется Богом, и поскольку эта окончательная фаза мировой истории, хотя и началась уже, но еще не завершилась, постольку дальнейшее протекание этой фазы и ее результат остаются, разумеется, окружены тайной. Ясность и окончательность христианской истины есть неумолимое наделение человека ответственностью за Тайну, а не наглядная ясность какого-то частного момента человека и его мира.

Единство всего сотворенного

Христианин исповедует веру в то, что всё, небо и земля, материальное и духовное суть творения одного и того же Бога. Но если всё, что есть, существует лишь в силу своего

происхождения от Бога, то это значит не только то, что всё, будучи различно, происходит от *одной* Причины, которая – именно поскольку она бесконечна и всемогуща – может творить самое различное, но этим сказано и то, что это различное являет внутреннее сходство и общность, и такое разнообразное и различное образует единство в своем происхождении, самоосуществлении и назначении, а именно этот *единый* мир. Отсюда следует, что было бы нехристианским подходом рассмотрение материи и духа как существующих просто рядом друг с другом реальностей, в сущности совершенно не связанных. Для христианского богословия и философии само собой разумеется, что дух и материя имеют больше общего, чем отличий.

Это общее проявляется прежде всего и яснее всего в самом единстве человека. Каждый человек, согласно христианскому учению, есть не какая-то противоречивая или же просто временная комбинация духа и материи, но единство, логически и практически предшествующее различности и различимости своих моментов, так что эти моменты становятся познаваемы в их особенностях лишь в том случае, если они понимаются как моменты *единого* человека. Отсюда становится ясно, что в конечном счете только единство человека, а потому и единая его самореализация позволяют узнать, что такое дух и материя, а потому мы должны изначально понимать их как связанные друг с другом. Этому соответствует и христианское учение о том, что завершенность конечного духа, какой представляет собой человек, может быть мыслимо лишь в завершенности *всей* его реальности и космоса (как бы ни было трудно «представить» себе таковую). В завершенности нельзя выделять ее материальность просто как нечто предварительное, пусть мы и не можем позитивно представить себе завершенное состояние материального.

Естествознание как момент единого и целого знания человека знает очень много «о» материи, то есть оно все точнее определяет такие взаимосвязи между природными

явлениями, которые носят «функциональный» характер. Но поскольку оно абстрагируется от человека (что оправдано с методической точки зрения), то оно может знать многое «о» материи, но не «саму» материю, хотя апостериорно его знание вновь приводит его к человеку. Это, в общем, и естественно: все поле, все целое не может быть определено посредством определения частей. Только исходя из человека, можно сказать, что есть материя, и, наоборот, нельзя исходя из материи сказать, что есть дух. Мы намеренно говорим здесь «исходя из человека», а не «из духа». Это было бы тем же самым платонизмом, который заложен и в материализме, который полагает, точно так же, как и платонический спиритуализм, будто у него есть опорная точка для понимания всего в целом и его частей, и эта точка независима от человека как единого и целого. Но только в человеке эти моменты, дух и материя, могут познаваться в своем истинном существе и в своем единстве.

Но исходя из изначального познания единого человека из него самого можно сказать: дух есть единый человек, когда он приходит к самому себе в абсолютной самому-себе-данности, причем таким образом, что он всегда связан с абсолютностью действительности вообще и с ее единым Основанием, которое мы называем Богом. Это возвращение к самому себе и связанность с абсолютной целостностью возможной реальности и ее единым основанием взаимобусловлены. Но эта связанность не носит характер такого обладания познанным, которое опустошает его полным пониманием, но есть взятие-себя-самого и включенность в бесконечную Тайну. Лишь в любящем принятии этой Тайны и в ее неустранимом распоряжении нами может по-настоящему состояться этот процесс в той свободе, которая необходимо дана в трансценденции по отношению ко всему частному и к самому себе. Поскольку человек познает себя таким образом, он может и должен сказать: я есть дух.

Единый и тождественный себе человек понимает как *материю* себя и необходимо связанный с ним окружающий

его мир, поскольку акт этого возвращения к себе в опыте связанности с принятой в любви Тайной всегда и первично происходит лишь во встрече с единичным, показывающим себя из самого себя, конкретно не находящимся в распоряжении и неизбежно заданным. Человек воспринимает как материю себя и непосредственно встречающийся ему мир, поскольку человек фактичен, должен принимать себя, задан сам себе и еще не понят в таком качестве, поскольку в средоточии познания как обладания самим собой стоит чужое и каждый как чужой для себя и не находящий в своем распоряжении. Материя является условием возможности для предметно иного, каким являются для себя самих мир и человек; условием того, что мы непосредственно познаем во времени и пространстве (как раз тогда, когда не можем понятийно объективировать это для себя). Материя означает условие той инаковости, которая отчуждает человека от себя самого и тем самым как раз и приводит его к себе, и условие возможности непосредственной интеркоммуникации с другими духовно существующими в пространстве и времени, в истории. Материя есть основа заданности иного как материала свободы и реальной коммуникации конечных духов во взаимном познании и взаимной любви.

Понятие «активного самотрансцендирования»

Это отношение обоюдного влияния духа и материи не есть просто статическое отношение, но само имеет историю. Человек как приходящий сам к себе дух познает свое самоотчуждение как протяженное во времени, как естественноисторическое. Он приходит к себе как тот, кто уже временным образом существует в себе самом и окружающем его мире (который также относится к нему и его конституции). И наоборот: временную материальность в качестве предыстории человека как рефлексивной свободы следует понимать как направленную к истории человеческого духа.

Мы пытались понять дух и материю, не разделяя их, как связанные друг с другом, неразделимые, но при этом и несводимые друг к другу моменты единого человека. Этот неустрашимый плюрализм моментов *единого* человека может быть высказан и таким образом, что мы выскажем сущностное различие между духом и материей. Но такое различие не следует понимать как сущностное различие двух сущих, которые встречаются друг с другом лишь после того, как они сами уже имели собственное бытие и сущность. Высказывание сущностного различия между материей и духом имеет абсолютное значение, потому что только оно позволяет открытыми глазами смотреть на все измерения единого человека и всю их необозримую, даже бесконечную широту, а также и потому что только так остается данностью радикальная открытость той последней точке тождества, которая называется Богом. Это сущностное различие не следует ложно толковать как противоположность сущностей или абсолютную несвязанность и взаимную безразличность двух величин. О внутренней связи этих величин можно, рассматривая *временную* протяженность их взаимоотношения, не смущаясь сказать, что материя по своей внутренней сущности развивается в направлении к духу.

Если вообще существует становление (а это не только эмпирический факт, но основная аксиома всего богословия, ибо в противном случае не имеют никакого смысла свобода, ответственность и завершенность человека в его собственном ответственном деянии), то оно не может пониматься в своей истинной сущности и своем истинном облике просто как изменение, при котором реальность делается *иной*, но не *возрастает*. Становление нужно понимать как *увеличение*, как возникновение большей реальности, как действие, направленное к достижению большей полноты бытия. Однако не следует представлять себе это увеличение как простое добавление к тому, что уже было прежде, но оно должно быть, во-первых, произведено самим бывшим прежде, а во-вторых, быть его собственным, внутренне присущим ему

ростом бытия. А это означает, что становление, если относиться к нему действительно серьезно, должно пониматься как настоящее *самотрансцендирование*, самопревосхождение, активное достижение пустотой собственной полноты. Но чтобы такое понятие активного трансцендирования, где сущее и действующее активно набирает свою высшую, пока еще отсутствующую полноту, не делало основой бытия Ничто, не делало пустоту источником полноты, чтобы, говоря иными словами, не ущемлялся метафизический принцип причинности, для этого обязательно нужно представлять себе это самотрансцендирование как происходящее силой абсолютной полноты бытия. С одной стороны, эту полноту бытия следует мыслить *внутренне* присущей конечному сущему, которое движется к своему совершенству, таким образом, что это конечное обретает способность подлинного активного самотрансцендирования, а не просто пассивно принимает эту новую реальность как творимую Богом. С другой стороны, следует одновременно представлять себе внутреннюю силу самотрансцендирования как отличную от этого конечного действующего, чтобы *не* воспринимать все же силу тенденции, внутренне присущей конечному сущему, как *сущностную* составляющую конечного. Ибо, если бы абсолютность бытия, дающая действенность и способность к ней, была сущностью конечного действующего, то оно не обладало бы вообще способностью к подлинному становлению во времени и в истории, потому что уже заранее имело бы абсолютную полноту бытия своей собственной характеристикой.

Здесь будет достаточно выставить тезис, гласящий, что понятие активного самотрансцендирования (где «само-» и «трансцендирование» следует принимать всерьез в равной мере) есть понятие мысли, необходимое для спасения феномена становления. Это понятие самотрансцендирования включает в себя также трансцендирование в субстанциально новое, прыжок в *сущностно-высшее*. Ведь если бы мы исключили эту составляющую, если бы мы выхолостили

понятие самотрансцендирования, то определенные феномены, существующие в естественной истории, уже нельзя было бы принимать всерьез и оценивать столь же свободно, как прежде, – например, зачатие родителями нового человека (а не только биологической его природы) в сугубо биологическом, на первый взгляд, акте. Но сущностное самотрансцендирование, как и вообще самотрансцендирование, вовсе не является внутренним противоречием, если представить его происходящим силой абсолютного бытия, внутренней и все же не присущей самому конечному, причем происходящим именно таким способом, который именуется в богословии «Божьей поддержкой и содействием» по отношению к Его твари.

Если же это понятие обретает метафизическую легитимность, и если мир при этом един и как таковой обладает единой историей, то в этом едином мире, именно поскольку он находится в становлении, не всегда с самого начала бывает уже всё, – тогда нет причины отрицать, что материя должна развиваться по направлению к жизни и к человеку. Этим ни в коей мере не отрицается и не затемняется тот факт, что материя, жизнь, сознание, дух не суть одно и то же. Это различие не исключает развития, если существует становление, если становление означает или может означать подлинное активное самотрансцендирование и если самотрансцендирование означает или может означать по меньшей мере также и сущностное самотрансцендирование.

То, что становится понятийно мыслимым в результате таких априорных размышлений, подтверждается и фактами естественных наук, осмысление которых постоянно совершенствуется и обогащается и в которых невозможно обойтись без концепции становящегося мира, продуктом которого выступает и человек. Здесь нужно вернуться к уже начатому рассуждению о внутренней взаимосвязи духа и материи. Следует принять во внимание также историю космоса в том виде, в каком она исследуется и изображается современным естествознанием. Эта история рассмат-

ривается все в большей степени как взаимосвязанная история материи, жизни и человека. Эта единая история не исключает сущностных противоречий, но включает их в свое понятие, ибо как раз история есть не сохранение того же самого, а становление нового, причем большего, а не просто иного. И наоборот, сущностные противоречия не исключают историю, ибо эта история происходит как раз в сущностном самотрансцендировании, в котором прежнее подлинно превосходит самое себя, чтобы поистине быть снятым и сохраненным.

Итак, поскольку высший порядок всегда включает в себя низший в качестве постоянной величины, ясно, что прелюдией подлинного события самотрансценденции выступает низшее в разворачивании своей собственной реальности и порядка, которые подготавливают эту самотрансценденцию, и это низшее медленно движется в своей истории к той границе, переход через которую совершается затем в настоящей самотрансценденции, причем этот переход осознается как однозначно совершившийся лишь на основе более четкого разворачивания нового, хотя в себе самом его точно и однозначно констатировать было невозможно. Конечно, было бы в принципе желательно более конкретно показать, какие общие черты даны в становлении материального, живого и духовного, каким образом сугубо материальное в своем собственном измерении составляет прелюдию для высшего – жизни – в прогрессирующем приближении к границе духа, преодолеваемой прыжком самотрансцендирования. Конечно, если мы действительно постулируем историю реальности в целом, следовало бы указать, какие постоянные формальные структуры всей этой истории укоренены равным образом в материи, жизни и духе. Следовало бы показать, как даже высшее может быть понято в качестве (пусть и существенно нового) видоизменения более раннего.

Но если бы философ и богослов пожелал выполнить эту задачу, ему пришлось бы выйти слишком далеко за пределы

его собственного поля и разрабатывать эти основные структуры единой истории мира при помощи скорее апостериорного метода естественных наук. Следует лишь заметить, что богослов не только может, но в общем-то и должен (как настоящий философ-томист) допускать по аналогии понятие обладания самим собой – как полностью приходящее к своей сущности в сознании или самосознании – во всем материальном. Ибо то, что он называет там формой, имеющейся во всем существующем, для него в сущности есть идея, а та реальность, которую мы называем в обыденном и вполне уместном в определенных случаях смысле «бессознательной», есть, с метафизической точки зрения, такое сущее, которое обладает *лишь своей собственной идеей*, заключенной в себе самом. Отсюда должно, вероятно, стать понятным, что действительно высшая, более сложная организация может явиться шагом на пути к сознанию и в конечном итоге к самосознанию, если по меньшей мере самосознание включает в себя подлинное сущностное трансцендирование материального по сравнению с предшествующим его состоянием.

Целенаправленность естественной истории и истории духа

Итак, если человек есть самотрансцендирование живой материи, то история природы и духа образуют единство, разделенное внутренне на ступени, где естественная история развивается по направлению к человеку, продолжается в нем как его история, сохраняется и преодолевается в нем и потому приходит к своей собственной цели вместе с историей человеческого духа и внутри нее. Поскольку эта история природы снимается в человеческой свободе, то естественная история сама приходит к своей цели в свободной истории духа и остается в ней внутренним конститутивным элементом. Всегда включая в себя и естественную историю как историю живой материи, история человека – при всей ее свободе – продолжает основываться на струк-

турах и необходимостях этого материального мира. Поскольку человек есть не только духовный наблюдатель природы, но и ее часть, и поскольку он продолжает ее историю, то его история не есть лишь история культуры, надстроенная над естественной историей, но и активное преобразование самого этого материального мира. И лишь действие, которое духовно, и духовность, которая действует, человек и природа, приходят к единой, общей для них цели.

Правда, эта цель скрыта от самого человека и недоступна ему, что соответствует трансцендированию человека в направлении абсолютной реальности Бога как бесконечной Тайны, так как эта цель состоит в бесконечной полноте Бога. Она может быть достигнута лишь в принятии этой скрытости и недоступности; поскольку история космоса есть история свободного духа, то и история космоса, подобно человеческой, совершается в вине и испытании. Но поскольку история свободы всегда продолжает основываться на заданных структурах живого мира, а свободная история духа охватывается победоносно действующей благодатью Бога, то христианин знает, что история космоса в целом находит свое подлинное завершение, несмотря на свободу человека, именно в этой свободе и через нее; он знает, что ее окончательность как целое будет и завершенностью.

Положение человека в космосе

Современный естествоиспытатель (а также и мы, поскольку мы все причастны этому мышлению) остается, несмотря на блестящие успехи и перспективы науки, все же в значительной степени укорененным в донаучной и при этом дофилософской и добогословской перспективе. Дело в том, что он (и мы вместе с ним) в своем неререфлексивном сознании полагает, как правило, и в наши дни, будто вполне соответствует духу естествознания видеть в человеке лишь слабое, случайное существо, находящееся во власти равнодушной природы до тех пор, пока эта «слепая» природа вновь не

поглотит его. Представление о достоинстве, окончательности и собственной экзистенции каждого человека возможно лишь как проявление своего рода шизофрении. Но представление о том, что человек являет собой случайный продукт естественной истории, который на самом деле заранее не планировался, некую игру природы, противоречит не только метафизике и христианству, но в сущности и самому естествознанию. Если человек есть, и если он есть как раз «продукт» природы, то, если он есть не когда-нибудь, а в определенный момент развития, в который он даже может сам (хотя бы отчасти) управлять этим развитием, выступая по отношению к своему «производителю» как объективирующий его, а то и преобразуя его, тогда получается, что *в нем-то* природа и приходит к себе самой. Но тогда она нацелена на него, ведь для естествознания слово «совпадение» не имеет смысла, и естествоиспытатель делает из результата вывод по меньшей мере о направлепном к нему движении.

Если смотреть на дело иначе, то изначально не имеет смысла видеть в истории космоса и человека единую историю. Но в этом случае человеческое мышление приходит рано или поздно к тому же самому платоническому дуализму, ибо дух, который должен тогда ощущать себя на земле случайным чужестранцем, не позволит себя долго презирать и называть не имеющим значения и силы. Если дух не будет рассматриваться как цель самой природы и не будет признаваться, что в нем природа находит самое себя, несмотря на все физическое бессилие отдельного человека, тогда человек будет считаться противником природы, не связанным с нею, и станет сам себя оценивать таким образом.

И вот, то своеобразие, которое становится реальностью и человеке, есть прежде всего самоданность для себя самого и связанность с абсолютной целостностью реальности и ее изначальным, непознаваемым основанием как таковым. Отсюда уже следует возможность подлинной объективации частного опыта и частного предмета и его сменяемость

непосредственной связью с человеком в его сугубо витальной сфере. Если рассматривать это как цель самой истории космоса, то вполне можно сказать, что мир как данность находит сам себя в человеке, делает себя сам своим предметом и имеет отношение к своей причине уже не только позади, как свою предпосылку, но и впереди, как заданную ему тему. Эта констатация не опровергается и тем возражением, что у человека лишь весьма формально, практически в виде пустоты, присутствует такое объединение рассеянного в пространстве и времени мира в отношении как самого мира, так и его основания, и это позволяет представить себе духовных личностей (монад), которые, не будучи людьми, реализовали бы такое объединение лучше, чем люди, не будучи, подобно человеку, такими субъектами целостности и самоданности мира, которые одновременно выступают и в виде *частного* момента того же самого мира. Вероятно, такие существа есть. Они даже известны христианину под именем ангелов. Но как раз этот объединяющий, пусть и находящийся на самой начальной стадии, приход-к-самому-себе целого, космоса в отдельном человеке и в активно действующем человечестве есть нечто такое, что абсолютно уникальным образом может многократно происходить в каждом из людей, именно при том условии, что это исходит из определенного частного момента – отдельной пространственно-временной величины космоса. Поэтому нельзя сказать, что это космическое самосознание не является человеческим или дано лишь однажды. Оно реализуется своим особым, уникальным образом в каждом отдельном человеке. Единый материальный мир есть некое *единое* тело *многократной* самоданности именно этого космоса и связи его с его абсолютным и бесконечным основанием. Если эта космическая телесность бесчисленных личных самосознаний, в которых мир может приходить к самому себе, лишь в самой начальной стадии стало данностью в самосознании и свободе отдельного человека, то все же в каждом человеке эта телесность есть, в каждом человеке может и должен происхо-

дить процесс ее становления. Ибо человек в своей телесности вовсе не есть такой элемент космоса, который можно по-настоящему ограничить и обособить; он находится в коммуникации со всем космосом таким образом, что космос через телесность человека действительно устремляется в качестве инобытия духа к этой самоданности в духе.

Такая находящаяся в начальной стадии самоданность космоса в духе отдельного человека имеет свою историю, которая сейчас продолжается. Она происходит индивидуально и коллективно во внутренней и внешней истории отдельного человека и человечества. Нам постоянно кажется, что при таком необозримо долгом и трудном самонахождении космоса в человеке не может произойти ничего окончательного. Приход-к-самой-себе мировой действительности в человеке представляется постоянно терпящим неудачу. Представляется, что постоянно побеждает некое тайное сопротивление самосознанию, некая воля к неосознанному. Но если вообще предполагать, что существует какая-то последняя однонаправленность, какой-то вектор эволюции, то этот приход-к-самому-себе космоса в человеке, в его индивидуальной тотальности и свободе, которую он ведь реализует, должен иметь и окончательный результат. Он только потому кажется исчезающим и возвращающимся в глухое начало космоса и его разрозненность, что мы, будучи помещены в пространство и время *сейчас*, просто не можем в нашей пространственно-временной точке как таковой испытать окончательного прихода-к-себе такого монадического единства мира, уникальности каждого случая полностью осознанной целостности мира. Но такая целостность должна существовать. Мы, христиане называем это окончательностью, избавлением человека, бессмертием души или воскресением плоти, но при этом должны отчетливо сознавать, что все эти слова в верном их понимании описывают именно единую окончательность и завершенность космоса.

Это самотрансцендирование космоса в человеке по направлению к своей собственной целостности и к своему основанию, согласно христианскому учению, лишь тогда

поистине достигает своего последнего исполнения, когда космос принимает в духовной твари, ее цели и ее высоте, не только установленное своим основанием сотворенное, но и непосредственное самосообщение своего собственного основания. Это непосредственное самосообщение Бога духовной твари происходит в том, что мы называем (с точки зрения исторического протекания этого самосообщения) «благодатью», а в его завершенности – «славой». Бог не только творит отличное от Него, но и дает самого себя этому отличному. Мир принимает бесконечного Бога и невыразимую Тайну, так что сам Бог становится его наиболее глубокой жизнью. Самое концентрированное, в каждом случае уникальное обладание космоса самим собой в отдельных духовных личностях, в их трансценденции по направлению к абсолютному Основанию их реальности происходит в непосредственном вхождении самого абсолютного Основания внутрь того, что на нем основано. В этом смысле конец есть абсолютное начало. Это начало не есть бесконечная пустота, ничто, оно есть полнота, которая одна объясняет разделение, это начало-конец, которое может быть основой становления и может давать ему подлинную силу для движения к более развернутому и одновременно более внутреннему, глубокому. В такой однонаправленной истории, протекающей в свободе и действии, в конце действительно больше, чем содержит в себе созидательное начало, которое, однако, следует отличать от того абсолютного Начала, которым является сам абсолютный Бог в своем величии. Именно поскольку движение развития космоса изначально и во всех фазах основано на таком стремлении к большей полноте, углублению и все более тесному и осознанному отношению со своим основанием, то в самом этом отношении в полной мере заложена уже весть о том, что оно движется к абсолютному непосредственному отношению с этим бесконечным Основанием. Если история космоса есть по сути всегда история духа, желание прийти к себе и к своему основанию, то непосредственная связь с Богом в Его

самосообщении духовной твари, а в ней – космосу вообще, является осмысленной целью этого развития. Собственно, принципиально уже невозможно спорить с тем, что это так, при условии что это развитие вообще может достичь своей собственной абсолютной цели, и эта цель движет этим движением не только в качестве недостижимой.

Мы как отдельные биологически обусловленные индивидуумы познаем лишь самое внешнее начало движения к этой бесконечной цели, но все же мы устроены так, что уже в том сознании, которым мы опровергаем нашу биологическую борьбу за выживание и наше земное достоинство, мы, в отличие от животных, живем и действуем исходя из формального предвосхищения целого. Мы даже познаем в опыте благодати, пусть это происходит и непредметно, событие обетования абсолютной близости Тайны, на которой основано всё, а благодаря этому в нас узаконивается мужество верить в исполнение восходящей истории космоса и каждого индивидуального космического сознания, состоящего в непосредственном опыте Бога, находящегося в самом прямом и ничем не скрытом самосообщении.

Такое высказывание есть, разумеется, по своей сути самое радикальное утверждение невыразимой Тайны, владеющей всем нашим бытием. Ибо если сам Бог, понимаемый как невыразимая бесконечность Тайны, является и становится реальностью нашего совершенства, и если мир понимает себя в своей самой глубокой истине лишь тогда, когда он радикально предает сам себя этой бесконечной Тайне, – то в этой вести высказывается не какое-то содержание, стоящее в одном ряду с другими и находящееся в одной системе координат с другими понятиями, а то, что перед всем и за всем частным и подлежащим классификации, перед всем тем, чем занимаются науки, всегда стоит бесконечная Тайна, и что в этой бездне есть Исток и конец, блаженная Цель.

Человек может испытывать раздражение от того, что на него возлагается некое непосильное бремя, и заявив, что его не интересует эта бездна начала и конца его бытия, попы-

таться бежать в то пространство, которое он считает единственно подходящим для своего бытия – пространство, которое осветила и сделала понятным наука. Этого, однако, человеку не позволено, и – если на поверхности его бытия, его предметного сознания такое бегство и возможно – во все обосновывающей и питающей глубине подлинной духовной личности человек не может отвернуться от бесконечного вопроса, который его окружает и который только сам дает на себя ответ, потому что он есть и потому что нет ничего, что могло бы ответить на него извне, но дает на себя ответ тогда, когда принимается в любви. Этот абсолютный вопрос движет человеком. Только если человек предает себя этому движению мира и духа, он по-настоящему приходит к себе, к Богу и своей цели, в которой непосредственной Целью для нас предстает само абсолютное Начало.

Положение Христа в эволюционной картине мира

Лишь теперь можно определить место христологии в такой эволюционной картине мира.

Итак, мы предполагаем, что цель мира состоит в самосообщении Бога этому миру, что вся та динамика, которую Бог придает становлению в самотрансцендировании мира в качестве вполне имманентной и в то же время не конституирующей его существо, всегда устремлена к этому самосообщению и его принятию миром. Как же следует точнее представлять себе это самосообщение Бога духовной твари вообще, всем тем субъектам, в которых космос приходит к себе и к своему условию, к своему основанию? Чтобы понять это, нужно сначала указать, что смысл этих духовных субъектов космоса состоит в свободе.

Но этим положением мы одновременно предполагаем, что история самосознания и самоосознания космоса с необходимостью является также историей интеркоммуникации духовных субъектов, ибо приход-к-самому-себе космоса в духовных субъектах прежде всего и необходимо должен означать также

и приход друг к другу этих субъектов, в которых целое каждый раз по-своему находится у себя, потому что в противном случае приход к себе разделял бы, а не объединял.

Самосообщение Бога, таким образом, есть сообщение свободе и интеркоммуникация множественных космических субъектов. Это самосообщение необходимо обращается к свободной истории человечества, оно может происходить лишь в *свободном* принятии свободными субъектами, причем в *общей* их истории. Самосообщение Бога не становится внезапно акосмичным, обращенным лишь к изолированной, отдельной субъективности. Оно происходит в истории человечества и обращается к интеркоммуникации людей, ибо ведь только в ней и через нее может исторически происходить принятие этого самосообщения Бога. Таким образом, событие этого самосообщения можно представлять себе лишь как событие, происходящее исторически, каждый раз в определенном пространстве и времени, обращающееся из этих условий к другим с призывом к их свободе. Это самосообщение Бога должно обладать постоянным началом, иметь в нем гарантию того, что оно происходит, благодаря чему оно по праву может требовать свободного решения для принятия этого божественного самосообщения. Такое свободное принятие или отвержение со стороны частных свобод, собственно, не решает, состоится ли событие самосообщения Бога как такового, а решает только, в какой связи будет находиться духовная тварь с этим самосообщением. Правда, обычно самосообщением Бога называют лишь самосообщение в модусе свободного и тем самым дающего блаженство принятия, но мы ведь постоянно подчеркивали, что это самосообщение Бога необходимо должно существовать в модусе заданности самого по себе и для свободы, либо в модусе принятия (который обычно называют оправданием), или в модусе отвержения (имеюемом неверием и грехом).

К понятию абсолютного Спасителя

Теперь отсюда выводится понятие *Спасителя как такового*. Мы называем так ту историческую личность, которая – выступая в пространстве и времени – означает начало движущегося к цели абсолютного самосообщения Бога, то начало, которое объявляет о самосообщении как о происходящем для всех людей и необратимом, как о вступившем в победную фазу. Это понятие Спасителя (может быть, точнее сказать – *абсолютного* Спасителя) не говорит, что самосообщение Бога миру в его духовной субъективности должно *хронологически* начинаться только с него. Оно может начинаться прежде Спасителя, оно может быть даже существовать на протяжении всей духовной истории человечества и мира, как это фактически и есть согласно христианскому учению. Спасителем здесь называется та историческая субъективность, в которой а) этот процесс абсолютного самосообщения Бога духовному миру как целому присутствует *необратимо*; б) это тот процесс, в котором божественное самосообщение может быть однозначно познано как необратимое и в) это тот процесс, в котором такое самосообщение Бога достигает своего пика, поскольку таковой должен мыслиться как момент всей истории человечества и как таковой не идентифицируется просто с совокупностью духовного мира, в котором действует самосообщение Бога.

Поскольку это самосообщение со стороны Бога и истории человечества следует представлять как свободное, то вполне легитимным будет понятие такого события, через которое это самосообщение и принятие достигает в истории необратимости, причем история этого самосообщения приходит к своей настоящей сущности и прорыву, хотя экстенсивно и в плане пространственно-временной множественности человеческой истории от этого еще не находит своего конца и завершения история самосообщения Бога человечеству. В настоящей истории свободного диалога между Богом и человечеством можно представить себе точку, в которой хотя

и не завершено еще самосообщение Бога миру, но уже однозначно дан факт такого самосообщения и явлена удача, победа, необратимость такого процесса в этом продолжающемся свободном диалоге и несмотря на то, что он продолжается. Именно это начало необратимо успешной истории спасения, которое является в этом смысле полнотой времени, конец до сих пор как бы еще открытой истории спасения и откровения, мы называем абсолютным Спасителем.

Этот момент откровения, необратимости исторического самосообщения указывает как на само это сообщение, так и на его принятие. Поскольку историческое движение уже в своих истоках живет своим концом, ибо динамика этого движения в своей подлинной сущности желает достижения цели, то вполне оправдано представлять себе дело так, что Спаситель несет на себе все движение самосообщения Бога человечеству в том числе и там, где оно хронологически происходит прежде этого события своего необратимого становления в Спасителе. Мы, разумеется, предполагаем при этом философское понятие *causa finalis*²¹, согласно которому творческая потенция, сила цели понимается в качестве того, что несет движение к его цели. Но если мы мыслим историю как *единую*, то эта история, будучи даже направлена в открытость будущего, именно потому и постольку основывается на этом будущем. Цель есть не только то, что сначала не существует, а потом производится, делается, достигается в истории, но также и «*causa*» *finalis*, причина, движущая сила движения к цели. Все движение этой истории самосообщения Бога живет приходом к своей цели, к своей высшей точке, к событию своей необратимости, то есть именно тем, что мы называем абсолютным Спасителем. Этот Спаситель, приносящий миру высшую точку божественного самосообщения, должен, таким образом, одновременно быть абсолютным обращением Бога к духовной твари в целом и принятием самосообщения через Спасителя, ибо иначе

²¹ Целевая причина (лат.)

история ведь вообще не могла бы войти в фазу своей необратимости. Лишь в этом случае настоящее необратимое самосообщение имеет место с обеих сторон и исторически-коммуникативно присутствует в мире.

Замечания относительно смысла высказывания
об ипостасном единстве

Абсолютный Спаситель, то есть как раз необратимость истории свободы как успешного самосообщения Бога, сам по себе представляет собой исторический момент в спасительном действии Бога в мире, причем таким образом, что он есть часть этой истории космоса. Абсолютный Спаситель не может быть просто Богом, который сам действует в мире, Он должен быть частью космоса, моментом в его истории, причем ее высшей точки. Об этом говорит и христологический догмат: Христос – подлинный Человек, подлинная часть земного, подлинный момент в биологическом становлении этого мира, в человеческой естественной истории, ибо Он «родился от жены» (Гал 4:4). Он Человек, который в своей духовной, человеческой и конечной субъективности, так же как и мы, есть получатель того благодатного самосообщения Бога, о котором мы говорим как о высшей точке развития всех людей и, тем самым, космоса, о точке, в которой мир абсолютно приходит к самому себе и к абсолютному непосредственному отношению с Богом. Согласно христианской вере, Иисус – это тот, кто в качестве человека путем того, что мы называем Его послушанием, Его молитвой, Его свободно принятой смертной судьбой, осуществил также и принятие данной Ему от Бога благодати и непосредственного отношения с Богом.

Нельзя понимать Богочеловека так, будто Бог или Его Логос каким-то образом замаскировался в целях совершения спасительного деяния, для того чтобы иметь возможность озвучивать себя здесь, внутри нашего мира. Иисус – истинный Человек, у него есть все, что бывает у человека, в том

числе и конечная субъективность, в которой мир особым, уникальным, исторически обусловленным и конечным путем приходит к себе, и такая субъективность, которая именно через самосообщение Бога в благодати обладает непосредственным отношением с Богом, как оно дано и у нас, в глубине нашей экзистенции. Такое непосредственное отношение основывается, как и у нас, на самосообщении Бога в благодати и славе. Основное высказывание христологии – это именно высказывание о *воплощении* Бога, Его материализации. Это не есть нечто само собой разумеющееся, и это было вовсе не в «духе времени», того времени, в которое возник догмат о воплощении и слова «*sarx egeneto*» (Ин 1:14)²² впервые были сказаны у Иоанна о божественном Логосе в противовес докетической точке зрения. Вообще говоря, о Боге, который в качестве духовной трансценденции мыслится как просто абсолютно возвышенный над материальным миром, следовало бы мыслить, что Он – в Его спасительном приближении к миру – приближается из Духа к духу в мире, встречается с этим духом и, наконец, если это вообще происходит, именно таким образом как-то «психотерапевтически» дает своим действием некое вторичное спасение самому миру. Таково и было представление гностицизма – опаснейшей ереси, с которой должно было бороться первоначальное христианство, собственно, уже начиная с иоанновых писаний.

Но христианство учит по-иному, и его учение соответствует духу нашего времени, потому что наше время, если так можно выразиться, по праву, то есть по своему христианскому истоку, более материалистично, нежели дохристианская греческая эпоха, которой конечное, пространственно-временное казалось лишь чем-то отгораживающим от Бога, а не средством для непосредственного отношения с Богом. Согласно истинному христианству, Бог овладевает материей в воплощении Логоса – именно в той точке

²² Стало плотью (*греч.*)

единства, где материя приходит к себе, а дух обретает свою собственную сущность в объективации материального, то есть именно в единстве духовно-человеческой природы. Логос поддерживает в Иисусе не только душу, но точно так же и материальное, и это материальное есть часть реальности и истории космоса, часть, которую невозможно представить себе каким-то образом вырванной из этого единства мира. Логос Божий сам творчески утверждает эту телесность как часть мира и одновременно в принятии ее как реальности, то есть он утверждает ее как отличную от себя, таким образом, что именно эта материальность выражает *его*, сам Логос, и дает ему возможность присутствовать в его мире. То, как Логос овладевает этой частью единой материально-духовной мировой реальности, в полной мере может мыслиться как высшая точка той тенденции, той динамики, в которой на Слове Божиим основывается самотрансценденция мира как целого. Ибо мы можем спокойно рассматривать то, что мы называем творением, как частный момент в том вхождении Бога в мир, в котором Бог фактически, хотя и свободно, высказывает самого себя в своем Логосе, ставшем миром и материей. Мы имеем полное право видеть в творении и вочеловечении не два отдельных, несвязанных друг с другом «внешних» деяний Бога, возникающих из двух разных Его инициатив. Мы можем представлять себе творение и вочеловечение в реальном мире как два момента и две фазы *единого* – хотя и внутренне дифференцированного – процесса самоовнепечения и самовыражения Бога. Такое воззрение находит себе оправдание в древней традиции «христоцентричности» в истории христианского богословия, где именно творческое Слово Божие, утверждающее мир, утверждает этот мир сразу как такую материальность, которая сможет стать Его собственной материальностью или внешним ее окружением. Такое представление вовсе не отрицает того, что Бог мог бы сотворить мир и без воплощения, то есть Он мог бы отказать самотрансцендированию материального в той последней

вершине, которая достигается в благодати и воплощении. Ибо всякое такое сущностное самотрансцендирование, хотя оно и есть цель движения, всегда обладает по отношению к низшей ступени характером благодати, неожиданности и невозможности принуждения.

Итак, христианский догмат о воплощении должен выражать следующее: Иисус есть истинный Человек, имеющий все, что под этим подразумевается – свою конечность, внутримирность, материальность и свое участие в истории этого космоса в измерении духа и свободы, участие в истории, ведущей через теснину смерти.

Это одна сторона дела. Теперь, однако, следует рассмотреть и другую сторону. Это спасительное событие Спасителя должно быть дано в истории мира таким образом, чтобы самосообщение Бога духовной твари вообще могло обрести характер необратимости и чтобы через уникальную индивидуальную историю это самосообщение вообще явилось как данность для духовной твари. Если же мы предполагаем, что таково как бы «нормальное» завершение истории космоса и духа (не утверждая при этом, что такое развитие *необходимо* должно осуществляться или уже осуществилось), то мы должны сказать, что в граничной идее этого Спасителя заложено имплицитно то понятие ипостасного единства Бога и человека, которое составляет истинное содержание христианского догмата о воплощении и что таким образом дано и понятие, делающее до некоторой степени постижимым и включающее в нашу привычную картину мира то, что выражается в традиционной христологии словами «ипостасное единство» и «воплощение».

О взаимоотношении человеческой трансценденции и ипостасного единства

Для нас нет особой сложности в том, чтобы представить себе историю мира и духа как историю самотрансцендирования в направлении жизни Бога, тождественную в своей послед-

ней и высшей фазе с абсолютным самосообщением Бога, которое обозначает тот же процесс, только при взгляде со стороны Бога. Но такое последнее и абсолютное самотрансцендирование духа в направлении Бога приходится представлять себе как происходящее во *всех* духовных субъектах. Это апостериорно следует из догматических данных христианского человеческого самопонимания. В принципе можно было бы поначалу представить себе дело так, что сущностное самотрансцендирование происходит не во всех «экземплярах», занимающих исходную позицию, а лишь в некоторых, определенных, подобно тому как в биологической эволюции наряду с новыми и высшими формами существуют и представители низших, из которых при этом происходят сами высшие формы. Но у человека такого быть не может, потому что (отвлекаясь от специальных, богословских причин) человек «по природе», по своей сущности есть пришедшая сама к себе возможность трансценденции. Любому такому существу в отдельности невозможно отказать в осуществлении этого последнего самотрансцендирования в направлении непосредственного отношения с Богом, если только он сам, по своей собственной вине не закроет себе этот путь (при условии только, что, во-первых, такое самотрансцендирование происходит по меньшей мере в одном или нескольких людях, и, во-вторых, люди образуют своей взаимной коммуникацией человечество и тем самым имеют общую цель). Но в любом случае христианское откровение говорит, что это самотрансцендирование предложено всем людям, что оно есть действительная возможность их индивидуального бытия, которое может закрыть себе дорогу к такому трансцендированию только по собственной вине. Поскольку христианство знает о благодати и славе как о непосредственном самосообщении Бога, оно исповедует и это принципиально высшее совершенство как доступное всем людям, при условии, разумеется, что они не препятствуют такой возможности личной свободной виной.

Как же согласуется с этой основной концепцией учение об ипостасном союзе определенной *отдельной* человеческой природы с Логосом? Следует ли мыслить его лишь как *особую*, еще более высокую ступень самотрансцендирования мира по направлению к Богу, как еще более высокую ступень совершенно нового и ни с чем несоизмеримого типа в самосообщении Бога твари, такую ступень, которая дана лишь в одном уникальном «случае»? Или можно представлять себе это ипостасное единство, осуществившееся в одном единственном Человеке, в своем сущностном, лишь однажды данном своеобразии как тот способ, которым происходит и должно происходить обожение духовной твари, если вообще происходит это самотрансцендирование мира в направлении к Богу в духовной субъективности через самосообщение Бога? Есть ли ипостасное единство просто высшая ступень, на которой духовной твари дается нечто большее, чем благодать, или он есть своеобразный (и уникальный) момент этого общего обретения благодати, которая была бы и немыслима как таковая без этого ипостасного единства одного отдельного Человека?

Если бы воплощение следовало рассматривать как абсолютно самостоятельную, новую ступень в иерархии мировой действительности, которая только превосходит бывшее до сих пор или то, что еще возникнет, но сама по себе не является необходимой для этих «низших» ступеней, тогда в воплощении можно было бы видеть высочайшую вершину наслаивающихся друг на друга мировых реальностей, чтобы оно каким-то образом позитивно включалось в эволюционное мировоззрение, или пришлось бы отказаться и от того, и от другого — то есть от мысли, что воплощение Логоса есть вершина мирового развития, от которой зависит весь мир, хотя и обретший благодатную свободу, и от мысли, что воплощение вписывается в картину эволюции. Без помощи теории, полагающей уже само воплощение внутренним моментом и условием всеобщего обретения благодати духовной тварью, невозможно представлять себе вопло-

шение в качестве цели и конца мировой действительности. Такое воплощение оставалось бы, возможно, высшей ступенью действительности этого мира, будучи единством ипостасного рода между Богом и этой действительностью. Но это еще не делало бы воплощение понятным в качестве цели и конца, в качестве высшей точки, к которой возможно асимптотическое приближение снизу. Такое представляется возможным лишь в случае, если мы предположим, что воплощение само должно быть объяснено в своей уникальности и в данной ему степени реальности как внутренний и необходимый момент получения всем миром благодати от самого Бога, а не используется Богом только как фактически применяемое средство для получения этой благодати.

Таким образом, вопрос обращен, с одной стороны, к внутреннему единству события воплощения, и, с другой стороны, к самотрансцендированию общедуховного мира в Боге через самосообщение Бога. Если мы сможем уяснить себе, что обе эти реальности имеют друг к другу не только внешнее, фактическое отношение, но и необходимым образом связаны внутренне, самой сущностью двух реальностей, тогда каждому из нас станет очевидно, что воплощение – несмотря на свою уникальность и несмотря на определяемое этим достоинство и значение Иисуса Христа – не есть просто высшее осуществление самосообщения Бога, которое оставляет позади себя остальной мир. Если станет понятным обоюдное взаимоотношение двух этих величин, то Богочеловека уже нельзя будет определять просто как подходящего к нашей экзистенции и к ее истории извне,двигающего ее на какое-то расстояние вперед и даже в определенном смысле доводящего до завершения, но потом все равно оставляющего позади себя.

Чтобы хотя бы как-то ответить на этот вопрос (которого традиционное богословие практически не касается, хотя он имеет существенное значение для современного понимания воплощения Бога), нужно прежде всего указать на следующее. Ипостасное единство на признаваемую нами

человеческую природу Логоса как такового внутренне действует именно в том и по-настоящему только в том, что считается целью и завершением для всех людей – именно в непосредственном видении Бога, которым наслаждается сотворенная человеческая душа Христа. Богословие подчеркивает, что воплощение произошло «ради нашего спасения», что божественности Логоса оно, собственно, не добавляет реальности и жизни, и что те преимущества, которые *внутренне* обретает благодаря ипостасному единству человеческая реальность Иисуса, таковы же по своей сути, какие благодать дарует и другим духовным субъектам. Богословие предпринимало уже попытки прояснить эту проблему, задаваясь вопросом (в принципе, нереальным, чисто теоретическим), что следовало бы предпочесть, скажем, в ситуации такого выбора: ипостасное единство без непосредственного видения Бога или само это видение, и выбирает из этих двух решений второе. Отсюда также видно, сколь сложно точнее определить отношение между тем совершенством, возможность которого христианская вера признает за всеми людьми, и тем уникальным завершением человеческой возможности, которое мы называем *unio hypostatica*²³. И все же нам требуется более точное определение этого отношения, а именно определение того, можем ли мы представлять себе то, что называется воплощением Логоса, в качестве конкретного момента в осуществлении обожения духовной твари вообще, так чтобы имплицитно уже иметь в виду это ипостасное единство, когда мы будем наблюдать, как история космоса и духа приходит в ту точку, где находятся абсолютное самотрансцендирование духа в Бога и абсолютное самосообщение Бога в благодати и славе всем духовным субъектам.

Тезис, который мы отстаиваем, гласит, что ипостасное единство, будучи в своей собственной сущности уникальным и высшим представимым событием, все же есть внутренний

²³ Ипостасное единство (лат.)

момент целостности обретения благодати духовной тварью вообще. Это общее событие обретения человечеством благодати, если оно находит свое завершение, должно иметь конкретную осязаемость в истории; это событие не может быть внезапно-акосмичным и чисто метаисторичным, но его завершение должно быть происходить так, чтобы это событие распространялось в пространстве и во времени из одной точки, это должна быть необратимая реальность, в которой самосообщение Бога оказывается не просто обусловленным предложением, подлежащим отмене, но безусловным, принятым людьми и, таким образом, становящимся самоданностью в истории. Но там, где Бог путем абсолютного самосообщения всем людям воздействует на самотрансцендирование человека в направлении к Богу таким образом, что и то, и другое становится необратимым и в одном Человеке уже достигшим завершения обетованием всем людям, — тогда мы имеем как раз то, что подразумевается под ипостасным единством.

Рассматривая это понятие, мы не можем остановиться просто на представлении о каком-то единстве, каком-то взаимоотношении этой человеческой, исторической, а также субъектной реальности с божественным Логосом. Своеобразие этого единства еще недостаточно охвачено в том нашем утверждении, что божественному субъекту Логоса можно приписать также и человеческую реальность благодаря этому совершенно истинному единству. Ибо, как бы ни было это справедливо, тем не менее, как раз тут-то и встает вопрос, почему это возможно и как нужно мыслить это единство, дающее право на такое высказывание о сообщении свойств. Принятие и «объединение» имеют характер самосообщения Бога. В этом самообщении принимается человеческая реальность для того, чтобы принятому в человеческой природе (первоначально же во Христе) была сообщена реальность Бога. Но именно это сообщение, имеющее цель в его принятии, есть сообщение путем того, что мы называем благодатью и славой, и именно оно обращено ко всем.

Благодать в нас всех и ипостасное единство в едином Иисусе Христе можно мыслить только совместно; в их единстве они означают свободное решение Бога о сверхъестественном порядке спасения, о собственном самосообщении. Во Христе происходит самосообщение Бога, обращенное принципиально ко всем людям. Эти люди, конечно, не вступают сами в ипостасное единство, но оно образуется в желании Бога сообщить себя в благодати и славе всем людям. Это самосообщение Бога всем людям, выше которого ничего не может быть, необратимым образом осязаемо в истории и приходит в истории к себе самому. Всякое самовысказывание Бога — там, где оно не есть просто *visio beatifica* — происходит через конечную реальность, через слово, через событие, принадлежащее тварной, конечной сфере. Но до тех пор, пока это конечное опосредование божественного самовысказывания не представляет собой в строгом и точном смысле реальности Бога, оно в принципе остается предварительным, отменимым, так как оно конечно и в этой конечности не есть просто сама реальность Бога, а значит, сам Бог может заменить его новым и также конечным.

Итак, если реальность Иисуса, в которой для нас «присутствует» абсолютное самосообщение Бога всему человечеству, есть действительно неотменимое и окончательное обращение и принятие, то нужно сказать: реальность Иисуса не просто установлена Богом, но она есть сам Бог. Но если это обращение является человеческой реальностью, обретшей абсолютную благодать, и если это обращение действительно абсолютно принадлежит самому Богу, — тогда оно есть абсолютная принадлежность Богу человеческой реальности, то есть как раз то, что мы называем при правильном понимании ипостасным единством. Это единство отличается от нашей благодати не тем обращением, которое в нем содержится, ведь это в обоих случаях благодать (также и у Иисуса), но тем, что Иисус есть обращение к нам, а мы сами уже не обращение, а те, кто принимает обращение Бога к нам. Однако единство обращения, неустрашимость обра-

щения того, что к нам обращается, должно мыслиться в соответствии со своеобразием обращения. Если реальное обращение к нам есть именно человеческая реальность как обретшая благодать, и в этой реальности и из нее Бог обращается к нам в своей благодати, то единство между обращающимся к нам и обращением нужно представлять себе не только «морально» – например, как между человеческим словом, которое есть лишь простой знак, и Богом, – но как необратимое единство этой человеческой реальности с Богом, такое единство, которое устраняет возможность разделения озвучивания и озвучиваемого, то есть делает то, что реально по-человечески озвучено и обращение к нам реальностью самого Бога. Именно это и означает ипостасное единство – это и, собственно, ничего иного: в такой человеческой способности Иисуса присутствует абсолютная воля Бога к спасению, абсолютное событие самосообщения Бога нам вместе с его приятием как реальность самого Бога, созданная самим Богом – присутствует несмешанно, но и нераздельно и потому необратимо. Но это высказывание как раз и есть благодатное обращение самосообщения Бога к нам.

2. К феноменологии нашего отношения к Иисусу Христу

Впоследствии, в девятом разделе этой, шестой части мы еще вернемся к нашему экзистенциальному отношению к Иисусу Христу, рассматривая его тогда уже как христианина в полном смысле слова. Но уже в том пункте христологических размышлений, к которому мы подошли сейчас, представляется полезным сказать нечто о феноменологии нашего отношения к Иисусу Христу. Трансцендентальная христология (о которой уже говорилось кратко в первом разделе шестой части и которая будет рассматриваться еще несколько обстоятельнее в следующем, третьем разделе) не исходит ведь из той предпосылки, что мы как будто бы еще ничего не узнали из исторического опыта об Иисусе как о

Христе, как об абсолютном Спасителе. Трансцендентальная христология, какой она видится нам сегодня, вопрошающая о заложенных в человеке априорных возможностях понимания догмата о Христе, фактически и хронологически возникает все же только после и по причине исторической встречи с Иисусом как со Христом. Поэтому имеет смысл, предваряя такую трансцендентальную христологию, задать вопросом и без смущения разобраться в том, каково наше фактическое отношение к Иисусу Христу, каким его всегда понимало христианство в своей истории. Думается, что после всего, что было сказано в пятой части наших размышлений о соотношении трансцендентальности и истории, здесь уже не придется говорить о взаимной обусловленности этой части и следующей, в которой нам предстоит (вновь) заниматься проблемой трансцендентальной христологии.

Фактическое отношение веры как отправная точка

Для христологии, с человеческой точки зрения, а потому и с точки зрения фундаментального богословия, вполне легитимно исходить из фактически существующего отношения верующего христианина к Иисусу Христу. Несмотря на то, что трансцендентально-христологические рассуждения об идее абсолютного Спасителя необходимы и несмотря на то, что христианин обязан в историческом размышлении давать отчет себе и другим в том, по какому праву он убежден, что абсолютный Спаситель – это именно Иисус, христианин, однако, вовсе не обязан и не может представлять дело так, будто бы такое отношение у него первоначально установилось или должно было установиться благодаря этой рефлексии. Даже если он дает отчет в основаниях своей веры в Иисуса Христа тому, кто в Него не верит, все равно ему приходится прежде всего рефлексировать над фактически существующей у него верой и ее сущностью. Он имеет это право и эту обязанность, потому

что вера предшествует богословию, и он вовсе не должен думать, будто богословская рефлексия должна сама выстроить веру как бы из ничего, или должна ее, основанную в конечном счете на благодати и свободном решении, осмыслить настолько адекватно, чтобы сделать ненужными благодать и свободное решение. Христианин не должен так думать, потому что нигде в человеческой экзистенции теоретическая рефлексия не может стать адекватной исконному делу жизни. Эта рефлексия, будучи в строгом смысле рефлексией, не может просто предполагать уже в готовом виде свой результат, в противном случае она будет дурной, идеологизированной апологетикой, но она не должна и представлять дело так, будто не существует убеждения, которое ей предшествует и обладает собственной надежностью, укорененной в практике жизни. Такая теоретическая, но потому-то обязательно вторичная рефлексия будет честнее, если заранее заявит о том, на что она нацелена.

Под этим отношением к Иисусу Христу, над которым мы рефлекслируем как над фактически данным, подразумевается то, как оно фактически понимается и проживается в христианских церквях, причем при рефлексии над ним неизбежна *некоторая* нечеткость границы сущности этого отношения; важно только помнить, что это отношение отличается от чисто исторического или чисто «человеческого» отношения к Иисусу, какое может иметь всякий человек, до которого дошла уже весть об Иисусе из Назарета.

При описании такого христианского отношения не нужно (во всяком случае пока) проводить различие между тем, что в христианской вере есть Иисус «в себе», и тем, что Он «для нас значит». Эти два аспекта не могут быть в своем единстве адекватно отделены друг от друга. Ведь, с одной стороны, мы бы не могли и не стали заниматься Иисусом, если бы Он для нас «не имел значения», а с другой стороны, всякое высказывание об этом значении Его для нас имплицитно подразумевает высказывание о Нем «в-себе», потому что иначе мы сами, собственной властью придающие Ему это значение, выступили бы противниками этого основного христианского убеждения.

Отношение к Иисусу Христу как к абсолютному Спасителю

В феноменологическом описании общехристианского отношения к Иисусу Христу мы можем сказать, если действительно речь идет о христианской вере, как она проживается во всех христианских церквях: это отношение к Иисусу Христу задано «верой» в то, что во встрече с Ним (как целостным и единым в слове, жизни и победоносной Его смерти) «присутствует» все охватывающая и все пронизывающая Тайна реальности вообще и собственной жизни каждого человека (эту Тайну называют Богом), причем она направлена на наше спасения (в прощении и обожении нас) и обращается к нам так, что это обращение Бога в ней становится окончательным и незаменимым. Можно поэтому характеризовать это отношение также и как отношение к абсолютному (эсхатологическому) Спасителю, каковое понятие, разумеется, нужно будет впоследствии еще рассмотреть точнее. При этом можно пока оставить в стороне понимание того, что в точности подразумевается под спасением (а именно, что спасение подразумевает абсолютное самосообщение Бога в себе самом как наиболее глубинную силу нашей экзистенции и как нашу цель), а также коллективную и индивидуальную сторону этого спасения и вопрос, как конкретнее исторически «присутствует» спасение в Иисусе (при спасительности всей истории и ответственной активности *всех* людей в общей для всех истории спасения, еще находящейся в процессе становления).

Это существующее в истории абсолютное (абсолютное – потому, что речь идет об окончательном спасении всех людей и всего человечества, а не о частной ситуации человека) отношение к Иисусу Христу может удовлетворительно или неудовлетворительно толковаться в богословской рефлексии конкретных церквей или конкретных христиан, а его данность может в каждом отдельном случае отступать в последнем экзистенциальном решении конкретного христианина в области нерефлекслируемого, – там, где оно есть,

там, где оно удовлетворительно и легитимно толкуется в исповедании веры и, таким образом, приходит в исповедании к единству, там есть и церковное христианство; там же, где это отношение не осуществляется и не интерпретируется в истории как абсолютное, настоящее (эксплицитное) христианство исчезает.

Такое описание этого отношения к Иисусу Христу, чью общность для всех христиан мы утверждаем, не противоречит тому обстоятельству, что уже в Новом Завете, а затем и в истории христианской веры после Нового Завета существует множество христологий, носящих легитимный характер. Ведь неисчерпаемая тайна, скрытая в этом отношении, описывалась и может описываться в будущем с различных точек зрения, в рамках различных горизонтов понимания и при помощи различного понятийного инструментария. Если мы говорим, что это общехристианское отношение к Иисусу Христу может быть охарактеризовано через понятие абсолютного Спасителя, то этим не отрицается, что это отношение описывается при помощи некоторой христологии, существующей наряду с другими существующими или возможными теоретически-рефлексивными христологиями, но этим утверждается, что все такие существующие или возможные христологии при желании могут узнать себя в этом описании.

Отношение к Иисусу Христу легитимирует себя из себя самого

Это отношение к Иисусу Христу, при котором человек находит в Иисусе абсолютного Спасителя и делает его в себе самым посредником своего непосредственного отношения к Богу, содержит *в самом себе* при адекватной его реализации и оценке собственную легитимацию перед лицом экзистенции и человеческого сознания истины; поэтому конкретный абсолют, каким должно быть это отношение, по определению не может создаваться и строиться «извне», чтобы

действительно стать самим собой. Это не исключает, а предполагает, а) что это отношение может и должно раскладываться на взаимно обуславливающие друг друга моменты реальности, понимания и обоснования и б) что существует возможность проповеди этого отношения (апологетической, обращенной к нехристианам), состоящей в обнаружении того, что человек в своей экзистенции (будучи духовной личностью, по благодати и ввиду историчности) всегда находится в круге этого ожидаемого и в то же время данного отношения, неважно, осознается ли оно явно или нет, принимается ли оно свободно или отвергается, удастся ли апологету-проповеднику этого отношения сделать его более ясным для других или не удастся.

3. Трансцендентальная христология

Мы уже практически занимались трансцендентальной христологией в первом разделе этой, шестой части. Но при этом в качестве преобладающего горизонта понимания выступало современное мышление, «эволюционное мировоззрение». Поэтому представляется полезным вновь обратиться к этой теме и развить ее несколько обстоятельнее. Об отношении этого нового раздела к теме предшествующего уже было сказано. Из последующего будет постепенно выявляться, что же подразумевается под «трансцендентальной христологией».

Некоторые возражения

Необходимость трансцендентальной христологии не устраняется следующими возражениями против нее:

а) тем фактом, что она не может сама обосновать конкретное отношение именно к Иисусу как ко Христу, о чем говорилось во втором разделе шестой части, ибо решения практического разума и отношение к конкретному человеку

в его исторической конкретности не могут адекватно выводиться трансцендентальным путем, хотя само это понимание относится как раз к области трансцендентального разума, легитимирующего историческое решение человека, обладающее своим правом в себе самом, а не в трансцендентальных рассуждениях теоретического разума;

б) тем, что трансцендентальная христология, хотя она сама по себе априорна по отношению к конкретному историческому отношению к Иисусу Христу и христологии, рефлексирующей *над этим отношением* как она традиционно осуществляется, хронологически и исторически оказывается более *поздним* явлением, чем обычная христология, и может выступать в ясной эксплицитной форме лишь тогда, когда человек, с одной стороны, уже обрел это историческое и имеющее основание в себе самом отношение к Иисусу, а с другой стороны, достиг той эпохи, исторической стадии, на которой возникают трансцендентальная антропология и рефлексия над своей историчностью и о них уже невозможно забыть;

в) тем возражением, что историческое выступление абсолютного Спасителя, воплощение божественного Логоса в нашей истории есть абсолютное чудо, ни из чего не выводимое и непостижимое средствами спекуляции. Как бы ни было это возражение верно по своему содержанию, из него, однако, не вытекает отказ от трансцендентальной христологии, так как и неожиданное чудо, происходящее в истории, должно до нас «дойти». Поэтому приходится задаваться вопросом об условиях возможности того, как оно может до нас доходить, тем более что нельзя заранее утверждать, что эти условия содержатся исключительно в том, что на языке традиционного богословия называется «чистой природой»; такие условия имеются и в той «сверхъестественной» возвышенности «человеческой природы», которая (не находясь просто по ту сторону сознания и будучи данной всем людям) все же может быть также и предметом трансцендентальной христологии.

Значение трансцендентальной христологии для нашей эпохи

В эпоху духовной истории, в которую уже возникла и не может быть более устранена трансцендентальная антропология, выходящая за рамки констатирующей чисто эмпирические факты и апостериорно их описывающей антропологии, необходима и эксплицитная трансцендентальная христология, которая задавалась бы вопросом об априорных возможностях того, чтобы до человека доходила весть о Христе. Отсутствие трансцендентальной христологии в традиционном богословии влечет за собой опасность того, что высказывания традиционного богословия будут оцениваться просто как мифологические (в дурном смысле) сублимации исторических событий и что не будет критерия, посредством которого традиционное богословие могло бы отличать подлинную реальность веры от ее толкования, не способного передать нам сегодня подразумеваемое в вере.

Предпосылки трансцендентальной христологии

Понятие «трансцендентальной христологии» уже предполагает некоторое понимание отношения *взаимной* обусловленности и *взаимного* опосредования между трансцендентально необходимым и конкретно контингентным историческим в человеческом существовании как таковом. Отношение это таково, что оба момента исторического существования человека всегда могут выступать лишь совместно, они обуславливают друг друга, трансцендентальное всегда выступает в качестве внутреннего условия исторического и находится в самом историческом, историческое, несмотря на свободную установленность его, является одним из условий существования, ни один из двух моментов (несмотря на их единство и взаимную обусловленность) не может быть возведен к другому, их отношение друг к другу само обладает

пока еще открытой историей, историческое обозначает равным образом то, что ушло в историческое прошлое, и то, что задано на будущее.

Как уже было сказано вскользь, трансцендентальная христология не обязательно должна углубляться в вопрос, основана ли утверждаемая и толкуемая ею неизбежная важность для человека надежды на абсолютного Спасителя в истории только на его по «благодати» возвышенной природе (в качестве самосообщения Бога), или же на самой его духовной субъектности (в качестве пограничной идеи), поскольку на ней основывается диалогическое отношение с Богом, а потому вероятно, что в ней может быть осознано ожидание окончательного самовысказывания Бога. Этот вопрос здесь можно оставить открытым. Трансцендентальная христология обращается к человеку, как нам известно, обретающему (пусть и нетематически) направление движения и динамику к самосообщению Бога и через это самосообщение, во всяком случае благодаря всеобщему благодатному откровению, над которым происходит рефлексия в христианстве, при этом трансцендентальная христология задает человеку вопрос, не может ли он свободно, из своего внутреннего опыта, относящегося хотя бы нетематически к его трансцендентальной конституции, сделать это устройство своим собственным.

Об осуществлении трансцендентальной христологии

Учитывая эти предпосылки, можно сказать: трансцендентальная христология исходит из того опыта, в котором человек сталкивается с нею (в том числе и в модусе протеста против нее) и который в находящейся на первом плане непосредственности своих «предметов» не удовлетворяет тех притязаний на абсолютность (на исполнение в высшем смысле, на спасение), которые неизбежно предъявляет ему человек.

В этой исходной точке дана *взаимная* обусловленность христианской теологии и христологии, потому что не-

удовлетворенное притязание этого неизбежного опыта (в зиянии между безграничной трансцендентальностью познания и свободы, с одной стороны, и исторически данным «предметом», опосредующим трансцендентальность по отношению к самому себе, с другой стороны) и есть то самое место, где познается то, что подразумевается под словом «Бог». В этой исходной точке трансцендентальной христологии также дано *одно* условие для ответа на проблему проверки христологии вообще, в том числе и тогда, когда только через это условие историческое отношение к Иисусу как абсолютному Спасителю не может быть легитимировано.

Точнее говоря, этот процесс в трансцендентальной христологии состоит в следующем:

а) В антропологии (которая здесь скорее предполагается известной и дана в виде наброска, но в принципе осуществима) человек понимается как сущее, имеющее трансцендентальную необходимость и устремленное во всяком своем деле познания и свободы, минуя себя и свой категориальный предмет (во всех измерениях своего существования – познании, субъектности, свободе, межчеловеческой коммуникации, отношении к будущему и т.д. – и в зиянии каждого из этих измерений самого по себе и в них всех вместе между единством, к которому стремится человек, – «примирением» и всегда имеющейся в наличии множественностью), к неохватной Тайне, открывающей такой акт и предмет и служащей его основой, к той Тайне, которую называют Богом.

б) При этом человек понимается как тот, кто осмеливается надеяться (и утверждает возможность этого *в самом* чрезвычайно смелом деле надежды), что эта Тайна дает основу бытию и властвует над ним не просто как достижимый лишь асимптотически носитель бесконечного движения, всегда остающегося в конечном, но дает само себя как исполнение высшего притязания на обладание самим абсолютным смыслом и все искупающим единством, так что конечное, обусловленное, множественное и т.д., чем мы неизбежно являемся, остается, и все же становится в себе

самом причастно самой бесконечности (единству, абсолютно надежному Ты, смыслу, о коем больше нельзя задать никаких вопросов, и т.д.). Рискованное предприятие такой радикальнейшей надежды человек находит в самом себе; он принимает этот риск в свободе, рефлексиирует о нем и может познать в нем, что *это* движение, чтобы стать возможным, должно быть уже основано на самосообщении своей Цели как динамики, направленной к ней, на самосообщении Бога, которое есть одновременно самая глубинная сущность благодати и процесс трансцендентального и всеобщего откровения. В соответствии с собственным опытом трансценденции как дела свободы, в соответствии с надеждой, находящейся всегда *под угрозой*, с собственной «грешностью», с личностью Бога и Его сущностным характером Тайны – это самосообщение Бога познается как событие свободы Бога, в котором может быть отказано, обращение которого само по себе амбивалентно (возможно, спасение, а возможно, суд) и которое пребывает сейчас еще в состоянии своей и нашей истории.

в) В соответствии с единством трансцендентальности и историчности в человеческой экзистенции такое самосообщение Бога и надежда на него необходимо должны быть исторически опосредованы, «появиться» в истории, в полной мере приходить к человеку с его категориальным сознанием и тем самым к себе самому лишь в пространственно-временном осуществлении человеческого бытия. В богословии откровения вообще должно быть точнее выяснено (хотя здесь это сделать невозможно), *каким образом* конечное, обусловленное и предварительное могут сообщать о приходе бесконечного, абсолютного и окончательного и могут вообще вызывать надежду *на это*, не делая Бога чем-то категориальным и просто шифром «бесконечного» открытого движения к тому, что всегда остается конечным, или, иными словами, каким образом Бог может сообщать не только «нечто» (могущее быть выражено категориально), но *самого себя* в откровении, которое происходит в (катего-

риальном) слове, и не становясь при этом сам конечным, не становясь «идолом». Во всяком случае, однако, Бог как таковой может присутствовать со своим откровением в пространстве категориального (без которого для нас и нет никакой трансцендентальной данности Бога!) лишь в модусе *обетования* (как постоянного выхода за пределы категориального, в котором исходный пункт надежды и ее категориальная цель утверждаются *как* простой этап самой надежды – в качестве посредницы откровения – и тем самым и отрицаются как нетождественные тому, что на самом деле под ними подразумевается) и *смерти* как наиболее радикального события того отрицания, которое принадлежит к существу всякого исторически опосредующего откровения и достигает абсолютности в смерти, потому что в ней нет более надежды ни на что категориальное и остается, таким образом, только или надежда на «всё», или полное отчаяние.

г) Это столь смелое дело надежды ищет в истории такое самообращение Бога, которое устраняет для человечества как такового свою амбивалентность, становится окончательным и необратимым, концом, «эсхатологией». *Такое* самообращение Бога может мыслиться *или* как завершение по преимуществу (наступившее «Царство Божие»), или (если история продолжается) как такое историческое событие внутри истории, которое делает само обетование необратимым, не растворяя его целиком для всего мира в чистом его исполнении.

д) Категориальностью необратимого самообращения Бога к миру как целому, сохраняющей исторически это необратимое обращение и опосредующей для нас надежду, соответствующую такому обращению, может быть лишь человек, который, с одной стороны, уничтожает в смерти всякое внутримировое будущее, и, с другой стороны, в этом своем принятии смерти являет себя как окончательно принятого Богом. Ибо обращение Бога к *свободному* («образцовому») субъекту может категориально явить себя *как необратимо* победоносное (эсхатологически окончательное)

лишь в том случае, если оно действительно принимается этим свободным субъектом. (Мы исходим при этом из антииндивидуалистического убеждения, что при наличии единства мира и истории как в отношении Бога, так и в отношении мира такая «отдельная» судьба имеет значение «образца» для мира вообще). Человек, который имеет такую судьбу, и подразумевается под «абсолютным Спасителем». Впоследствии будет показано, что – при правильном понимании бытия и судьбы этого Спасителя – о нем можно (и, с церковной точки зрения, нужно) будет по праву говорить в формулировках классической (халкидонской) христологии. Впоследствии будет также показано, каким образом может выступать в истории принятие Богом радикального предания смерти Спасителя (как «воскресение»). Далее, мы должны будем задуматься над тем, что понятый таким образом «абсолютный» Спаситель (в своем квази-сакраментальном знаке-причинности) действительно тем самым имеет ту сотериологическую причинность, о которой говорится в церковном учении о судьбе Иисуса, причем это искупление не должно ложно трактоваться в мифологическом плане как воздействие на Бога с целью изменить Его план.

Трансцендентальная христология как таковая не может ставить себе задачу и считать для себя возможным утверждать, что этот абсолютный Спаситель, которого радикальная надежда на самого Бога ищет как абсолютное историческое будущее, может быть найден уже в ее рамках, и может быть найден именно в лице *Иисуса* из Назарета. И то, и другое относится к опыту самой истории, невыводимому из чего-то иного. Но *в наши дни* мы были бы слепы в отношении этой фактической истории, если бы не подходили к ней с той отрефлексированной и ясно артикулированной надеждой на спасение, о которой рефлексирует трансцендентальная христология. Такая христология позволяет искать и в этом поиске понять то, что уже найдено (см. предыдущую главу) в Иисусе из Назарета.

4. Что означает «вочеловечение Бога»?

Трансцендентальная христология по своей сути устремлена к «абсолютному Спасителю». Если ей удастся достичь этого понятия, а затем показать, что таковой найден именно в Иисусе Христе и только в нем одном, то этим еще не дано ясного ответа на вопрос, может ли абсолютный Спаситель в соответствии со смыслом самого этого понятия отождествляться с вочеловечившимся вечным Логосом и Сыном Отца, каковым исповедует этого Иисуса христианство уже в Новом Завете, или же высказывание о ставшем плотью Логосе вечного Бога представляет собой новое высказывание, дополняющее высказывание об Иисусе как абсолютном Спасителе. Этот вопрос будем пока считать открытым.

Но если мы уже начали писать трансцендентальную, то есть «сущностную» христологию, то, следовательно, будет иметь смысл в продолжение этой сущностной христологии и до обсуждения вопроса о встрече с исторически конкретным Иисусом задаться вопросом, что же, собственно, имеется в виду, когда христианство говорит о *вочеловечении Бога*. Мы можем поставить этот вопрос уже в данном месте шестой части, потому что мы не исходим ведь из той предпосылки, будто узнаем нечто об Иисусе лишь через историческое исследование, предпринимаемое нами словно бы впервые здесь и сейчас из какого-то исторического любопытства, но мы полагаем (о чем говорилось уже в первой части) веру христианства уже данной, хотя впоследствии она подлежит легитимации в процессе работы, которой занимается фундаментальное богословие в подлинно историческом рассуждении. Это не означает, что в аргументации имеет место некий порочный круг. Поэтому представляется законным задать в этом месте вопрос, что же подразумевается под вочеловечением Бога, притом что этот вопрос не ограничивается заранее рамками, в которых это вочеловечение относится определенно к абсолютному Спасителю.

лишь в том случае, если оно действительно принимается этим свободным субъектом. (Мы исходим при этом из антииндивидуалистического убеждения, что при наличии единства мира и истории как в отношении Бога, так и в отношении мира такая «отдельная» судьба имеет значение «образца» для мира вообще). Человек, который имеет такую судьбу, и подразумевается под «абсолютным Спасителем». Впоследствии будет показано, что – при правильном понимании бытия и судьбы этого Спасителя – о нем можно (и, с церковной точки зрения, нужно) будет по праву говорить в формулировках классической (халкидонской) христологии. Впоследствии будет также показано, каким образом может выступать в истории принятие Богом радикального предания смерти Спасителя (как «воскресение»). Далее, мы должны будем задуматься над тем, что понятый таким образом «абсолютный» Спаситель (в своем квази-сакраментальном знаке-причинности) действительно тем самым имеет ту сотериологическую причинность, о которой говорится в церковном учении о судьбе Иисуса, причем это искупление не должно ложно трактоваться в мифологическом плане как воздействие на Бога с целью изменить Его план.

Трансцендентальная христология как таковая не может ставить себе задачу и считать для себя возможным утверждать, что этот абсолютный Спаситель, которого радикальная надежда на самого Бога ищет как абсолютное историческое будущее, может быть найден уже в ее рамках, и может быть найден именно в лице *Иисуса* из Назарета. И то, и другое относится к опыту самой истории, невыводимому из чего-то иного. Но *в наши дни* мы были бы слепы в отношении этой фактической истории, если бы не подходили к ней с той отрефлексированной и ясно артикулированной надеждой на спасение, о которой рефлексировала трансцендентальная христология. Такая христология позволяет искать и в этом поиске понять то, что уже найдено (см. предыдущую главу) в Иисусе из Назарета.

4. Что означает «вочеловечение Бога»?

Трансцендентальная христология по своей сути устремлена к «абсолютному Спасителю». Если ей удастся достичь этого понятия, а затем показать, что таковой найден именно в Иисусе Христе и только в нем одном, то этим еще не дано ясного ответа на вопрос, может ли абсолютный Спаситель в соответствии со смыслом самого этого понятия отождествляться с вочеловечившимся вечным Логосом и Сыном Отца, каковым исповедует этого Иисуса христианство уже в Новом Завете, или же высказывание о ставшем плотью Логосе вечного Бога представляет собой новое высказывание, дополняющее высказывание об Иисусе как абсолютном Спасителе. Этот вопрос будем пока считать открытым.

Но если мы уже начали писать трансцендентальную, то есть «сущностную» христологию, то, следовательно, будет иметь смысл в продолжение этой сущностной христологии и до обсуждения вопроса о встрече с исторически конкретным Иисусом задаться вопросом, что же, собственно, имеется в виду, когда христианство говорит о *вочеловечении Бога*. Мы можем поставить этот вопрос уже в данном месте шестой части, потому что мы не исходим ведь из той предпосылки, будто узнаем нечто об Иисусе лишь через историческое исследование, предпринимаемое нами словно бы впервые здесь и сейчас из какого-то исторического любопытства, но мы полагаем (о чем говорилось уже в первой части) веру христианства уже данной, хотя впоследствии она подлежит легитимации в процессе работы, которой занимается фундаментальное богословие в подлинно историческом рассуждении. Это не означает, что в аргументации имеет место некий порочный круг. Поэтому представляется законным задать в этом месте вопрос, что же подразумевается под вочеловечением Бога, притом что этот вопрос не ограничивается заранее рамками, в которых это вочеловечение относится определенно к абсолютному Спасителю.

Вопрос о «вочеловечении Бога»

Итак, мы спрашиваем сейчас о смысле воплощения, вочеловечения Бога. Мы при этом продолжаем оставаться в рамках сущностной христологии, то есть пока совершенно не ставится вопрос, есть ли уже в истории так понятый Спаситель и кто это конкретно. Мы пытаемся обдумать тайну, называемую на языке богословия тайной «вочеловечения Бога». Ведь здесь самый центр той реальности, которой живем и в которую верим мы, христиане. Тайна божественной Троицы открывается нам только здесь, и только здесь становится для нас окончательной и исторически осязаемой тайна нашего участия в божественной природе. Тайна церкви есть лишь продолжение тайны Христа. Но во всех этих, только что названных таинствах заключена наша вера. Эта тайна неисчерпаема, и большинство других вещей, о которых мы говорим, по сравнению с ней малоинтересны. Можно сохранять истину веры, только богословствуя об Иисусе Христе и только все время заново проделывая эту богословскую работу. Ибо и здесь имеет силу то правило, что прошлым обладает лишь тот, кто осваивает его как собственное настоящее.

При нашей теперешней постановке вопроса речь идет не о доказательстве того, что смысл «вочеловечения Бога», который подлежит здесь разъяснению, соответствует положениям церковного учения – речь идет лишь об этом смысле как таковом. Поскольку эти рассуждения нацелены на смысл «вочеловечения» Бога, то речь идет о сущностной христологии сверху, хотя такая христология не может осуществляться без постоянного привлечения рассуждений трансцендентальной антропологии. Поэтому неизбежны и должны быть приняты во внимание пересечения с предшествующими частями этой книги.

Мы спрашиваем: что подразумевается под вочеловечением Бога, которое мы исповедуем в нашей вере? Мы задаем вопрос из области самых первых, начальных, потому

что на него нужно ответить мало-мальски удовлетворительно, если мы желаем заявить: мы верим в Иисуса Христа. Конечно, при такой постановке вопроса мы одновременно имеем и право выбрать ту или иную часть ответа на него, несколько сильнее выделить и подчеркнуть ее, так как всего ответа в целом мы дать никак не можем. При этом мы пока скорее берем за основу официальный церковный ответ, нежели претендуем на эксплицитное самостоятельное повторение этого ответа. Если мы сами пытаемся нечто добавить к смыслу этих старых формул, то это не означает, что старые формулы, дающие ответ на этот вопрос, должны быть отодвинуты в сторону. Церковь и ее вера всегда остаются в истории тождественными себе, иначе были бы одни только события атомизированной религиозной истории, но не было бы истории единой церкви и всегда тождественной себе веры. Но именно поскольку эта тождественная себе и единая церковь имела историю и продолжает иметь ее, постольку старые церковные формулы не суть просто конец очень долгой истории веры и догматов, но отправная точка, и в духовном движении отправления от этих формул и возвращения к ним заключена единственная гарантия того (или, выразимся осторожнее: надежда на то), что мы *поняли* эти *старые* формулы. Если истинное понимание всегда есть для понимающего открытие необозримой тайны, и если эта тайна – не просто временно неосвоенный остаток понятого, но условие возможности объемлющего понимания частного, каковым условием является для нас всеобъемлющая необъятность и непонятность исконного Целого, – тогда неудивительно, что подобное должно происходить именно там, где должна быть понята доступная нашему пониманию судьба недоступного пониманию Слова Божия.

«Слово» Бога

Уже в прологе Евангелия от Иоанна христианская вера заявляет, что Слово Божие стало плотью, человеком (Ин 1:14).

В контексте наших рассуждений мы имеем право пока отказаться от каких-либо высказываний относительно субъекта данного утверждения, этого «Слова» Бога. Такой отказ небезопасен, так как возможно, что понимания вочеловечения Слова Божия достичь не удастся, если представлять себе под Словом Божиим, которое становится человеком, лишь нечто весьма неясное. От Августина в схоластическом богословии вошло в привычку полагать, как будто это нечто само собой разумеющееся, что каждое из тех не подлежащих счету Трех, которые мы называем лицами единого Божества, могло бы стать человеком, если бы только это божественное лицо этого пожелало. Такая посылка ведет к тому, что «Слово» Бога в нашем утверждении будет значить для понимания этого утверждения не многим больше, чем просто некоторый божественный субъект, божественная ипостась. Тогда это утверждение, содержащее классическую формулировку, означало бы в сущности лишь следующее: «Одно из лиц Троицы стало человеком». При такой посылке для понимания интересующего нас утверждения не нужно было бы знать о Слове Бога ничего определенного, относящегося именно лишь к этому *Слову*.

Если, однако, усомниться в этой посылке, последовав в этом более древней, доавгустиновской традиции, представленной прежде всего в греческой патристике, то будет уже не так легко отказаться от понимания предиката утверждения исходя из более точного понимания его субъекта. Ведь если именно в смысле и сущности Слова Бога содержится то, что *оно* – и только оно – начинает и может начинать человеческую историю (если вообще Бог, осваивая мир, делает его не просто отделенным от Него творением, но своей собственной реальностью), то может быть, что такое вочеловечение, будет понятно лишь тогда, когда будет известно, что такое «Слово» Бога, а что такое Слово Бога, будет достаточно ясно, когда будет известно, что такое вочеловечение.

Но это одновременно означает, что мы должны для понимания субъекта обсуждаемого утверждения обратиться

к его *предикату*, то есть сначала обдумать это утверждение в таком виде: Бог стал *человеком*. Ибо только это позволит нам понять, что же значит на самом деле «Слово Божие». Не потому, что каждое божественное лицо могло бы стать человеком, но потому, что из утверждения «Бог непосредственно обратился к нам в истории как человек» становится ясно, что Бог, который есть необъятная Первопричина (именуемая нами Отцом), действительно имеет Логос, то есть историческое обращение к нам самого себя как такового, что этот Бог есть историческая Верность и в этом смысле Истинный, Логос.

Стало «человеком»

Слово Божие стало человеком. Что значит: «человеком»? Пока мы не задаемся вопросом, что означает: это Слово чем-то *стало*. Сейчас мы говорим только о том, *чем* оно стало, то есть о человеке.

Можно было бы сказать, что в этом основном догмате христианства самой понятной частью высказывания является предикат – «человек». Ведь человек – это то, что есть мы сами, то, чем мы ежедневно живем, то, что миллиарды раз происходило в качестве эксперимента истории, к которой мы принадлежим, и проживалось в ней, то, что мы некоторым образом знаем и изнутри (в себе самих), и извне (в людях, окружающих нас). Можно было бы даже еще добавить: в том, что мы таким образом знаем, можно отделить основное содержание от случайных модификаций, с одной стороны, и от последнего бытия-для-себя, с другой, и эту основную, содержательную составляющую («Что» этого понятия) можно назвать «природой». Тогда наше утверждение означает: Слово Бога приняло «природу» отдельного человека и таким образом стало человеком. Разумеется, о человеке нам известно многое. Ежедневно самые различные антропологические науки делают высказывания о человеке. Все искусства говорят о человеке, каждое из них присущими

ему способами высказывается на эту неисчерпаемую тему. Но дано ли тем самым подлинное *определение* человека? Есть множество наук, придерживающихся мнения, что человек может быть определен – пусть, может быть, асимптотически и с учетом все время появляющихся новых черт, еще неокончательно и неполно, но все-таки может. Ведь всякий прагматизм, всякий отказ от метафизики должен хотя бы в принципе понимать человека как такое подлежащее определению существо.

На это следует сказать: давать определение, дефиницию, ограничивающую формулу, адекватно перечисляющую сумму элементов определенного существа, можно, очевидно, лишь по отношению к вещному предмету, действительно составленному из первичных составных частей, причем из таких, которые сами суть последние и понятые в самих себе, то есть опять-таки – на этот раз уже через самих себя – отграниченные, определенные величины. Мы не касаемся вопроса, можно ли в этом смысле дать вообще какую-либо строгую дефиницию. Во всяком случае, человеку такого определения дать нельзя. Вполне возможно только такое «определение», что человек есть пришедшая сама к себе неопределимость.

Конечно, хотя бы до некоторой степени многое в человеке поддается определению, и всем этим по праву занимаются так называемые точные естественные науки, когда в них заходит речь об антропологии. Человека можно было бы также назвать *zoon logikon, animal rationale*²⁴. Но прежде чем порадоваться простоте и ясности такой «дефиниции», следовало бы подумать, что же, собственно, подразумевается под словом «*logikon*»²⁵. Но если мы это сделаем, то попадем – буквально – в безбрежность. Ибо высказать то, что есть человек, можно, лишь сказав о том, чего он касается и что касается его. Но это для человека как трансцендентального субъекта и есть безбрежность, безымянное, а в конечном

²⁴ Разумное животное (*греч., лат.*)

²⁵ Разумное (*греч.*)

счете, та самая абсолютная Тайна, которую мы называем Богом. Поэтому человек по своей *сущности*, по своей природе, сам есть тайна – не потому, чтобы он обладал бесконечной полнотой той Тайны, с которой он связан, ибо она неисчерпаема, но потому, что в своем собственном существе, в своей первоначальной основе, в своей природе он есть нищая, но пришедшая к самой себе направленность к этой полноте.

Если мы сказали все, что можно сказать, обозрев и определив это, то мы не высказали о себе еще ничего, разве что сказали по ходу наших рассуждений, что мы направлены к Богу, недоступному пониманию. Но эта направленность – то есть наша природа – будет осознана и понята лишь в том случае, если мы позволим непонятому свободно охватить себя в согласии с тем актом, который является невыразимым условием возможности все понимающего высказывания. Принятие или отвержение Тайны, которым мы являемся в качестве нищей направленности к Тайне полноты, составляет наше существование. Заданная нам необходимость нашего принимающего или отвергающего решения в качестве дела экзистенции есть тайна, которая есть мы, и эта тайна есть наша природа, поскольку трансценденция, которой мы являемся и которую мы осуществляем, дает нам наше бытие и бытие Бога, причем и то, и другое – как тайну.

При этом необходимо все снова и снова повторять и сознать: тайна не есть нечто такое, что еще не раскрыто, нечто имеющее место наряду с иным – понятым и проясненным. В противном случае мы смешивали бы тайну с пока неизвестным, неоткрытым. Но тайна – это то, что дано именно в качестве не подлежащего пониманию, ее совершенно не нужно добавлять к чему-либо, она не есть нечто второе, просто пока еще неосвоенное, но никому не подчиненный, сам же все подчиняющий себе горизонт всякого понимания, который позволяет понимать иное, оставляя сам себя молчаливо-непонятым. Таким образом, тайна не есть нечто предварительное, что могло бы быть упразднено или могло бы существовать каким-то иным способом, но она

является такой особенностью, которая всегда и необходимо отличает Бога (а через Него – также и нас). Это верно настолько, что непосредственное видение Бога, обещанное нам как достижение нами совершенства, есть непосредственное непонимание, то есть как раз исчезновение того ложного впечатления, будто мы только пока еще не сумели проникнуть в Тайну. Ибо в этом видении мы углядим в Нем самом, а не только в бесконечной нищете нашей трансценденции, что Бог непонятен. Но именно видение принятой в любви Тайны есть само по себе блаженство твари, и только оно и делает познанное в качестве Тайны неопалимой купиной вечного пламени любви.

Но к чему же пришли мы с этими рассуждениями о предикате «человек»? Мы подошли к нашей теме гораздо ближе. Ведь если человеческая природа такова – нищая, вопрошающая, сама по себе пустая направленность к вечно пребывающей Тайне, именуемой Богом, – тогда мы уже гораздо яснее можем представить себе, что означает: Бог принимает *человеческую* природу как свою. Эта неопределимая природа, предел которой (ее «дефиниция») есть безграничная направленность к бесконечной Тайне полноты, приходит, принимаемая Богом как *Его* собственная реальность, туда, куда она всегда стремится в силу своей сущности. Это ее *смысл* (а не какое-то случайное, побочное занятие, которое она могла бы и оставить) – быть отданной, преданной, быть тем, что достигает совершенства и приходит к самому себе через постоянное собственное исчезновение в Непонятности.

Именно то, что необходимо происходит в человеке в некоем зачаточном виде, что ставит его перед вопросом, желает ли он иметь с этим нечто общее, а может быть, вообще все общее или ничего общего, – вот это в непревзойденной степени, самым строжайшим и радикальным образом происходит тогда, когда так понятая природа человека, предаваясь Тайне полноты, отказывается от себя настолько, что становится принадлежащей самому Богу; так происходит это в том, о чем мы говорим: вечный Логос самого Бога

принял человеческую природу. Вочеловечение Бога есть при таком понимании уникальный высший случай полной сущностной реализации человеческой реальности, состоящий в том, что Человек существует в предании себя абсолютной Тайне, именуемой Богом. Тот, кто правильно понимает, что означает для ипостасного единства *potentia oboedientialis*²⁶, что в действительности означает принятие человеческой природы через лицо Слова Божия и в чем состоит такое принятие, тот, кто понимает, что Бог принимает именно только духовно-личностную реальность, – тот знает, что *potentia oboedientialis* не может быть некой частной способностью наряду с другими возможностями, которыми располагает человек в своем бытии, но что она практически тождественна сущности человека.

Если мы пытаемся достичь некоторого понимания, что же по-настоящему подразумевается под воплощением, исходя из сущности человека, то нужно заметить, что такая христология не есть некая «христология сознания», которая противостояла бы онтологической христологии субстанциального единства Логоса с человеческой природой, но строится на метафизическом понимании подлинной онтологии, согласно которому подлинное бытие духа как таковое и есть сам дух. Если исходить из такой предпосылки, то вполне можно сформулировать параллельно с традиционной христологией подлинно онто-логическое утверждение, которое необходимо будет подчинено той, онтической христологии. Это позволяет устранить то мифологическое впечатление, которое могут производить традиционные догматические высказывания, что Бог как будто только внешне надел на себя ливрею человеческой природы и пошел восстанавливать на земле справедливость, потому что сделать это, оставаясь на небе, Он уже не сумел.

Тот, кто представляет себе дело так, что это богочеловечество должно происходить каждый раз, как имеется

²⁶ Способность к послушанию (лат.)

человек, поскольку оно является ведь самой радикальной вершиной человека, забывает, что историчность и личностность не могут низводиться на чисто естественную ступень, где вещи происходят «всегда и везде». Истина о богочеловечестве подверглась бы как раз мифологизации, если бы мы стали представлять ее как нечто данное всякому человеку всегда и везде. Такое представление также не приняло бы во внимание и того, что человеческая природа Бога, в которой Он в качестве отдельного предстает каждому отдельному человеку, сама по себе не может обладать и не обладает существенно иной благодатью близости к Богу и встречи с Богом, нежели *та* встреча с Богом и *то* самообщение Бога, которое действительно дается в благодати *каждому* человеку и достигает своего высшего выражения для человека в *visio beata*²⁷.

Может ли Неизменный чем-либо «стать»?

Теперь нам следует задуматься над тем, что Слово Божие чем-то *стало*: *ho logos sarx egeneto*²⁸. Может ли Бог стать чем-либо?

Для пантеизма или философии, в которой Бог безоговорочно имеет «историческое» бытие, на такой вопрос уже тем самым дан утвердительный ответ. Но христианин и подлинно теистическая философия находятся здесь в более трудном положении. Они ведь исповедуют Бога как Неизменного, который просто *есть* – *actus purus*²⁹, – как такого, который в блаженной безопасности, в отсутствии потребностей, в бесконечной реальности, от вечности к вечности обладает в абсолютной, в каком-то смысле неподвижной, «ясной» полноте тем, что Он есть, не имея необходимости сначала становиться этим, достигать этого. Именно ввиду того, что *мы* принимаем груз истории и становления в

качестве благодати и награды и видим в необходимости и возможности становления не один только негатив, но и позитивный дар, – мы с необходимостью должны исповедовать такого Бога – Бога, обладающего бесконечной полнотой бытия. Ибо лишь в силу того, что Он есть неизмеримая полнота, становление духа и природа может быть чем-то большим, нежели бессмысленный приход к себе абсолютной пустоты, который в результате приходил бы в ту же самую пустоту. Поэтому христианское исповедание неизменного, не испытывающего становления Бога, обладающего вечной завершенной полнотой, есть не просто постулат определенной философии, но и догмат веры, как было прямо определено в очередной раз на Первом Ватиканском соборе (ср. DS 3001), а по сути дела понимается уже и в Ветхом и Новом Завете. Но все же остается истиной: Слово *стало* плотью.

Нельзя отрицать, что в этом пункте традиционное школьное богословие и философия испытывают смущение. Они говорят сначала о Боге, едином и троичном (*de Deo uno et trino*), славят Его неизменность, бесконечную, от вечности к вечности, полноту бытия, *actus purus* Бога, – но, рассуждая так в этом, более раннем разделе, они забывают, что в последующем разделе «Христос – Слово Божие» и «Христос – Человек» они должны будут сказать: и Слово стало плотью. Когда же они переходят в том пункте христологии к этой, как кажется, неприятной проблеме, что Бог чем-то «стал», то объявляют, что становление и изменение происходят со стороны предполагаемой тварной действительности, а не со стороны вечного, неизменного Логоса. Логос, говорят они, оставаясь неизменным, принимает на себя то, что в качестве тварной действительности имеет становление, а именно человеческую природу Иисуса, и таким образом, все становление, вся история и все ее муки остаются по эту сторону абсолютной Бездны, отделяющей неизменного, необходимого Бога и изменяемый, обусловленный, исторический мир становления и не допускающей смешения между ними.

²⁷ Блаженное видение (лат.)

²⁸ Слово стало плотью (греч.)

²⁹ Чистая действительность (лат.)

Но после того, как это сказано, все равно остается истиной, что *Логос стал* человеком, что история становления этой человеческой реальности стала *Его* собственной историей, наше время – временем Вечного, наша смерть – смертью самого бессмертного Бога. Остается истиной, что всякое разделение предикатов, которые, казалось бы, противоречат друг другу, и одна часть из которых не подходит Богу, не позволяет забыть о двух реальностях (божественное Слово с одной стороны и тварная человеческая природа с другой), о том, что одна, а именно тварная реальность со своим становлением является реальностью Божьего Логоса. Поэтому после того, как дан такой распределительный ответ, весь вопрос ставится заново. Это вопрос о понимании того тезиса, согласно которому утверждение о неизменности Бога не должно искажать нашего осознания того, что произошедшее в Иисусе здесь у нас, в нашем пространстве, в нашем времени и мире, в нашем становлении, в нашей эволюции, в нашей истории как становление и история есть именно история самого Слова Божьего, *Его* собственное становление.

Если мы непредвзято и ясным взглядом рассматриваем факт вочеловечения, о котором говорит нам наша вера в основной догмат христианства, то должны просто сказать: Бог может становиться чем-то. Тот, кто сам по себе неизменен, может изменяться *сам в ином*.

Таким образом предлагается не такая формулировка, которая предлагала бы некое позитивно прояснившееся примирение догмата о неизменности Бога и становления вечного Логоса, не позитивное решение этой двойственности основных высказываний христианства, но формулировка, которая всерьез и отчетливо сохраняет и то, и другое. Если сказать только: где есть само по себе сотворенное, то есть человеческая природа Логоса, там случилось нечто, там произошло изменение; если смотреть на само событие лишь по эту сторону границы, отделяющей друг от друга Бога и тварь, тогда будет высказано и увидено то, что на самом деле

есть (ведь в Иисусе из Назарета происходят у нас именно становление, начало, время, смерть, завершение, тварная действительность). Но если мы скажем только это, то не увидим и не скажем как раз того, что имеет наибольшее значение для всего высказывания: мы не заметим того, что именно это высказанное событие, это становление, это время, это начало и это завершение есть событие, история самого Бога. Как раз это не будет сказано, если мы скажем лишь нечто о несмешанной человеческой природе божественного Логоса. И в конечном счете не столь важно, захотим мы назвать то, что еще нужно сказать об этом (то есть то, что именно такое временное событие становления есть подлинно событие самого Бога), изменением, или побоимся такого выражения. Если мы назовем это изменением, то должны будем сказать и то, что сам по себе неизменный Бог может измениться в ином, может стать человеком.

Это «изменение-самого-себя-в-ином» нельзя считать противоречащим неизменности Бога в самом себе, также нельзя и превращать его и в высказывание об изменении иного. Здесь онтология должна ориентироваться на весть, которую несет нам вера, а не учить эту весть, какой ей следует быть. Если переносить тайну воплощения в одно только измерение конечного, то тайна в строгом смысле слова будет этим, собственно говоря, упразднена. Потому что в этом случае нет ничего удивительного, будоражащего в том, что нечто стало, становится, имеет пространство и время, начало и конец, если оно находится в нашем измерении и высказывается только этим измерением и только в нем. В конечном, если оно есть только конечное как таковое, не может быть ведь никаких абсолютных тайн, потому что (для верно понимающей саму себя онтологии) по отношению к конечному всегда можно помыслить соответствующий интеллект, который мог бы его измерить. Тайна воплощения должна находиться в самом Боге, именно в том, что Он *сам* – будучи сам по себе и в себе самом неизменным – может стать чем-то в ином. Высказывание о неизменности Бога есть в том

же смысле диалектическое высказывание, как и высказывание о единстве Бога в троичности и несмотря на троичность, то есть оба эти высказывания только в том случае будут действительно истинными, если мы сразу, одновременно с ними мыслим и оба других высказывания – о троичности и, соответственно, о воплощении, а не представляем себе одни как предшествующие другим. Подобно тому, как мы узнаем из учения о Троице, что единство, представляющееся нам поначалу мертвым эгоцентризмом, не есть абсолютный идеал, но и в высшем своем проявлении – именно потому, что здесь она есть абсолютное совершенство – все же есть Троица, так из учения о воплощении мы узнаем, что неизменность Бога вовсе не есть главная отличительная характеристика Бога, но – хотя это ее и не упраздняет – Бог в своей неизменности и несмотря на нее действительно может стать чем-то: самим собою, собою во времени. И эта возможность должна мыслиться не как знак Его недостаточности, но как величие Его совершенства, которое было бы меньше, если бы Он не мог стать меньше, чем Он всегда есть.

Таким образом мы пришли к онтологическому конечному итогу, о котором чисто рациональная онтология, вероятно, и не подозревала бы. Такой онтологии, разумеется, трудно принять к сведению этот конечный итог и сразу включить его в свои начала и истоки в качестве исходной формулы. Абсолютное, а точнее – Абсолютный в чистой свободе своей бесконечной безотносительности, всегда сохраняемой Им, имеет возможность становиться сам иным, конечным, имеет возможность *утверждать* свою собственную действительность, овнешняя самого *себя*, отдавая *себя*. Изначальный феномен, из которого нужно исходить, не есть понятие такого предположения, которое имеет предполагаемое заранее данным как нечто само собой разумеющееся и только передающее его мыслям предполагающего, что по-настоящему никогда и не удастся, поскольку это предположение отталкивается от недиалектически застывшей и изолиро-

ванно понимаемой неизменности Бога и не может, собственно, вообще касаться Его как Неизменного. Данный нам в вере изначальный феномен – это именно самоовнешнение, становление, кенозис и генезис самого Бога, который может становиться, сам *становясь* в утверждении произошедшего от Него иного произошедшим, не претерпевая никакого становления в самом себе, в изначальном. Когда Он отрывается от самого себя в своей постоянной бесконечной полноте, тогда возникает иное в качестве Его собственной божественной реальности. Уже у Августина говорится о том, что Бог *assumit creando* и *assumendo creat*³⁰: сам себя овнешняя и потому, разумеется, *становясь* в этом овнешнении самим собой, Он творит. И Он творит человеческую действительность *тем*, что сам принимает ее как свою.

Он – Логос – конституирует отличность от себя, сохраняя ее как свою собственную, и обратно: он конституирует ее в ее подлинной действительности потому, что он подлинно хочет иметь иное в качестве своего собственного. Бог покидает себя самого, сам Бог, Бог как раздаривающая себя Полнота. Поскольку он это может, поскольку это его свободная изначальная способность, по причине которой Он именуется в Писании Любовью, то его умение-быть-творцом – умение просто утверждать иное, не отдавая самого себя – есть лишь производная, ограниченная, вторичная способность, основанная в конечном счете на той настоящей изначальной способности отдавать себя самого небожественному и тем самым подлинно обладать своей собственной историей в других, но обладать ею как своей собственной историей. Тварь должна по своей глубинной сущностной основе пониматься как способность умения-быть-принятым, возможность материального бытия для возможной истории Бога. Бог творчески чертит план твари, переводя ее из Ничего в ее собственную, отличную от Бога реальность в качестве *грамматики возможного самовысказывания Бога*. Он не

³⁰ Творя, принимает; принимая, творит (лат.)

смог бы начертить этот план иначе, даже если бы по-настоящему скрыл себя в молчании, потому что даже молчание Бога о себе предполагало бы такие уши, которые слышали бы немоту Бога.

«Слово» стало человеком

Отсюда можно, очевидно, прийти к еще более точному, чем раньше, пониманию того, что именно *Логос* Бога стал человеком и что только Он мог им стать.

Имманентное самовысказывание Бога в его вечной полноте есть условие самовысказывания Бога изнутри и за пределами себя самого, и второе раскрывает первое в своей тождественности ему. Хотя простое утверждение иного, отличного от Бога, есть дело именно Бога-Творца, без различия в Нем лиц, однако возможность творения может иметь свою онтологическую предпосылку и свое последнее основание в том, что безначальный Бог высказывает или может высказывать себя самого в себе и для себя и, таким образом, утверждает изначальное божественное различие в самом Боге. Если этот Бог высказывает себя самого в *пустоте* небожественного, то это высказывание есть высказывание этого имманентного Ему Слова, а не какое угодно, возможное и для другого божественного лица.

Отсюда оказывается возможным лучше понять значение слов: Логос Бога *становится* человеком. Разумеется, есть люди, которые не суть сам Логос, – это мы. Разумеется, люди могли бы быть и в том случае, если бы Логос не стал сам человеком. Ибо, если бы мы захотели это оспорить, то вынуждены были бы отрицать свободу воплощения, свободу благодатного самосообщения Бога миру, а тем самым и различие между природой, миром, с одной стороны, и благодатью, самосообщением Бога, с другой. Правда, меньшее всегда может существовать без большего, хотя меньшее всегда основано на возможности большего, а не наоборот. Поэтому вполне можно сказать: люди (меньшее) могли

бы быть и в том случае, если бы Логос не стал сам человеком. Но тем не менее можно и нужно сказать: возможность того, что человек есть, основывается на большей, более широкой и радикальной возможности – способности Бога высказывать себя самого в Логосе, становящемся тварью.

Итак, если Логос становится человеком, тогда эта его человеческая природа не является заранее данной, но становится и возникает в сущности и существовании, когда и поскольку Логос овнешняет себя. Этот Человек именно как человек является самовыражением Бога в Его самоовнешнении, поскольку Бог выражает *себя* как раз тем, что Он себя овнешняет, дает себя узнать в качестве Любви, что Он скрывает величие этой Любви и являет себя в обыкновенности человека. Если бы мы представляли себе дело иначе, то человечество Логоса, принятое Им, было бы для нас в конечном счете маскировкой Бога, просто неким сигналом о том, что на самом деле Тот, кто здесь с нами, ничуть для нас не раскрыт – разве что Его человеческие слова, которые, однако, вполне могли бы быть данными и легитимными и в том случае, если бы они не были словами вочеловечившегося Логоса Божия. Но мы не можем представлять себе дело так, что Логос становится человеком и после этого высказывает нечто о Боге только *тем способом*, что он *говорит*. Ведь при такой концепции это вочеловечение Бога сразу же стало бы ненужным. Ибо слова, произносимые человеком Иисусом в качестве посланца Бога о Боге, Бог мог быть вызвать и в каком-либо другом пророке и высказать их через него. Человек Иисус должен быть самооткровением Бога сам по себе, а не только через свои слова, и Он не мог бы быть по-настоящему таким самооткровением, если бы именно это человечество не было бы высказыванием Бога.

Человек как шифр Бога

С этим не вступает в противоречие то обстоятельство, что есть и другие люди – то есть мы, которые не являемся этим

самовысказыванием, этим инобытием Бога. Ибо «что» у нас и у Него, высказывающего самого себя Логоса, одно и то же. Мы называем это «человеческой природой». Но бездна различия состоит в том, что это «что» у Него сказано как его самовысказывание, а у нас – нет. То, что Он в своей действительности говорит именно то, чем мы являемся, несет избавление и нашему существу и нашей истории, делает их открытыми в божественной свободе и говорит, чем мы являемся, – утверждение, в котором Бог сам мог бы выставить себя, выразить себя в той ничтожной пустоте, которая необходимо простирается вокруг Него, ибо Он есть Любовь и потому необходимо есть Чудо возможности свободного дара, или, лучше сказать, потому Он как Любовь есть Непонятный и в то же время Сам собою разумеющийся.

Поэтому человека можно было бы определить – толкая его в его самую возвышенную и покрытую мраком Тайну – как то, что возникает, когда самовысказывание Бога, Его Слово высказывается с любовью в пустоту без-божного Ничто. По этой причине ведь вочеловечившийся Логос и называли сокращенным Словом Божиим. Сокращением, шифром самого Бога является человек, то есть Сын Человеческий и люди, которые есть в конечном счете потому, что должен был быть Сын Человеческий. Человек является радикальным вопросом о Боге, который, будучи сотворен в таком качестве Богом, должен иметь и ответ на себя, такой ответ, который в качестве являющегося в истории и радикально осязаемого есть Богочеловек и который в нас всех представляет собой ответ, данный самим Богом. Этот ответ появляется в абсолютной вопрошаемости нашего существа через то, что мы зовем благодатью, самосообщением Бога и *visio beatifica*. Если Бог хочет стать Не-Богом, возникает человек. Это, конечно, не дает объяснения человека в его плоско-обыденной жизни, но это вводит человека в тайну, вечно остающуюся непонятной. Но он есть такая тайна. Ведь именно таким образом он становится причастным бесконечной Тайне Бога, как вопрос причастен своему ответу и

как вопрос в своей возможности сам основывается на ответе. Мы знаем это, так как мы узнаем в нашей истории вочеловечившийся Логос и говорим: здесь тот вопрос, которым являемся мы и на который и в исторической осязаемости дан ответ самим Богом.

С таких позиций становится возможным объяснить христианский догмат о воплощении вечного Логоса. Если Бог сам есть человек и остается им вечно; если всякое богословие по этой причине вечно остается антропологией; если человеку возбраняется принижать себя в своих мыслях, так как тем самым он принижал бы Бога; если этот Бог остается неустранимой Тайной, тогда человек есть вечно высказываемая тайна Бога, вечно причастная Тайне своего Основания. Даже когда исчезнет всякая предварительность, он должен будет остаться неизмеримой тайной блаженной любви, иначе нам придется думать, будто мы можем понять самовысказывание Бога из него самого, и в итоге и оно, и мы сами себе наскучим; иначе мы будем думать, что мы можем как-то иначе постичь человека, не поняв его в блаженном мраке самого Бога, где только и можно понять, что это конечное божественного Логоса является конечностью самого бесконечного Слова Бога – единство исторически явленного вопроса (который есть человек) и ответа (который есть Бог), единство такого вопроса, который, будучи вопросом о Боге, являет ответ на себя; такое единство и имеет в виду христология. Поскольку христология есть единство подлинного существа Бога и человека в личном самовысказывании Бога в Его вечном Логосе, то она есть начало и конец антропологии, и эта антропология в своем радикальнейшем осуществлении вечно пребывает как богословие. Прежде всего это то богословие, которое сказано самим Богом, когда Он высказал свое Слово как нашу плоть в пустоту небожественного и даже грешного; далее, это то богословие, которое мы производим сами в нашей вере, если не думаем, будто мы могли бы найти Бога, минуя Человека Христа и вообще человека. О Творце можно было

бы еще, опираясь на Ветхий Завет, сказать, что Он – на небе, а мы – на земле. Но о Боге, исповедуемом нами во Христе, необходимо сказать, что он есть в точности там, где есть мы, и только там можно Его найти. Если Он остается при этом Бесконечным, то этим еще не сказано, что Он таков помимо прочего, но что само конечное обрело бесконечную глубину. Он не есть уже противоположность бесконечному, но то, чем стал сам Бесконечный, в чем Он высказывает себя сам как вопрос, на который он сам себе отвечает, чтобы открыть всему конечному, внутри которого Он сам стал частью, выход в бесконечное, нет, лучше сказать, сделать самого себя выходом, дверью, с существованием которой Бог сам стал реальностью ничтожного, и наоборот.

Поскольку в вочеловечении Логос создает человеческую реальность, принимая ее, и принимает ее, овнешняя *сам себя*, постольку и здесь – причем самым радикальным, специфически уникальным образом – действует аксиома всякого отношения между Богом и творением, а именно та, что близость и даль, нахождение в распоряжении и самостоятельность твари возрастают в прямой пропорциональности, а не в обратной. Поэтому Христос – самым радикальным образом Человек, и его человечество – наиболее самостоятельное, свободное, не несмотря на то, а потому, что оно принято, что оно утверждено как самовыражение Бога. Человечество Христа не есть «форма проявления» Бога, которая была бы кажимостью пустоты и тумана, не имеющая собственной значимости перед проявлением и по отношению к нему. Именно благодаря тому, что *Бог* сам экзистенцирует, это Его конечное существование – экзистенция – обретает самым радикальным образом собственную значимость, силу и реальность, в том числе и по отношению к самому Богу.

Отсюда становится ясна еретичность всякого представления о воплощении, согласно которому человечество Иисуса есть лишь облачение Бога, которым Он воспользовался, чтобы дать сигнал о своем говорящем присутствии.

И именно эту ересь, которую отвергала сама церковь в борьбе против докетизма, аполлинаризма, монофизитства и монофелитства, а не подлинную ортодоксальную христологию отвергают в наши дни как мифически воспринятую, как мифологию. Правда, следует сказать, что такое мифологическое понимание христологического высказывания веры при всей словесной ортодоксии может имплицитно присутствовать и у весьма многих христиан, вызывая неизбежный протест против мифологизации. Следовало бы спросить у тех, кто требует демифологизации христианства: не представляют ли они себе христианское учение так же, как мифологически-благочестивые христиане? Они опираются в своей демифологизации на криптогамную ересь христиан и полагают, что она есть догмат христианства и что ее (и в таком случае это справедливо) следует отвергнуть. Но они тем самым в сущности отвергают вовсе не христианский догмат, а мифологическую примитивизацию. Но верно и обратное: некоторые люди, отвергая ортодоксальные христологические формулы, которые они понимают неверно, могут, тем не менее, экзистенциально осуществлять веру в вочеловечении Слова Божия, по-настоящему веруя в него. Ведь если кто-либо, взирая на Иисуса, Его крест и Его смерть, подлинно верит, что Бог сказал ему в этом решающее всеобъемлющее Слово, уже не могущее быть взятым назад, и если в своем взгляде на Иисуса он видит, что тем самым он спасен от всякого плена и тирании, несмотря на экзистенциальные характеристики своего ограниченного, полного вины и преданного смерти бытия, то такой человек верит в нечто истинное и действительное, если Иисус – тот, каким Его исповедует христианство, то этот человек верит – сознает он это рефлексивно или нет – в воплощение Слова Божьего.

О значении и границах догматических формул

Если мы говорим, что такой человек в сущности верит в вочеловечение Слова Божия, даже если он отвергает верные

ортодоксальные формулы христианства, потому что они кажутся ему (и, возможно, он в этом не виноват) неоправданными, то это не умаляет значения той формулы, которая практически верна и составляет экклезиологическую базу общего мышления и общей веры христиан. Но в осуществлении своего бытия кто-либо может иметь христологическую веру, даже если он в осуществлении определенной объективной понятийности не соглашается с христологией. Не всякая понятийно мыслимая позиция становится также и экзистенциальной в осуществлении бытия. И потому, если человек слышит в Иисусе последнюю истину своей жизни и исповедует, что в Иисусе и Его смерти Бог сказал ему последнее Слово – не все те «предпоследние» слова, которые придется нам самим находить в нашей истории, а последнее Слово, которым он живет и умирает, тот принимает Сына Божия таким, каким исповедует Его церковь, и неважно, как звучат для этого человека теоретически неудачные и даже прямо ложные понятийные формулировки осуществления его бытия в вере.

Более того (и об этом будет говориться в дальнейшем более подробно, когда пойдет речь об Иисусе в нехристианских религиях): иногда со Христом встречается и такой человек, который не знал, что он постиг того, в чью жизнь и смерть он бросился как в свою блаженную, спасенную судьбу; что он встретился с тем, кого христиане по праву называют Иисусом из Назарета. Тварная свобода всегда представляет собой риск не заметить то, что – обращаем мы на это внимание или нет – заложено в увиденном желаемом. То, что *в принципе* не увидено и *просто* иное, не усваивается свободой, когда она стремится к определенному и ограниченному. Но невысказанное и несформулированное от этого не обязательно становятся просто тем, чего мы не видели и не желали. Бог и благодать Христова присутствуют ведь как тайная сущность всякой доступной нашему выбору действительности. Потому нелегко, стремясь к чему-то, не встретиться с Богом и Христом в принятии или отвержении, в вере

или неверии. По этой причине тот, кто принимает (пусть это и далеко от всякого эксплицитно сформулированного в словах откровения) свое бытие, то есть свое человечество в молчаливой покорности (а лучше сказать, в вере, надежде и любви), принимает его как тайну, скрывающуюся в Тайне вечной Любви и несущую в лоне смерти жизнь, тот говорит «да» Христу, даже если и не знает этого. Ибо тот, кто прыгает с обрыва, падает вниз не до того лишь места, до которого он сам измерил пропасть. Тот, кто полностью принимает свое человеческое бытие (и тем более, конечно, бытие другого), тот принял Сына Человеческого, потому что в Нем Бог принял человека. И если в Писании сказано, что исполнил Закон тот, кто любит ближнего, то это потому представляет собой высший критерий, что Бог сам стал этим ближним и, таким образом, в каждом ближнем мы всегда принимаем и любим и этого ближнего, и одновременно Самого Дальнего.

5. История жизни и смерти допасхального Иисуса (понятая богословски)

А. Подготовительные замечания

Об отношении предварительной трансцендентальной постановки вопроса к историческому событию

В этой части – как в первом разделе, где мы пытались найти место христологии внутри эволюционного мировоззрения, так и в третьем и четвертом разделах, где мы пытались углубить трансцендентальную и эссенциальную христологию – нас все время интересовала лишь *идея* Богочеловека. Мы спрашивали: может ли вообще нечто подобное абсолютному Спасителю и Богочеловеку, который есть воплощение вечного Логоса, быть в какой-то степени доказуемой идеей. Разумеется, такой «сущностной» и «трансцендентальной» христологией мы занимались потому,

что фактически в нашей собственной личной жизни мы как христиане верили, что нашли этого Богочеловека в Иисусе Христе. Но: трансцендентальная идея абсолютного спасительного события, в котором самосообщение Бога миру вообще становится необратимым историческим явлением и как таковое полностью осуществляется, – такая идея, конечно, не тождественна утверждению, что здесь – в этом конкретном человеке – случилось то, что до сих пор мы рассматривали только как идею.

До сих пор мы пытались, исходя из трансцендентальной сущности человека и его современной духовной ситуации, развить идею того, что вообще может пониматься под понятиями «Богочеловек», «Логос, ставший плотью», «абсолютный Спаситель». Но, давая такой априорный очерк трансцендентальной христологии, мы сознавали, что он возможен исторически лишь потому, что уже существует христианство, фактическая вера в Иисуса как Христа, что человечество уже имеет исторический опыт реальности этой трансцендентальной идеи. Лишь в рефлексии над испытанным фактом трансцендентальная возможность такой идеи может сделаться доступной пониманию. Мы сказали, что последним вопросом для христианства является не вопрос о принципиальной представимости понятия абсолютного Посредника в спасении, который был бы историческим явлением абсолютного и окончательного самосообщения и самообращения Бога к миру, но вопрос, *произошло* ли уже вообще это историческое самообращение или же оно есть лишь отсутствующая асимптотическая точка – прибежище нашей надежды; это вопрос, можно ли, в конце концов, по-настоящему верить – и почему, – что это событие абсолютного Спасителя, исторической конкретности абсолютного самосообщения миру произошло именно и только в Иисусе из Назарета.

Вопрос о возможности отвечать за нашу веру в Иисуса Христа

Тема этого раздела – оправдание веры в исторического Иисуса как Христа, то есть возможность отвечать за эту веру перед требующей истины совестью человека, которым и являемся мы сами в этой конкретной ситуации нашего собственного бытия. Мы сознательно поставили вопрос в только что сформулированном виде, то есть не спросили непосредственно: является ли исторический Иисус Христом веры и как Он свидетельствует о себе в качестве такового? Обычно в католическом фундаментальном богословии вопрос ставится так. Эту постановку вопроса, конечно, нельзя назвать нелегитимной, поскольку и в поставленном нами вопросе о вероятности нашей веры в Иисуса как Христа одновременно содержится и этот вопрос об «объективном положении дел». Но вопрос, который по самой своей сути затрагивает целостность человеческой экзистенции, не может быть заранее поставлен как вопрос, в котором могут выноситься за скобки определенные моменты конкретной экзистенции вопрошающего субъекта. Если я задаю вопрос, который по-настоящему касается меня всего в целом, то при постановке этого вопроса я не могу, сочтя что-либо несущественным, обойти его стороной. Если я спрашиваю о спасении для себя, то я необходимым образом спрашиваю о себе как о целостном, ибо ведь это и подразумевает понятие Спасения. Поэтому здесь христологический вопрос об Иисусе Христе ставится как вопрос об оправдании этой – собственной для каждого человека – веры в Иисуса как Христа, который означает свободное решение, как вопрос моей веры, как вопрос, ставящий под вопрос и затрагивающий каждого отдельного человека в его конкретной экзистенции как человека и как верующего. Вопрос, который был задан выше как бы «объективно»: «Является ли Иисус Христом, и как Он свидетельствует о себе?» – вовсе не исключается и не умаляется в своем значении нашей постановкой вопроса:

«Как я могу отвечать за мою веру в этого Иисуса как Христа?» Напротив, имеется в виду, что внутри такой веры, об основании и моральном оправдании которой мы спрашиваем, действительно встречается и этот объективный вопрос, придающий этой вере совершенно определенную структуру, в силу которой как раз «самое объективное» являет себя лишь радикальнейшему субъективному акту, и одновременно «субъективный акт» получает силу и оправдание от своего объективного положения дел. В субъективной ситуации, которая, как предполагается здесь, принята нами и в таком качестве вопрошает о своем основании, предполагается наша западная, христианская, церковная ситуация веры, даже подлинная и абсолютная вера в Иисуса как Христа. Нам достаточно рефлексивно осмыслить свою конкретную жизнь, и мы увидим, что постоянно создаем предпосылки – хотя бы для того, чтобы их проверить. Этой ситуации человек никак не может избежать. Рассуждение о том, «почему я могу верить в Иисуса как во Христа», исходит из предпосылки моей веры. Эта вера как осуществившаяся и подлежащая постоянному осуществлению рефлексии над своим собственным внутренним оправданием.

Круговая структура познания верой

Конечно, эта методологическая предпосылка вызывает вопрос, как же может человек, не верующий в Иисуса как во Христа, прийти к этой вере. Этот вопрос может быть поставлен как индивидуально-исторически – для каждого отдельного человека, живущего внутри духовной ситуации, обусловленной, в частности, христианством, так и коллективно – для народов, которые, как представляется, во всей своей духовной ситуации и истории находятся еще вне христианского пространства. Относительно этого вопроса – как может кто-либо войти в круг духовного экзистенциального познания, в круг, элементы которого основаны друг на друге и который в конечном счете никак не может

быть «синтетически» составлен самим человеком, – здесь следует сказать лишь следующее: определенно существует феномен знания, которое присутствует как единое целое, чьи элементы не нужно дополнительно составлять вместе с помощью искусственного и рефлексивного синтеза, знание, в круг которого человек испытывает себя помещенным, притом что он сам не создавал этот круг синтетически-рефлексивно. Это не исключает и не делает излишним того, что этот человек может и должен оправдывать свой опыт перед своей совестью, требующей истины, а также не исключает и того, что его помещенность в этот круг остается вопросом морального решения. Во всяком случае в этом смысле стоит вопрос, принимается ли эта помещенность прежде рефлексии и свободного решения или человек отказывается от них. В последнем случае посланное человеку может очень быстро вновь исчезнуть, и этот человек тогда ослепнет для предложенного ему, хотя и не произведенного по-настоящему им самим, синтеза в познания. Но если такой феномен имеет место в общем, если человек не может действительно духовно существовать, не пускаясь в такие неанализируемые адекватно, разложимые на свои элементы, а потом вновь произвольно соединимые познания, тогда это вполне можно предположить и для того познания, о котором идет речь у нас.

Здесь – по меньшей мере с точки зрения христианского богословия – должна идти речь о таком типе познания; таким образом, мы постулируем такой круг не по собственному произволу (исходя из христианской догматики), мы утверждаем не против разумного фундаментального богословия, а вместе с ним, что такой круг не создается искусственно, с помощью дополнительной рефлексии, – все это следует из христианского учения о благодатности веры. Ибо то, что означает благодать веры как непереносимое условие веры и возможности веры, означает одновременно, что в конечном счете недоступный адекватной рефлексии момент синтеза необходим для веры, чтобы возникло то единство, в котором

субъективная воля к вере видит объективную основу веры и сама эта объективная основа оправдывает задействованную человеком волю к вере.

Здесь нет возможности описывать, в каких формах и в каком обличье происходит вхождение отдельного человека или коллектива в круг понимания. В принципе христианин может поступать всегда лишь таким образом: допускать, что предложенное свободе веры понимание уже дано в основе сущности слушающего человека, и высказывать этому человеку его уже данное понимание в понятийной артикуляции. Если слушающий также и эксплицитно принимает христологическое высказывание, то говорящий не производит этого понимания веры в его исконном единстве, но лишь приводит его в предметной понятийности к самому себе. Если это высказывание рефлексивного типа, предлагаемое другому человеку в качестве интерпретации его уже наличествующего понимания веры, не принимается в эксплицитном исповедании веры, тогда говорящий должен признать, что либо слушающий свободно закрыл себя для понимания, данного ему через благодать и принесенную ему историческую весть в их единстве, либо действующая в нем в любом случае, заданная благодать Христа еще не создала в спасительном провидении Божиим необходимый «кайрос»³¹, в котором этот внутренний благодатный свет сможет найти свою историческую объективацию в эксплицитной вере в Иисуса Христа. Какой из этих двух случаев фактически имеет место, не подлежит суду того, кто направляет другому человеку эту христологическую весть.

Это краткое рассуждение должно было лишь показать, что (даже если наш вопрос об Иисусе как Христе заранее исходит из ситуации той христологии, которая известна в церкви и в которую церковь верит) верно понятая возможность оправдания церковной христологии перед тем, кто еще эксплицитно не верит в Иисуса как Христа, не исключена, а, напротив, предполагается.

³¹ Подходящее время, момент (греч.)

Историческое измерение христианской веры

Этот пятый раздел неизбежно вводит нас в историческое познание событий, которые произошли в совершенно определенной пространственно-временной точке. Ибо настоящая весть христианства заключена именно в высказывании, что этот Иисус, умерший при Понтии Пилате, есть не кто иной как Христос, Сын Божий, абсолютный Спаситель. От этого исторического события зависит спасение всех времен и собственное спасение каждого из нас, оно основывается на этом историческом, уникальном событии, пусть это означает, что способ, каким спасение всех основывается на историческом событии смерти и воскресения Иисуса из Назарета, позже еще нужно будет как следует обдумать. Следует по праву сказать, что познание такого исторического события спасения не происходит в виде нейтрального «исторического» познания, но дается всегда лишь через самоинтерпретацию Иисуса, оправдание которой, однако, опять-таки возможно лишь в круге веры через являющее эту самоинтерпретацию чудо дел и воскресения Иисуса; все же христологическое высказывание веры об Иисусе имеет в виду вполне определенную историческую личность и исторические события, то есть имплицитно исторические высказывания. Пусть таковые могут находиться в качестве подлинно данных лишь в высказывании веры: во всяком случае, в таком высказывании они имеют смысл действительно исторических и потому ставят требующую истины совесть верующего перед вопросом, в каком смысле и по какому праву он высказывает и утверждает их как исторические события.

Проблема универсального значения частных исторических событий

По этой причине есть историческое измерение и у христологического высказывания. Но тем самым на это высказывание, если оно не хочет отказаться от своей историчности

и бежать в якобы свободное от груза истории экзистенциально-философское измерение, неминуемо ложится всей тяжестью трудность и неопределенность познания хронологически весьма отдаленного события. Эта ситуация особенно проблематична в нашем случае, поскольку исторические события, о которых здесь идет речь, не такого рода, чтобы можно было в конце концов, несмотря на все наше историческое любопытство, забыть об их существовании, о более точном определении их природы и об их истолковании – эти события имеют решающее значение для человеческой экзистенции. Они должны по-настоящему радикально касаться нас в самой сердцевине нашей экзистенции, но несмотря на это оставаться историческими событиями. Однако христианская вера рассматривает эти вполне определенные, фиксированные в пространстве и времени события как такие, по отношению к которым человек может экзистенциально закрыться (мы называем это неверием), но эти вполне определенные события продолжают непременно и неминуемо касаться его экзистенции в ее глубочайшей сердцевине. Отсюда возникает неизбежная разница и несоответствие между определенностью (или неопределенностью) исторического познания как такового и экзистенциальным значением исторических событий, если они принадлежат прошлому, а не просто непосредственно переживаются сами по себе, в своей собственной конкретности. Христианство говорит, что исторические события, далеко отстоящие от нас хронологически, продолжают затрагивать нашу экзистенцию, и одновременно остается верным, что эти события в своем более точном историческом протекании неизбежно и непреодолимо обуславливаются неким фактором неопределенности, спорности, сомнительности и т.д.

В прежние времена – для которых традиция была чем-то само собой разумеющимся, властно и безапелляционно определявшим собственное настоящее – такое различие и несоответствие между историчностью и экзистенциальным

значением прошедших событий ощущалось не столь сильно, как это имеет место у нас. Но богословие и философия со времен Просвещения все время задаются вопросом, как же может историческое обладать абсолютным экзистенциальным значением и может ли спасение – то есть мы сами в нашем последнем основании и целостности – зависеть от исторической правды и реальности или лишь от таких реальностей, трансцендентальная необходимость или непосредственная верифицируемость которых становятся ясны благодаря точным наукам. Конечно, вера как таковая предполагает абсолютную истинность и реальность этих исторических событий. Но к моментам веры (по меньшей мере в том виде, как она рассматривается в католическом понимании веры) хотя бы до некоторой степени относится рефлексия над исторической познанностью этих абсолютных для веры событий и возможность оправдания этого исторического познания как такового перед совестью человека, требующей истины. В этом отношении остается принципиально неустранимым несоответствие между сугубо относительной доказуемостью исторического события как такового, с одной стороны, и абсолютным экзистенциальным значением исторических событий и абсолютностью веры, с другой.

Неизбежное несоответствие между относительной исторической достоверностью и абсолютной задействованностью

Для понимания того, что такая претензия исторических событий несмотря на их слабую достоверность имеет право на существование, имеет величайшее значение то обстоятельство, что принципиально и в целом человек не может осуществить свое бытие, если не примет спокойно как неизбежность и не пронесет через свою экзистенцию такое несоответствие между относительной определенностью своего исторического познания, с одной стороны, и абсолют-

ностью своей задействованности, с другой. Принимая эти исторические факты мужественно, спокойно и доверительно, сознавая при этом также и то, что он морально реализовал бы свое бытие даже в том случае, если бы ошибся в своем историческом познании, человек приходит к пониманию того, что нельзя уйти от такой возможности через экзистенциальное воздержание от исторических положений вещей; причина тому – то простое обстоятельство, что в отношении их нельзя достичь никакой абсолютной исторической уверенности. Везде и всюду человек в абсолютных и необратимых решениях своей жизни опирается на исторические положения вещей, в существовании и природе которых он не обладает теоретически абсолютной уверенностью. Везде в жизни неизбежно возникает несоответствие между, с одной стороны, абсолютной задействованностью, которая неминуемо требуется от человека, и, с другой стороны, теоретической уверенностью в положениях вещей, на которые человек опирается в такой своей задействованности. Эта ситуация неизбежно принадлежит к существу свободы.

Решение, которое принимает свобода, будучи основано на ее сущности, всегда абсолютно, потому что даже тот, кто воздерживается от решения, все равно тем самым принимает абсолютное решение. Само это решение основывается на неабсолютном познании. Это имеет силу даже там, где такое решение принимается на базе трансцендентальных, метафизических усмотрений. Ибо и здесь рефлексивное решение обусловлено интерпретацией трансцендентального опыта, исконного метафизического усмотрения, такой интерпретацией, которая не может перечеркнуть свою историческую обусловленность. Даже если такая интерпретация желает высказать максимально точно и метафизически проникательно лишь крайне необходимое о реальности, эта интерпретация все равно начинает сразу работать с языковым материалом, а он контингентен, обусловлен.

Поэтому, если в нашем случае историческое познание Иисуса, Его самоинтерпретации и дансой Им для этого легитимации осложняется множеством проблем, неясностей и сомнительных случаев, то этот факт – который признается легко – не есть обоснование того, чтобы воздерживаться от абсолютной задействованности в Нем и от признания спасительного значения Его реальности для нас. Ведь и такое осторожное воздержание от ответа было бы решением, действенным «нет» по отношению к Нему, и для такого «нет» объективируемые в историческом познании основания были бы хуже, чем для позитивного следования Ему и Его требованию. Конечно, нужно подчеркнуть, что это последнее утверждение еще придется доказать. Само собой разумеется, что в нашем случае, несмотря на обоснованность исторического знания об Иисусе и Его требовании расстояние между историческим обоснованием и задействованностью ответа на это требование чрезвычайно велико. Ибо это историческое познание как таковое не может быть существенно убедительнее, чем какое-либо иное историческое познание, которое экзистенциально требует от нас существенно меньше. Но та задействованность, о которой идет здесь речь в отличие от следствий из других исторических знаний, абсолютна по преимуществу, так как она относится к спасению всего человека в целом.

Б. Герменевтические и фундаментально-богословские замечания по проблеме исторического знания о допасхальном Иисусе

Два тезиса

1. Вера, желающая узнать в Иисусе абсолютного Спасителя, не может заранее отказаться от интереса к истории допасхального Иисуса и к Его самопониманию. «Вера», которая отказалась бы от этого, «в данном случае» из Иисуса Назарянина создавала бы Христа Спасителя, представляющего

собой мифологема, основанную на такой «вере», а не подкрепляющая веру и служащей ее основой. Верное положение, гласящее, что нельзя написать биографию Иисуса, поскольку все дошедшие до нас исторические высказывания о Нем в Новом Завете сформулированы уже как высказывания о вере в Христа Спасителя, не позволяет еще заключить, что об Иисусе «исторически» не известно совсем ничего или, во всяком случае, ничего значительного с богословской точки зрения. Можно (конечно, с исторической «надежностью» или «вероятностью», которая не может да и вовсе не должна создавать абсолютности веры) исторически знать об Иисусе многое, причем в том числе и нечто такое, что обладает богословской значимостью. Насколько многое – это вопрос, который вновь и вновь апостериорно ставится и на который вновь и вновь даются ответы. Позже нужно будет сказать о методе исторического познания воскресения Иисуса – методе уникальном, как и сам предмет этого познания.

2. При учете легитимного различия между тем, что есть субъект (именно в качестве субъекта, а не просто вещи!), и тем, как и в какой степени он может сам над собой вербально рефлексировать (при этом две сравниваемые величины не могут пониматься как принципиально равноправные), можно сказать, что, с одной стороны, самопонимание допасхального Иисуса не должно противоречить (с точки зрения историка) христианскому пониманию Его личности и Его значения для спасения, а с другой стороны, – для узнавания в Иисусе Христа, в которого мы веруем, – нельзя требовать априори и со всей определенностью, чтобы Его допасхальное самопонимание (как таковое и особенно для нас) однозначно и позитивно совпадало с содержанием христологической веры, то есть воскресение понималось бы лишь как божественное подтверждение требования (абсолютного Спасителя), которое было бы уже дано в таком случае полностью и однозначно до Пасхи. Этой констата-

цией догматика открывает широкое поле деятельности для исторического исследования об Иисусе. Но не следует заранее предполагать негативного или же минималистского представления о самопонимании доисторического Иисуса.

То, что было только что сформулировано в виде тезисов по проблемам герменевтики и фундаментального богословия в качестве подготовки для ответа на вопрос об историческом Иисусе как Спасителе, – это, вероятно, можно будет обсудить еще несколько обстоятельнее и в более широких рамках, хотя тем самым мы коснемся тематики, которая могла бы рассматриваться также и в более общем контексте обоснования веры в исторической религии откровения.

Христианская вера направлена на конкретную историю Иисуса

В наши дни в дискуссиях об Иисусе как о Христе, в которого мы веруем, часто утверждается, что об историческом Иисусе нельзя узнать ничего или, во всяком случае, ничего такого, что было бы значимым для веры и богословия. Говорят, что нам известно якобы лишь свидетельство веры, данное людьми апостольского времени, прежде всего авторами Нового Завета. За рамки этого свидетельства мы, согласно этому утверждению, никогда не могли бы выбраться, если бы пытались, например, выяснить об Иисусе нейтрально-исторически нечто такое, что, с одной стороны, соответствовало бы нашей вере и было бы значимо с точки зрения богословия, и, с другой стороны, было бы известно о Нем (самом по себе и для нас) независимо от первых свидетельств веры. Таким образом, перед нами есть лишь выбор, принять эту веру первых свидетелей без дальнейших вопросов или же отвергнуть ее. В таком случае это может быть в принципе отнесено и к свидетельству веры позднейших проповедников Иисуса как Христа, то есть к свидетельству церкви. Во всех этих случаях, согласно данной точке зрения, Христос,

в которого веруют ученики, есть для них абсолютное, последнее данное, возвращаться от которого к историческому Иисусу заведомо невозможно и просто бессмысленно. Таким путем можно установить разве что несколько исторических деталей, не представляющих особого интереса (например, что существовал некий Иисус из Назарета, что он по не вполне понятным теперь причинам вступил в конфликт с религиозными и политическими властями своей эпохи и потому, в конце концов, закончил свою жизнь на кресте). Но все, что выходит за эти рамки, есть дело, содержание, предмет не подлежащего дальнейшему обоснованию утверждения веры, причем в такой степени, что содержание этой веры в его отношении к историческим событиям – но прежде всего в отношении воскресения Иисуса – не допускает больше никакого обоснования. Скорее, сама эта вера в своей формальной и экзистенциальной структуре есть подлинный и единственно легитимный критерий того, какое содержание исторических фактов действительно относится к сущности веры, а какое нет. Все то содержание исторического рода, которое уже недоступно нам, если мы исходим таким образом из нашей веры, тем самым несущественно для веры и не может в действительности быть предметом высказывания веры.

Конечно, такое представление имеет то преимущество, что оно изначально избавляет нас от всяких исторических затруднений. Вера в такой концепции есть в своей недифференцированной простоте сама и первое, и последнее. Она даже не несет в самой себе отличимого от нее момента обоснования; и если такая вера все же порой делает исторические высказывания, то они не могут вызвать никаких сомнений даже у самого радикального исторического скептика.

Но эта попытка избавиться от груза истории и есть как раз первый аргумент против такой позиции. Человек *принципиально* не может обладать своей трансцендентальностью и экзистенциальностью (как бы ни интерпретировать их точнее и в каком бы плане ни представлять их в качестве самой основы веры) без обращения к подлинной истории. Степень, в которой

такая история достигается в осуществлении подлинной трансцендентальности и понимаемой чисто трансцендентально экзистенциальной веры, может быть в конкретных случаях весьма различной, но нет таких людей, которые могли бы осуществлять свою трансцендентальность без посредства истории.

Помимо этого, следует сказать, что исконное христианство Нового Завета понимало себя иначе, чем в такой концепции. Оно сознавало себя как веру, относящуюся к определенному историческому событию, которое оно не просто само утверждало, не просто само создавало с помощью веры, но от него получало свое оправдание и обоснование. Данное утверждение не будет здесь доказываться подробнее. Оно следует из всего, что будет сказано ниже о самоинтерпретации Иисуса, Его смерти и Его воскресения как о содержании христианской веры. Во всем этом является историческое событие Иисуса вместе с тем, что мы называем чудом и воскресением, в котором самоинтерпретация христианской веры первой общины является не просто в качестве предмета, создаваемого самой верой, но и в качестве *основания* веры, благодаря которому вера дана сама себе и оправдана перед требующей истины совестью верующего.

Об отношении между предметом веры и ее основанием

Такое отношение между верой и историческим событием, в котором историческое событие легитимизирует веру, можно, впрочем, отбросить как неосуществимое. Но тогда не следует уже говорить, что обладаешь *такой* христианской верой, какой ее видело христианство всех времен. В ином случае следовало бы, во всяком случае, определенно доказать, что однозначно необходимо отбросить такое отношение между верой и основанием веры. Однако этого сделать невозможно.

Чтобы понять это воззрение, нужен несколько более широкий взгляд. Прежде всего нам нужно будет определеннее и отчетливее, чем раньше, различать *предмет* веры

и ее *основание*. Это различие, конечно, носит формальный, а не материальный характер, так как практически и конкретно все основания веры суть также и предметы веры, хотя обратное утверждение не имеет силы, то есть не всякий предмет веры служит ее основанием. Например, самоинтерпретация Иисуса, описываемая нами при помощи понятия абсолютного Спасителя, все же почти исключительно относится к предмету веры, для которого мы ищем отличного от него обоснования веры. Этим не оспаривается, что самоинтерпретация Иисуса в своей исторической уникальности и величии соответствует нашему трансцендентально заданному поиску исторически однозначного и окончательного явления нашего сверхъестественно-трансцендентального опыта абсолютного самосообщения Бога, причем такая самоинтерпретация Иисуса может открывать основание собственной достоверности также и в себе самой. Но это основание едва ли может быть легко перенесено с одного на другое, сохраняя при этом свое значение (а иначе ничто не было бы задано в качестве основания веры), поэтому несмотря на эту важную оговорку, по-настоящему вовсе не замечаемую школьным богословием, мы сохраняем принципиальное различие между основанием веры и ее предметом.

Согласно тому, как понимало веру христианство всех времен, в том числе уже и Нового Завета, к основаниям веры в Иисуса Христа относится то, что мы называем чудесами Иисуса, и прежде всего Его воскресение. Здесь еще не ставится вопрос, можем ли мы в наши дни конкретное основание веры видеть в чудесах Иисуса, о которых нам сообщает историческая традиция, исключая воскресение, и не должны ли мы сосредоточиться в нашем вопросе об основании веры на вопросе о воскресении Иисуса (не из-за страха перед апологетическими проблемами, а исходя из рассуждений, еще подлежащих богословскому обоснованию). Мы не касаемся пока и вопроса, как и почему оба названных основания веры (чудеса Иисуса, с одной стороны, и Его

воскресение, с другой) существенно отличаются друг от друга. Точно так же не будем мы рассматривать сейчас вопросы, могли ли (и если да, то каким образом) люди во времена Иисуса познавать эти обоснования веры как исторические события, возможно ли для нас такое обосновывающее веру познание, относящееся к чудесам и воскресению Иисуса или же только к воскресению, а также насколько отличным будет это познание от познания непосредственных новозаветных свидетельств. Здесь нужно лишь констатировать, что такая функция чудес Иисуса и Его воскресения задана самоинтерпретацией христианской веры и что христианская вера – во всяком случае, в Католической церкви – рассматривает эти реальности не только как то, во что мы верим, не только как предмет веры, но и как основание нашей веры.

Итак, если мы принимаем для чудес и воскресения Иисуса функцию обоснования веры, то этим не утверждается, что такое познание некоторым образом вводит веру извне и оправдывает ее. Если мы отклоняем веру, лишенную основания, как нехристианскую концепцию, то это не значит, что основание веры есть нечто внешнее по отношению к вере и должно восприниматься нами независимо от веры. Не следует принимать такого внешнего отношения между основанием веры и верой, ибо это не единственный мыслимый способ, которым основание веры может отличаться от предмета веры и выполнять для этого последнего обосновывающую функцию. Такому внешнему определению отношений противостоят принципиальные возражения со стороны христианской догматики, причем не только такие, которые опираются на фактический опыт современного человека, на его исторический скепсис и т.д. Вполне можно себе представить случай, в котором основание веры достигается лишь в вере и, тем не менее, может выполнять внутри самого себя подлинно обосновывающую функцию, а не только быть предметом веры, установленным произвольно или исходя из формальной сущности веры.

Таким образом, настоящее основание, из-за которого мы отвергаем это внешнее отношение между основанием веры и ее предметом, – это не скепсис по поводу функционирования исторического познания в качестве обоснования веры. Определяющими здесь в конечном счете являются догматические основания. Они в принципе уже играли свою роль и должны играть ее и сейчас, даже если бы у нас было не столь скептическое отношение к чисто исторической оценке наших знаний об Иисусе из Назарета, чем этого, видимо, требует современная ситуация. Против такого внешнего отношения говорят догматические основания. Ибо католические догматы, касающиеся веры, постоянно утверждают, что вера и познание с помощью веры не были бы возможны без благодати и что они означают лично *свободное* согласие верующего субъекта. Подлинное и действительное осознание исторического обоснования веры дано лишь в благодатном осуществлении свободной веры как таковой и потому осуществляет свою функцию обоснования веры как момент внутри веры в круге взаимной обусловленности между трансцендентальным опытом благодати и историческим осознанием событий, служащих обоснованием веры.

О понятийной паре «история спасения – история»

В самом деле, уже в Священном Писании наряду с упоминанием исторических событий, дающих способность к вере, и при упоминании таких событий постоянно встречаются ссылки на опыт Духа Божьего (который мы уже интерпретировали выше как нацеленность человеческой экзистенции на непосредственное отношение с Богом через самосообщение Бога), без чего в конечном счете вообще невозможно согласие, ведущее к вере. Если предположить наличие такой взаимной обусловленности, в котором благодать веры открывает глаза на достоверность определенных исторических событий, и если предположить, с другой стороны, что такие события оправдывают наше обращение к трансцен-

тальному опыту благодати, – тогда можно увидеть верный смысл в различении между тем, что относится к истории спасения, и тем, что просто исторично, хотя вообще это часто встречающееся различие достаточно неясно и вызывает сомнения. То, что относится к истории спасения (строго в качестве таковой), должно принадлежать измерению, которое мы называем историей человека в очень объективном и вещественном смысле, и утверждается также и в высказывании, где вера объемлет свой предмет и одновременно свое основание – в свободном действии и решении, основанном на благодати. Но эти события истории спасения как основание веры не должны называться «историческими», поскольку они не претендуют и не стремятся претендовать на то, чтобы быть доступными незаинтересованному в вере и в этом смысле сугубо нейтрально-профанному историческому познанию.

К «истории спасения», в отличие от «истории», относится, таким образом, то в «объективной» реальности, окружении и истории человека, что познается внутри и *только* внутри экзистенциально действующего себя согласия для веры. Напротив, к «истории» относится то, что может познаваться чисто профанной исторической наукой и вне такого познания с помощью веры.

Вера первых свидетелей и наша вера

Если мы, таким образом, подчеркиваем, что взаимосвязь между обосновывающим веру историческим событием и самой верой возникает внутри веры, то это имеет силу как для первых свидетелей, имевших непосредственный исторический опыт Иисуса, так и для нас, уверовавших позже. Итак, это различие между предметом веры, ее основанием и данной, тем не менее, имманентностью обоих моментов самой вере было дано в первую очередь первым свидетелям веры. И только в вере они достигали того подлинно спасительно-исторического, что служит основанием веры. Это не есть

какое-то неприятное и огорчительное уродство веры, но это следует из существа веры, потому что и поскольку вера есть тотальное экзистенциальное свободное решение, и потому то, на чем она стоит и чем она обосновывается, может быть получено только в этой свободе (то есть в самом акте веры). В этом отношении опыт веры и опыт обоснования веры у первых учеников таков же, каков он и у нас. Тем самым мы не становимся просто подобными им и не зависящими от них. Обосновывающая взаимосвязь между верой первых свидетелей и нашей верой не отрицается, но имплицитно этой концепцией. Для нашей веры вера первых учеников и вера поколений, живших в вере между ними и нами, не есть лишь передача исторического материала, который мы затем в абсолютно новом, автономном и беспричинном акте веры преобразовали бы для самих себя в основание и предмет веры, но эта вера первых свидетелей и вера поколений, донесших до нас эту веру первых свидетелей, есть сама по себе момент в обосновании нашей веры как таковой.

Осуществление веры у первых свидетелей как удавшийся опыт единства между – с одной стороны – благодатно-трансцендентальной способностью верить и – с другой стороны – осознанием определенных исторических событий как исторического опосредования этой трансцендентальной способности верить, – такое осуществление веры для нас, уверовавших позже, есть чрезвычайно важный момент из числа тех, которые обосновывают нашу собственную веру. Но это не означает, что для нас стало недостижимым отношение обусловленности между изначальным событием спасения, обосновывающим веру, и верой первых свидетелей. Напротив: будучи воодушевлены их верой, мы верим их свидетельству и потому сами вступаем в структуру их веры и можем по праву сказать вместе с ними, например, так: я верю *потому*, что Христос воскрес.

Познание спасения возможно лишь в задействованности веры

Обоснование этого тезиса – именно в том отношении, в каком оно нацелено на веру в Иисуса Христа, – может быть получено лишь тогда, когда мы позднее зададимся вопросом, по какому праву мы можем утверждать, что самоинтерпретация Иисуса есть самоинтерпретация абсолютного Спасителя, доказавшего собственную легитимность своим воскресением. Исходя из сути дела такая обосновывающая взаимосвязь может мыслиться в целом только как часть круга веры. Дело в том, что познание спасения по определению касается такого предмета, который относится ко всему человеку и требует его всего целиком. Если вообще существует некое соответствие между способом познания, с одной стороны, и предметом познания, с другой, и это соответствие предшествует конкретному данному осуществлению познания, то заведомо ясно, что спасительное познание предмета спасения (именуемое верой) может быть достигнуто лишь всем человеком, задействующим всю свою экзистенцию, так что заведомо ясно и то, что в этом случае не может быть никакой точки его экзистенции, которая бы находилась вне этого осуществления познания. Если же такое познание спасения является, тем не менее, также и историческим познанием, тогда исторический предмет его с необходимостью таков, что может выступать только в этом спасительно-историческом познании, которое как вера задействует всего человека; и все же этот предмет есть то, что дает силу этой вере, ибо эта вера обязательно должна, невзирая на свою трансцендентальность, получать силу от истории, если мы не думаем, будто спасение может состояться за пределами того измерения, в котором человек живет и обладает своей духовной трансцендентальностью. Такое отношение взаимной обусловленности не должно удивить того, кто действительно рефлексивно и отчетливо осознал в какой-то момент, что и самая профанная истори-

ческая реальность не есть подлинная данность, если она не признана и тем самым не подпала под действие закона духовной априорности, без которого вообще ничто не может быть познано, пусть эта априорность не всегда идентична благодатной трансцендентальности, в которой и исходя из которой человек только и может осознать нечто важное для спасения.

Как уже подчеркивалось выше, тот тезис, что спасительно-исторический предмет дан лишь в самом акте веры (что не умаляет его обосновывающей функции), не устраняет возможности обосновывающего веру высказывания, обращаемого верующим к «неверующему». Это станет еще понятнее, если мы примем во внимание, что это обосновывающее веру высказывание, обращенное к «неверующему», делается верующим, рефлексивно сознающим это. Намеренно или нет, он выражает свою собственную веру в ее удавшемся единстве трансцендентальной благодатной способности верить и опосредующего ее исторического опыта в своих обосновывающих веру высказываниях и, таким образом, обращается – тем способом, который имеет больше импликаций, нежели какое-либо введение в научное или историческое учение, – к тому опыту, который уже дан в неотрефлексированном виде в другом человеке (либо уже принятый свободно, пусть и нетематически, либо предложенный свободе как ее подлинная возможность).

О различии высказываний о предмете веры и высказываний, обосновывающих ее

Хотя мы подчеркнули, что спасительно-исторические данные даны лишь в благодатном чуде самой веры, тем не менее (скажем это, чтобы еще раз осмыслить и уточнить сказанное) высказывания о реальностях веры и о спасительных событиях, обосновывающих ее, нельзя считать просто и всегда идентичными. Такое различие задано не только различным объективным качеством названных

реальностей; такое различие между спасительной реальностью, обосновывающей веру, и исторической спасительной реальностью как предметом веры задано также и способом нашего собственного исторического познания, которое опять-таки утверждает различие реальностей, принадлежащих по своей объективной природе одному и тому же историческому измерению.

Так например, история детства Иисуса принадлежит тому же историческому измерению, что и Тайная вечеря Иисуса. История Его детства даже более радикально принадлежит исторической реальности Иисуса, чем, скажем, Его воскресение, которое есть совершенно своеобразная действительность, потому что оно, с одной стороны, относится к конкретному историческому Иисусу самому по себе, а не только к нашему высказыванию веры, и в то же время делает высказывание о реальности, которая не принадлежит как таковая измерению нашей исторической эмпирии. Это видно уже по тому, что опыт Воскресшего был дан только верующим, но не врагам Иисуса.

Рассказы, из которых мы можем получить историческое знание об Иисусе из Назарета (если вообще можем получить таковое), – это сообщения Нового Завета, то есть все они – вместе и по отдельности – суть высказывания веры. Поэтому в отношении нас вполне может быть, что одно высказывание в таких сообщениях дается нам лишь как высказывание веры, а при этом само содержание этой веры не может быть достигнуто нами даже как частное основание веры, в то время как другое высказывание представляет содержание веры и одновременно позволяет видеть основание веры. При этом может быть, что высказывание о простом содержании веры без настоящей основы веры касается вполне исторического события, которое, однако, в своей историчности не воспринимается нами уже как момент в обосновании веры. Так например, девственное зачатие Иисуса вполне может рассматриваться в высказывании веры о нем как происшедшее в историческом измерении. Но если мы

спросим, захватывает ли нас это сообщение в новозаветной истории детства Иисуса так же, как, скажем, чудеса Иисуса или Его воскресение в свидетельстве веры захватывают также и обоснование этой веры, то на такой вопрос мы можем спокойно ответить отрицательно. Даже при условии, что мы веруем и хотим веровать, при таком сообщении мы не можем дифференцировать в исторической постановке вопроса основание веры и ее содержание.

Даже при наличии предпосылок названного круга мы имеем право и обязаны различать в новозаветных сообщениях, предоставляют ли те или иные данные только содержание веры или же, кроме того, еще и обоснование веры. При такой фундаментально-богословской постановке вопроса не нужно ставить на одну и ту же ступень *историческую* ценность текстов для нас. Отсюда естественным образом вытекает – и это очень важно для наших размышлений, – что число текстов и объем их высказываний при фундаментально-богословской постановке вопроса гораздо меньше, нежели число и содержательный объем текстов, свидетельствующих о новозаветной вере. Это различие нужно делать и в том случае, если мы читаем все эти высказывания как верующие внутри круга нашей веры.

Мы не покидаем круга, существующего между обоснованием веры и самой верой, если спрашиваем: что может быть установлено с достаточной достоверностью при исторической постановке вопроса для таких событий, которые составляют не только предмет, но и обоснование веры? Говоря конкретно: осознал ли Иисус себя абсолютным Спасителем, и может ли такое притязание утверждаться перед лицом нашей совести, которая требует истины, как добытое с достаточной надежностью историческим познанием? Такая фундаментально-богословская постановка вопроса не заставляет нас покинуть установленный круг, потому что мы ведь не отрицаем, что это достаточное историческое познание открывается подлинно лишь тому, кто воспринимает его в тотальном акте познания так, что

они принимаются в абсолютный акт веры и обретают покой в весьма относительной в общем-то надежности акта самой веры. Напротив, несмотря на существование названного круга, следует и дальше учитывать различие между текстами, предоставляющими только содержание веры, и такими, которые предоставляют историческое обоснование веры. По своему числу и объему фундаментально-богословски и догматически значимые тексты имеют различный характер. Историческая фундаментально-богословская и спасительно-историческая догматическая перспективы и постановки вопроса не тождественны друг другу, также и в том случае, если (и потому что) и то, и другое рассматривается в круге одной веры.

Такое принципиальное различие дает верующему право быть весьма строгим в своем фундаментально-богословском вопрошании об историческом познании обосновывающих веру (а не только содержательно важных для веры) реальностей. Поскольку также и верующий должен различать между содержанием и обоснованием веры, то вполне оправдана строгая проверка предложенных в Новом Завете высказываний, обосновывающих веру, и стремление обойтись минимумом таких познаний. Уже в традиционном фундаментальном богословии и в апологетике подчеркивается, что эти дисциплины должны и желают достаточно уверенно утверждать «сущность» новозаветных сообщений как историческую, но что все выходящее за рамки этой «сущности» не должно утверждаться как историческое в строго фундаментально-богословском высказывании. Можно предполагать, что в прежние времена конкретный объем этой «сущности» исторических фундаментально-богословских знаний, необходимый для веры, сознающей свою историческую опосредованность, оценивали весьма широко и, может быть, чрезмерно широко. Но это не было принципиально важной ошибкой. И следует всегда считаться с возможностью коренящегося в ложном скепсисе чрезмерного сужения этой сущности исторического, которое служит обоснованию веры.

Минимальные исторические предпосылки ортодоксальной христологии, достижимые с позиций фундаментального богословия

Из наших рассуждений следует, что с позиций фундаментального богословия мы должны доказать историческую достоверность всего лишь двух тезисов для того, чтобы фундаментально-богословски обосновать всю христологию ортодоксального христианства в основании ее веры:

1. Иисус не считал себя просто одним из пророков, ряд которых был принципиально незавершенным, открытым в будущее, но понимал себя как эсхатологического пророка, абсолютного и окончательного Спасителя, хотя уточняющий вопрос, что следует понимать под окончательным Спасителем, а что не следует, подлежит еще дальнейшему рассмотрению.

2. Это притязание Иисуса достоверно для нас, когда мы смотрим в веру, исходя из нашего благодатно-трансцендентального опыта абсолютного самосообщения святого Бога, на то событие, которое опосредует Спаситель всей своею реальностью, – воскресение Иисуса.

Если нам удастся показать в последующем достоверность двух этих тезисов, то будет достигнуто все, что необходимо нам пока с позиций фундаментального богословия. Все остальные высказывания об Иисусе как Христе могут быть предоставлены самой вере в качестве ее содержания.

С позиций фундаментального богословия нам не нужно предполагать, что свидетельства Нового Завета обязательно будут во всех случаях обязательно одинаково надежными. Мы имеем право отказаться от решения дилеммы, что либо сообщение заслуживает веры во всех подробностях, либо его следует полностью отвергнуть. Ответ на фундаментально-богословски понятый вопрос относительно надежности источников, говорящих о жизни и самопонимании Иисуса, и легитимации Его притязания может, разумеется, касаться лишь суждения о «сущностной» историчности. Этот ответ не

может и не должен имитировать суждения веры об абсолютной безошибочности Писания, давая одинаково высокую фундаментально-богословскую оценку всем его местам. Поэтому необходима и легитимна дифференциация источников в отношении их исторически доказуемой надежности. Точный смысл того, что понимается под «сущностной» надежностью источников, может быть выявлен лишь в процессе позитивной работы над конкретным материалом. В сообщениях об исторической жизни Иисуса вплоть до Его смерти всегда нужно принимать во внимание то, что они – будучи керигматическими свидетельствами веры, а не профанной биографией – создавались под влиянием уже полученного благодаря Пасхе суждения веры об Иисусе.

В. Эмпирически конкретная картина жизни Иисуса

Своеобразие нашего подхода

Если мы теперь зададим вопрос, что же известно нам о жизни и самоинтерпретации исторического, допасхального Иисуса, то в таком «введении в понятие христианства» на первой ступени рефлексии (как мы это назвали) не может быть речи о том, чтобы подробно и средствами современной исторической науки проводить экзегезу и таким образом отвечать на вопрос, что нам известно с достаточной исторической надежностью или вероятностью об этом Иисусе из имеющихся у нас в распоряжении исторических источников. Такая задача не относится к первой ступени рефлексии, потому что она неизбежно стала бы непосильной на стадии такого первого введения как для пишущего, так и для читающего, а потому вовсе и не *может* быть задачей такой первой рефлексии над легитимностью христианской веры в Иисуса как во Христа. На этой ступени рефлексии мы определенно имеем право принимать как данность результаты такой изначальной и ученой экзегезы и истории жизни Иисуса, во всяком случае, в отношении тех событий, которые

эти исторические науки передают нам в качестве достаточно надежных или вероятных. Поэтому все, что будет сказано в дальнейшем, говорится со ссылками на эти науки и их достижения, но, конечно, также и в предположении, что наши ссылки легитимируются самими этими науками.

Разумеется, эти экзегетические науки не просто дают результаты, которые с полной однозначностью ими установлены и высказываются всеми такими учеными с полными единодушием. Но такого в гуманитарных науках вообще заведомо нельзя ожидать, и обусловленность таких исторических наук, различий мнений в них и некоторая неопределенность границ в том, что касается достигаемых ими результатов, принятых как усредненные, – все это не повод запрещать себе полную задействованность в том историческом, что познано этим путем. Итак, мы лишь вкратце изложим, что, исходя из экзегезы, можно с достаточно чистой совестью знать и сознательно утверждать о допасхальном Иисусе.

Тезисное изложение

Итак, моменты нашего исторического знания об Иисусе, которые мы можем уверенно перечислить (вынося пока за скобки последнее своеобразие Его самопонимания), таковы:

1. Иисус жил и естественно чувствовал себя в религиозном мире своего народа (заданной Ему исторической ситуации), принимал этот мир (религиозную жизнь, синагогу, праздники, обряды, закон, священников, учителей, священные писания, храм) в целом как легитимный и существующий по воле Бога и жил вместе со своими современниками в этом мире. Постольку, поскольку это так, Он желал быть религиозным реформатором, а не радикальным религиозным революционером. Каким образом и в какой степени Его весть и Его требовательная интерпретация этого Его религиозного происхождения и окружающего мира представляют собой, тем не менее, радикальную «революцию» – это вопрос другой.

2. Он был радикальным реформатором. В качестве такового Он сокрушает господство закона, который фактически подменяет самого Бога (хотя это и не было настоящей целью закона и – заметим между прочим – не истолковывалось так даже апостолом Павлом), Он борется против законничества, восставая как против легализма, так и против простой этики благочестивых убеждений, а также против такой праведности дел, которая стремится обезопасить человека от Бога. Он сознает свою радикальную близость к Богу, который представляет для Него не какой-то шифр для осмысления человека, но последняя реальность, которая сама собой разумеется и в которой Иисус уверено живет, и Он именно потому испытывает радикальную солидарность с социально и религиозно деклассированными, что Его «Отец» любит как раз таких. Он решительно вступает в ту борьбу, на которую Его позиция и Его дела вызывают религиозный и общественный истэблишмент. Но сам по себе Он не занимается непосредственно общественной критикой в социологическом смысле слова.

3. В то время как поначалу Он надеялся на победу своей религиозной миссии в смысле «обращения» собственного народа, опыт постепенно давал Ему убеждение в том, что Его миссия вовлекает Его в конфликт с религиозно-политическим обществом – конфликт, который должен быть стоять Ему жизни.

4. Но Он решительно идет на смерть, Он принимает ее по меньшей мере как неминуемое следствие верности своей миссии и как задание, данное Ему Богом.

5. Его радикально-реформаторский призыв к пробуждению требует обращения в связи с близостью и в самой этой близости Царства Божьего этот призыв направлен на то, чтобы собирать учеников, «следующих» за Ним, – при этом мы пока не рассматриваем вопрос, берутся ли эти ученики таким образом за дело, не зависящее в конечном счете от Него самого, или же это «дело», которое Он проповедует – то есть близость «Царства Божьего» – неотъемлемо дано в

Нем самом. Иисус не думал, что каждый человек и каждый в свое время может следовать за Ним *только* в том случае, если будет *эксплицитно* участвовать в социально-критическом движении в защиту угнетенных и бесправных. Но эта негативная констатация не отрицает, что всякое делание (и неделание) человека обладает социальной релевантностью, причем и тогда, когда таковая не преследуется специально, и что поэтому все богословие Иисуса вполне может быть прочитано также и как «политическое» богословие.

6. С *исторической* точки зрения в вопросе о допасхальном Иисусе многое должно остаться невыясненным. Обладал ли Он вербализованным мессианским сознанием? Какие из более чем пятидесяти имен Иисуса, даваемых Ему в Новом Завете, в наибольшей или в полной мере соответствуют Его самопониманию? Относится ли, например, титул «Сын Человеческий», применяемый новозаветной христологией, к словам самого Иисуса, или же это невозможно доказать? Думал ли Иисус (хотя бы временами) о возможном различии между Ним самим и грядущим Сыном Человеческим? Приписывал ли допасхальный Иисус (и если да, то в какой мере и в каком смысле) своей смерти сотериологическую функцию эксплицитно, помимо того имплицитного, о чем сказано несколько выше (см. п. 4)? Видел ли (и если да, то в каком смысле) уже допасхальный Иисус, ожидавший близкого прихода Царства Божия, в своих учениках новую общину, которая должна быть основана, а затем уже основана – Новый Израиль верующих в Него, хотел ли Он этого и создавал ли Он такой институт?

Г. Об основополагающем самопонимании допасхального Иисуса

Подлинно человеческое самосознание Иисуса

Иисус обладал человеческим самосознанием, не подлежащим «монофизитской» идентификации с сознанием Логоса Божия, которое при таком понимании управляло бы в конечном счете пассивной реальностью Иисуса как некой озвучивающей личиной единственно активного божественного субъекта. Человеческое самосознание Иисуса стояло перед Богом на присущей твари дистанции, свободно, покорно, с мольбой – как всякое другое человеческое сознание. Различие между человеческим самосознанием и Богом, не дающее возможности понимать это человеческое самосознание как некоторое удвоение божественного сознания, являет себя, сверх того, в том факте, что Иисус лишь во время своего общественного выступления должен был осознать (мы все время имеем в виду именно объективированное и вербализованное сознание Иисуса), что ввиду ожесточения сердец слушающих Царство Божие не пришло в том виде, в каком Он ожидал этого в начале своей проповеди.

Нисколько не умаляя последней, проведенной во всей истории жизни самостоятельности глубинного сознания нерефлексивного типа, сознания радикальной и уникальной близости к Богу (проявляющегося также и в своеобразии Его поведения по отношению к «Отцу»), мы должны признать, что такое объективированное и вербализованное (само)сознание Иисуса имеет свою историю: оно разделяет с сознанием окружающих Его людей горизонты понимания и понятности (в том числе и само по себе, а не только в «снисхождении» к другим), оно учится, оно обретает новый неожиданный опыт, ему угрожают последние кризисы самоидентификации, хотя и они (не теряя своей остроты) остаются объаты сознанием того, что и они сами также сокрыты в воле «Отца».

Проблема «ожидания близящегося»

Иисус объективирует и вербализует для себя и своих слушателей свое данное Ему и (только) в Нем отношение к Богу в том, что принято называть апокалиптикой, «ожиданием близящегося» и эсхатологией настоящего. Поскольку апокалиптика может быть понята как система представлений, современная Иисусу, а эсхатология настоящего скорее способствует, чем мешает пониманию значимости Иисуса, то настоящая проблема состоит в том, что называют «ожиданием близящегося». При этом краткость *временного* промежутка, оставшегося до прихода Царства Божия, делается решающим моментом такого ожидания, хотя Иисус сам отклонял такую точку зрения, и все же Он выражал ожидание близящегося. Если пренебречь вопросом о последнем смысле этого «скоро», когда должен прийти День Яхве (этот вопрос Иисус оставил открытым), так как это «скоро» и осознание Иисусом неизвестности этого дня не могут быть синтезированы в некое высшее единство, тогда можно заявить об «ошибке» Иисуса в его ожидании близящегося, сказать, что Он лишь разделил в этой «ошибке» нашу общую участь, ибо ошибаться таким образом для исторического человека, а значит, и для Иисуса лучше, нежели знать все. Но если исходить из более правильного с экзистенциально-онтологической точки зрения взгляда на «ошибку» и основываться на таком взгляде, то нет оснований говорить о какой-либо ошибке Иисуса в Его ожидании близящегося: подлинно человеческое сознание *должно* иметь перед собой неизвестное будущее. Ожидание близящегося было для Иисуса тем *настоящим* способом, которым он должен был реализовать в своей ситуации близость Бога, зовущую к обязательному принятию решения. Только тот, кто, базируясь на ложном, аисторичном экзистенциализме, полагает, будто можно принимать решение за или против Бога вне времени и истории, может удивляться, что ситуация спасительного решения имела такую объективацию, хотя сам такой человек

может и должен объективировать эту ситуацию в соответствии со *своим* собственным опытом *несколько* по-другому.

Весть Иисуса о Царстве Божьем как окончательное
возвещение спасения

Иисус возвещает таким образом близость «Царства Божьего» как данную «сейчас» абсолютную ситуацию выбора между радикальным спасением и радикальной гибелью. Но *эта* ситуация задана как раз тем, что Бог предлагает всем людям как грешникам *спасение* и ничего иного, то есть не просто утверждает для человеческой свободы постоянную амбивалентную ситуацию, но своим делом решает ее в пользу спасения человека, не избавляя при этом человека от его собственной ответственности за спасение и не объединяя в какую-либо «систему» призыв к свободной метанойе и провозглашение победоносного присутствия Царства милости к грешнику.

В этом отношении верно и не подлежит никакому утаиванию то, что Иисус провозглашает Царство Божье, а не себя. Этот человек Иисус именно потому и есть (чистый) человек (по преимуществу), что для Бога и для нуждающегося в спасении человека Он забывает о себе и только в таком забвении существует. Поэтому самовысказывание Иисуса, которое естественно и обязательно имеет место, заведомо представимо лишь в том случае, если и потому что оно выступает как неизбежный момент *такой* близости Царства Божьего, которую Иисус провозглашает как наступающую только сейчас. «Функция» Иисуса раскрывает Его «существо». Нельзя представлять себе эту близость Бога (как спасения, победоносно прокладывающего себе путь) в сознании Иисуса как постоянную экзистенциальную характеристику человека, как *всегда* в равной мере данную ситуацию, которая может разве что быть забыта и затемнена, а потому требует новой проповеди. Трудно сказать, *почему* это так, и почему это так согласно проповеди допасхального Иисуса, независимо

от Его смерти и воскресения (поскольку если бы мы исходили из воскресения, то проблема значительно облегчалась бы и решалась совершенно по-новому). Высказывает ли Иисус в этой проповеди просто свое отношение к Богу, которого Он не находит в других людях, но хочет им его сообщить, насколько они способны воспринять такое сообщение? Или же Царство явилось бы во всей своей славе очень «быстро», если бы весть Иисуса не была отвергнута? В любом случае, «должен» ли Он был проповедовать, исходя из такой гипотезы? Нам приходится сказать, что вся эта проблема ввиду отвержения, смерти и воскресения Иисуса больше не является для нас *сама по себе* непосредственно экзистенциальной и что потому мы не должны ожидать и однозначного ее решения. Позже нам еще нужно будет вернуться ненадолго к этому вопросу. Проповедь Иисуса о данной лишь с Ним близости Царства Божьего как ситуации нашего решения, во всяком случае, остается истиной и для нас (несмотря на то, что мы предполагаем – без полной, впрочем, уверенности – что история человечества продлится еще долго), поскольку: а) в Его смерти и Его воскресении задана ситуация решения перед лицом ставшего в них необратимым божественного предложения спасения, каким оно прежде не было, хотя в скрытом виде вся история была нацелена на это в надежде, существовавшей вопреки полной безнадежности, и б) для каждого отдельного человека, который никогда не в состоянии спрятаться в человечестве, эта ситуация спасения ограничена весьма кратким сроком.

Связь вести Иисуса и Его личности

Данная не всегда, а «сейчас» близость Царства Божьего как победоносная сама по себе ситуация спасения человека (радикального обращения, метанойи) уже для допасхального Иисуса неразрывно связана с его личностью. Этот тезис может быть выведен из источников – при учете и с применением всех принципов и методов, прежде всего, истории

форм и истории редакций, а также при точном учете богословия общины – по меньшей мере, в отношении поведения Иисуса в синоптических Евангелиях. Это может и должно быть сделано в конкретной экзегезе, причем, в первую очередь, через указание, что Иисус делает решение на последнем Суде зависящим от решения человека по отношению к Его личности, и в этом понимании современная христианская экзегеза едина, хотя нехристианская экзегеза это либо отрицает, либо объявляет личной ошибкой земного Иисуса. Предпосылкой этого тезиса служит лишь то, что не следует априори констатировать, будто бы Иисус никак *не мог* заявлять о такой идентичности близкого прихода Царства Божьего со своей проповедью и своей личностью; нужно принять при этом во внимание, что приписывание такой функции Иисусу в более поздней общине объяснимо в еще меньшей степени. Если возразят, что такое приписывание объясняется пасхальным опытом общины, то возникает новый вопрос, почему же опыт простого «пробытия в живых» человека после его смерти заставляет приписывать этому человеку функцию, на которую он сам никогда не претендовал. Но ясно, что «воскресение» понималось как победа и божественное подтверждение притязания, которое казалось радикально сведенным на нет смертью. Но что это за притязание? Притязание просто одного из «пророков», звавших к религиозному пробуждению, у которых содержание вести возвещается ими самими, но при этом именно *в качестве* совершенно не зависящего от самого проповедника? Но поскольку в таком случае действительность вести уже предполагается наличествующей и поскольку было известно достаточное число пророков, приведенных судьбой к гибели, но это обстоятельство никого не заставило сомневаться в притязании самой вести, то нет причин думать, что именно *этому* пророку стали бы приписывать победу, достигнутую через смерть, если бы его весть не была взаимосвязана с его личностью. Однако такие рассуждения не могут заменить исторического доказательства нашего

тезиса, а лишь делают более ясным контекст, в котором это доказательство следует оценивать.

Смысл и значение этого тезиса должны быть еще несколько прояснены. Мы говорили о неразрывной связи между проповедуемой Иисусом близостью Царства Божьего (как *новой* проповеди) и Его «личностью». Но этот тезис можно было пока сформулировать осторожнее (учитывая то, что было сказано выше по поводу Иисусовой вести о Царстве Божьем): допасхальный Иисус придерживается того мнения, что эта новая близость Царства наступает *через* совокупность Его слов и дел. Это дает нам два важных результата.

Во-первых, легче понять, как Иисус мог отождествлять с собой Царство Божье до того как Его смерть и воскресение обрели свое место в (Его) богословии. И во-вторых, становится понятнее, почему смысловым пиком и сердцевиной Его проповеди было это Царство Божье, а не Он сам непосредственно. Тут же нужно еще добавить, что проповедуемая Иисусом новая, до сих пор еще не данная близость Царства Божьего не есть просто относительно большая близость, которая будет превзойдена и таким образом заменена потом еще большей близостью и настойчивостью призыва Бога. Такое представление (соответствующее представлению всякого пророка, который всегда знает или, во всяком случае, в принципе, исходя из своего коренного понимания Бога, должен знать, что он будет заменен другими, и они скажут новое, иное слово Бога) делается невозможным уже ввиду ожидания Иисусом близящегося Царства. Он представляет собой последний призыв Бога, за которым не следует никакого иного и не может следовать (ввиду радикальности, в которой Бог – не замещаемый более ничем другим – предлагает себя *сам*).

Однако так (более осторожно) сформулированный тезис вовсе не есть нечто само собой разумеющееся. Ибо почему и каким образом данность проповеданного зависит от его проповеди? Ведь больше о проповеданном ничего не известно, и оно не может стать действенным, поскольку

неизвестное не может быть принято свободно. Но при таком ответе пришлось бы объяснить, что именно без *этой* проповеди ничего не было бы известно о проповеданном, а также почему это так. И кроме того: *в чем* должен был бы состоять новый и последний близкий приход Царства Божьего, если бы о нем не было известно без проповеди Иисуса, но тем не менее этот приход был бы независим от Его проповеди? Как можно было бы объяснить в рамках религиозного опыта Иисуса, что Он знает о близком приходе Бога как о чем-то новом, если Он говорит просто незнающим то, что не существовало всегда прежде этой вести, и в то же время как будто случилось независимо от нее? Но где, когда и как узнает об этом сам Иисус? Если при таком количестве вопросов, не имеющих ответа, и при трезвом и честном учете чисто гносеологической необходимости проповеди Иисуса о Царстве продумать эту мысль дальше, то придется сказать, что Он, собственно, не проповедовал ничего «нового», но только старое – по-новому, пусть и в пророческой радикальности. (И в самом деле, Его «оригинальность» ведь очень часто подвергается сомнению.)

Таким образом, остается лишь сказать: Иисус пережил такое отношение с Богом, которое Он, с одной стороны, испытал – по сравнению с другими людьми – как уникальное и новое, и которое Он, с другой стороны, рассматривал как образец для людей в их отношениях с Богом. Он ощущал свое уникальное и новое «Сыновнее» отношение к «Отцу» как значимое для всех людей в том смысле, что сейчас в нем заново и необратимо осуществлялась близость Бога ко всем людям. В этом своем уникальном и в то же время образцовом для нас отношении к Богу допасхальный Иисус может испытывать новый приход Царства Божьего обоснованным в своей личности и знать, таким образом, что этот приход неразрывно связан именно с Его проповедью именно как проповедью *Его*. Это не отрицает того, что свою последнюю радикальность все это обретает само по себе и для нас в Его смерти и Его воскресении. Но становится ясно, как Иисус

мог уже до Пасхи сознавать и воспринимать себя абсолютным Спасителем, хотя эта Его самоинтерпретация обретает для нас свою последнюю достоверность через Пасху и только через нее раскрывается в своей последней глубине. В самом себе Иисус воспринимает ту радикальную, победоносную обращенность Бога к себе, которой не было раньше среди «грешников», и сознает ее действенность, значение и необратимость для *всех* людей. Будучи допасхальным, Он по своему самопониманию уже есть Посланец, выражающий в своих словах и делах Царство Божье таким, каким оно прежде не было и каким оно становится *через* Него и *в* Нем. Во всяком случае в этом смысле допасхальный Иисус уже сознает себя абсолютным Спасителем, выше которого никто более не поднимется.

Д. Отношение допасхального Иисуса к своей смертной участи

Допасхальный Иисус свободно шел на смерть и оценивал ее (в своем эксплицитном сознании) по меньшей мере как судьбу пророка, которая для него не лишала силы его весть, а в этой весть – Его самого (хотя Ему и пришлось воспринимать эту весть каким-то новым, непонятным и непредвиденным образом); напротив, эта судьба оставалась частью замысла Божия, в котором Иисус видел прощающую близость к миру. Это можно показать исторически точнее или вывести как нечто само собой разумеющееся из природы событий. Если мы останемся при этом минимальном историческом высказывании, то для нас может оставаться исторически открытым вопрос, толковал ли уже сам допасхальный Иисус свою смерть эксплицитно как «искупительную жертву» за мир, или рассматривал ее как необходимое, требуемое волей Отца дело послушания – в смысле «смерти праведника», – либо такая интерпретация – дело послепасхального, хотя и верного богословия, либо сама эта альтернатива заведомо чересчур груба и проста.

С точки зрения фундаментального богословия, такого минимального высказывания достаточно. Ибо а) тот, кто

свободно принимает смерть, к которой ведет его судьба, предает себя непредвиденным и неподлежащим учету возможностям своей экзистенции; б) в смерти Иисус сохраняет свое уникальное притязание на идентичность своей вести и своей личности, надеясь на то, что в самой смерти Бог поддерживает Его в этом Его притязании. Но тем самым эта смерть уже есть искупление греха мира и достаточно реализована в таком качестве, если иметь в виду, что павлово учение о спасении есть оправданная, хотя и вторичная интерпретация того обстоятельства, что в смерти и воскресении Иисуса воля Бога к спасению исторически являет себя победоносной и необратимой и тем самым окончательно «присутствует» в мире, то есть, иными словами, эта «искупительная жертва» интерпретируется также и богословски правильно, а не толкуется неверно, как «умиловивление» разгневанного Бога.

Е. Чудеса в жизни Иисуса и их фундаментально-богословская значимость

Вопросы о значении чудес Иисуса для нашей веры в Него

В евангельских сообщениях о жизни Иисуса нам говорится о деяниях, являющих Его могущество, о знамениях, о чудесах. Здесь следует принять как данность то, что историческая критика не в состоянии просто изъять эти деяния из жизни Иисуса, объявив их позднейшим поэтическим вымыслом. Иисус в определенной степени был чудотворцем, видевшим в своих деяниях знамение того, что через Него наступила новая близость Царства Божьего.

Но для нас вопрос сводится к следующему: какое значение имеют эти «чудеса» для *нашего* отношения к Иисусу, для *нашей* веры в Него как в абсолютного Спасителя. Этот вопрос подлежит более точному разделению на следующие частные вопросы:

1. Какая исторически-фактическая часть остается от этих чудес, если мы, применяя историко-критический метод,

вынуждены считаться с возможностью того, что евангельские сообщения об этих чудесных деяниях Иисуса, историчность основы которых не подлежит сомнению, в какой-то степени «преувеличены»?

2. Каким образом следует точнее интерпретировать то, что после этого определенно еще остается, поскольку мы ведь не обязаны интерпретировать, например, внезапные исцеления больных как непосредственно совершаемые Богом чудеса в смысле классического фундаментального богословия?

3. Обязательно ли нужно в католическом фундаментальном богословии (дадим мы или не дадим ответ на первые два вопроса) приписывать этим чудесам – как обстоятельствам внутри жизни Иисуса, вне связи с Его воскресением – функцию неременной легитимации притязания Иисуса *сегодня и для нас*, для нашей совести, которая требует истины?

От этих вопросов католическое фундаментальное богословие, обязанное уважать постановления Первого Ватиканского собора, не может просто отмахнуться как от чего-то якобы малосущественного. По этой причине нам следует остановиться на них несколько подробнее.

Официальное церковное учение и ситуация современного понимания

Если мы начнем с такого ответа, который соответствовал бы церковному преданию и особенно фундаментальному богословию XIX и XX вв. и учению Первого Ватиканского собора, то следует сказать: эта легитимация притязания Иисуса на нашу веру в Него как в Мессию и в окончательный приход Царства Божьего дана в Его чудесах и Его воскресении. Таков ответ Первого Ватиканского собора (ср. DS 3009). Если там, кроме того, содержится еще указание на пророчества, то этой дифференциацией мы здесь специально заниматься не будем. Сказанного уже достаточно для того, чтобы сказать: это традиционное учение, вовсе не умаляя

значения чудес, совершенных Иисусом при жизни, не требует от нас обязательно считать сами эти чудеса внутри жизни Иисуса – без учета воскресения Иисуса – обязательной легитимацией притязания Иисуса, причем именно сегодня и для нас. Это высказывание официального церковного учения обязательно для нас в том отношении, что оно относится глобально ко всем чудесам Иисуса, включая Его воскресение, и не мешает нам делать в этом целом различия между отдельными моментами этого целого в плане фундаментально-богословского значения таких моментов.

Это положение традиционного католического фундаментального богословия и христианско-католического самопонимания, самоистолкования веры самой по себе создает, конечно, множество проблем и – можно не смущаясь признать – *не один* камень преткновения для современного человека. Этому человеку – то есть нам – нелегко просто признать воскресение Иисуса *основой* веры, даже если он готов принять воскресение как *предмет* веры, причем даже и это уже может казаться ему отчаянно рискованным поступком его веры. В следующем разделе данной части мы будем говорить об этом подробнее. Что же касается в целом сообщаемых нам чудес, совершенных Иисусом при жизни, то современный человек при всей своей личной религиозности и всем человеческом уважении перед религиозными реальностями, перед верой в чудеса, какой обладают другие люди, жившие в другие времена (и даже живущие сейчас), все же часто склоняется к такому суждению, что он сам не понимает как следует, что же такое, вообще говоря, чудо. Этому человеку представляется, что чудо можно понимать лишь как мифологему, которая даже при очень большом желании не вписывается в реалии рационально-технического мира, являющегося, ничего не поделаешь, нашим миром. Современный человек просто не может представить себе Бога, который должен был бы для спасения людей действовать с помощью чудес. Этот человек обязательно должен сомневаться в исторической достоверности чудес в жизни Иисуса

или объяснять их – неважно, каким именно образом, но так, чтобы их не приходилось обязательно понимать как непосредственное властное деяние самого Бога, ломающее все законы природы. Далее, скажет современный человек, его удивляет, когда от него требуют признания вероятности того, что прежде было больше чудес, чем он находит в своей собственной жизни и эмпирическом мире своей эпохи. Затем существует богословская проблема, как относятся чудеса, совершенные при жизни Иисусом, к чуду как таковому, то есть к Его воскресению, поскольку в концепции Нового Завета эти чудеса внутри допасхальной жизни Иисуса и чудо воскресения не стоят чисто внешне в одном ряду, но в апостольском обосновании веры первой общины воскресение Иисуса, несомненно, занимает уникальное место и не включается в число прочих чудес исторического Иисуса. Эти чудеса, совершенные Иисусом при жизни и сообщаемые без всякого смущения, занимают, как кажется, лишь некое маргинальное положение в апостольской проповеди, они понастоящему не используются как «фундаментально-богословский», апологетический аргумент, но рассказываются лишь для того, чтобы нарисовать конкретный образ Иисуса и Его жизни.

К общему понятию чуда

Прежде всего следует попытаться сказать нечто относительно общего понятия чуда, хотя именно при этом выяснится, что общность однородного или даже однозначного понятия чуда можно защищать только с очень большими оговорками и ограничениями.

Прежде всего в Новом Завете очень ясно видно, что эти чудеса в жизни Иисуса нельзя рассматривать как заведомо чудесные демонстрации, совершенно чуждые внешне той реальности, которую они должны подтверждать и легитимировать. Дело обстоит не так, будто всякое чудо – если только оно по своему собственному происхождению восходит к Богу –

может подтвердить всякую истину или реальность, поскольку эта реальность вообще существует и творящий чудеса Бог вложил в нее это чудо. Чудо в Новом Завете есть *semeion*, знамение, то есть явление спасительного действия самого Бога в благодати и откровении. «Знамение» есть внутренний, относящийся к спасительному деянию Бога момент самого этого спасительного деяния, его явление в исторической осязаемости, как бы самый внешний слой, где дающее откровение спасительное деяние Бога простирается в измерение нашего телесного опыта. Такое «знамение» в своей собственной природе и форме существенно и необходимо обусловлено в каждом случае природой того, что желает явить себя через «чудо» и что (ведь это не всегда одно и то же) в реальной истории спасения делает совершенно иным и само чудо, когда форма чуда участвует в историческом процессе истории спасения и откровения как таковой.

Таким образом, исходя из существа чуда как оно засвидетельствовано в Новом Завете, заведомо следует ожидать, что чудеса – если таковые существуют – не все одного и того же рода. В принципе то же самое можно сказать и об их частоте. Чудеса не только обладают внутренней вариативностью, они по самой своей сути уже заранее, уже в самом своем начале – и это очень важно – представляют собой «чудеса» для *определенного адресата*. Это не *facta bruta*³², но обращения к познающему субъекту, находящемуся в совершенно определенной исторической ситуации. Абсурдно полагать, что могут быть такие чудеса, которые только произошли, но никому ничего не должны были сказать, а служили Богу лишь для какой-то корректировки объективных мировых процессов.

Чудеса и законы природы

Отсюда ясно, что в высшей степени проблематично представление о чуде как о некой эпизодической отмене Богом

³² Грубые факты (лат.)

закона природы. Поскольку Бог противостоит конечному миру в огличии от него и в полновластной свободе, то можно, конечно, понимать чудо как нарушение какого-либо закона природы. Если формулировка, согласно которой Бог в чудесах отменяет для конкретного случая законы природы, имеет лишь тот смысл, что Бог (как это само собой разумеется для христианского понятия о Боге) противостоит этому миру в суверенной свободе и в этом смысле не связан законами природы, то можно сказать: чудеса есть некоторого рода нарушения законов природы. Но если мы и можем обнаружить такой смысл в традиционном высказывании о существе чуда, то тем самым это понятие еще не оправдано в своем значении и нет еще доказательств, что оно применимо для обоснования и познания чуда как знака, как явления спасительного деяния Бога в измерении нашего земного опыта. Это следует уже из того, что скорее всего для большинства чудес, происходящих согласно опыту Нового Завета и церкви в фактической истории спасения и откровения в качестве обосновывающих веру знаков, если может быть доказана их историчность, то нельзя надежно и позитивно доказать устранение законов природы в этих чудесах. Здесь мы пока исключаем из рассмотрения воскресение Иисуса, так как это онтологически особый случай.

Чтобы понять, почему и каким образом можно если не оспорить, то во всяком случае признать безразличным понятие устранения закона природы, не отрицая этим и не ставя под угрозу верно понятную реальность чуда и его знаковую функцию, служащую легитимации веры, – для этого нужно обдумать различные моменты. Прежде всего для нашего современного опыта и интерпретации мира каждый слой, каждое измерение реальности идет в своем построении от низшего к высшему, то есть от более пустого и неопределенного к более сложному и наполненному, и открыто для более высокого измерения. Более высокое измерение предполагает в своей собственной реальности и как свой собственный момент более низкое измерение, снимает его

(но именно в гегелевском смысле) в себе, сохраняя его и превосходя, но не нарушая при этом законов низшего измерения, хотя высшее вовсе не должно пониматься при этом как более сложный случай низшего и объясняться таким образом. Своеобразие и существенная новизна человека по отношению к чисто биологической и физико-химической природе и несводимость его к ним не предполагает, что человек, принимая в свою реальность материальное, химическое, физическое и животное-психологическое, по этой причине должен изменять эту реальность в ее собственной структуре. Напротив, можно сказать, что материальное и биологическое измерение снимается в свободе, не претерпевая изменения в собственных структурах, поскольку оно изначально было поливалентным, открытым в эту высшую сферу. Поэтому мир материального и биологического может стать явлением исторического духа, оставаясь его внутренним моментом, низший материальный и биологический мир может быть интегрирован в высший порядок из своей собственной внутренней сущности и в силу своей неопределенности и потребности в том, чтобы становиться более определенным, но такая интеграция не лишает этот низший мир присущих ему законов. Например, человек в осуществлении своей телесной духовности никогда не бывает просто животным, но это не означает, что в событиях его телесной духовности (которые никогда не могут быть адекватно разделены на чисто духовное и только биологически-материальное) должны в полностью негативном смысле устраняться и лишаться силы законы биохимии, общей биологии или поведения животных. В противовес сугубо биологическому человек совершает чудо, то есть смысловую невыводимость своей телесной духовности, и это чудо состоит именно в том, что он ставит себе на службу реальность и закон чисто биологического.

«Чудо», таким образом, есть невыводимость высшей сферы из низшего измерения, в котором проявляется высшее измерение, причем это явление одновременно

демонстрирует черты высшего и низшего измерений и эти два аспекта не могут быть адекватно отделены друг от друга. Необходима некоторая интуиция и некоторая доверительная самоотдача для того, чтобы видеть высшее в проявлении низшего и противостоять искушению все-таки разложить высшее на низшее, закрыв глаза на качественный скачок.

Это отношение, действующее постоянно в мире, состоящем из различных слоев, множественном и все же образующем некое единство, имеет силу и для, с одной стороны, измерения «природы» человека как реальности, могущей быть зафиксированной и выраженной объективно средствами естествознания, и, с другой стороны, измерения свободы уникального, творческого и непредсказуемого. И вот, это отношение между двумя измерениями, где высшее не выводимо из низшего и все же проявляется в высшем и выражается в нем своими собственными средствами, имеет силу не только во взаимоотношении материальной и биологической сферы человека, с одной стороны, и духовно-личностной сферой в общем и в абстракции, с другой стороны, но и во взаимоотношении этой сферы духовно-личностной историчности человека вообще и сферы конкретного отдельного человека в его свободе и каждый раз единственном, уникальном решении. Каждый раз уникальная ситуация человеческого решения должна суметь проявиться в ситуации общеисторического, межчеловеческого опыта, должна сделать в ней осязаемым обращение, призыв к отдельному человеку. В ней должна быть возможность явления знака, который свидетельствовал бы о том, что данное уникальное решение верно.

Чудо с точки зрения отношения «Бог – мир»

Если мы вводим здесь понятие чуда, по праву пренебрегающее вопросом о нарушении законов природы не из скептицизма, а основываясь на существовании чуда, то мы задействуем в нашем рассмотрении лишь то, что было уже сказано

о фактическом отношении Бога к сотворенному Им миру. Бог не есть только тот, кто создает отличный от Него мир с его структурами, законами и собственной динамикой и постоянно полагает этот мир из себя самого, из своей творческой причины. Бог в своем свободном сверхъестественном самосообщении сделал самого себя последней и высшей динамикой этого мира и его истории, так что сотворение иного должно изначально пониматься как момент этого божественного самосообщения другим, момент, предполагающий такое самосообщение Бога в качестве условия своей собственной возможности, ибо именно в мире, сотворенном *ex nihilo sui et subiecti*³³, утверждается адресат этого самосообщения Бога. При таком подходе законы природы, а также общие закономерности истории изначально должны рассматриваться как структуры этого предварительного условия, которое создает свободное личностное самосообщение Бога как свою собственную возможность. Закон природы, а также и истории должен рассматриваться с этой точки зрения как момент благодати, то есть божественного самосообщения, а значит, и как момент истории откровения и спасения. Исходя из этого, то есть именно из богословского суждения, а не просто из современного рационалистического скепсиса, не обнаруживается оснований, по которым эта предпосылка отменялась бы и утрачивала бы силу в том случае, когда божественное самосообщение проявляется в своей предпосылке, которую оно ведь дает себе само, то есть когда чудо выступает как знак спасительного деяния Бога в соответствии с исторической фазой этого самосообщения Бога.

После этих предварительных размышлений мы можем с достаточной определенностью сказать: чудо в богословском смысле (а не в смысле какого-то волшебства) дано там, где взгляду духовного человека, открытого для тайны Божией, конкретная конфигурация событий такова, что в этой

³³ Из ничего себя и субъекта (лат.)

конфигурации непосредственно участвует то божественное самосообщение, которое он и раньше переживал «инстинктивно» в своем трансцендентальном опыте благодати и которое, с другой стороны, выступает именно в «чудесном» и как таковое себя и проявляет.

Чудо как призыв

То необычайное, «чудесное», что есть в таком явлении в его отношении к действительности, в которой и из которой образуется это явление, может быть чрезвычайно разнообразным в зависимости от смысла того, к чему призывает такое явление и легитимации какого человеческого решения оно служит. Вполне достаточно, чтобы оно, в соответствии с общей ситуацией данного человека, несло такую функцию призыва, чтобы этот человек в его ситуации морально обязан был повиноваться этому «сигналу». Поэтому вполне может быть так, что знаковая функция определенного явления является определенному человеку, не будучи при этом существенной для других людей. Если Бог «слышит молитву», то – если смотреть на дело абстрактно – нельзя доказать, что происходит нечто превосходящее физические и биологические способности человека, но для одного определенного человека это будет нести функцию знака, указывающего на экзистенциальный призыв Бога.

Следует всегда помнить, что чудо происходит не для того, чтобы стать просто неким происшествием внутри нейтрального мира предметов, одинаково доступным и осмысленным для всех людей, но оно есть призыв к уникальности конкретной ситуации каждый раз определенного человека. При такой относящейся к существу чуда функции призыва она не может принципиально и постоянно зависеть от того, чтобы можно было доказать нарушение этим «чудом» законов природы или переход границы всякой статистической вероятности. Так например, внезапное исцеление больного вполне может быть в конкретной ситуации, для конкретного

человека экзистенциально и конкретно обязывающим аргументом существования Бога и Его любви при том только условии, что этот человек заранее, до того, как такое чудо совершится, не считает себя вправе с однозначной уверенностью утверждать, что Бога нет. Но если такой человек убежден в том, что он должен считаться с существованием Бога и осмысленным протеканием событий в мире, а также с осмысленностью того, как устроено его собственное бытие, – тогда подобное исцеление больного может при определенных обстоятельствах имплицировать моральный долг действовать соответственно смысловому призыву этого исцеления; такое требование возникает при этом прежде, нежели появляется возможность доказать, что это исцеление было позитивным нарушением законов природы. Если бы человек в этом случае действовал иначе, он не мог бы принимать решений исходя из целостности конкретной ситуации своего бытия.

Если мы, таким образом, рассматриваем чудо как событие, являющееся нам внутри горизонта нашего человеческого опыта, то предпосылкой этой сущности чуда как знака служит то, что человек обладает внутренней открытостью для последней неподконтрольности своего бытия, способностью замечать конкретную осмысленность своего бытия, которая никогда не растворяется полностью в простых общих закономерностях, но сохраняет притязание на смысл и вопрошание о смысле даже тогда, когда (в сопоставлении происходящего с общими законами) «всё объяснимо», «всё как надо». То, что уникально для духовно-личностной экзистенции, никогда нельзя адекватно понять как функцию общего, хотя это вовсе не означает, что такая конкретность должна обязательно выходить за рамки общих закономерностей и являться непременно нарушением этих общих законов.

Чудо предполагает, таким образом, человека, готового в глубинах своего бытия к тому, что он будет призван, человека, который желает быть открытым для чудесного в своей жизни, которое ведь постоянно сопровождает весь обзор

римый эмпирический мир, одновременно выходя за его рамки; такой человек обладает своеобразной внутренней и всесторонней открытостью своего одухотворенного естества, в силу которого он принципиально восприимчив для того, что лежит по ту сторону его эмпирического мира, для соседства с Богом. Конечно, он должен все снова и снова открывать для себя это соседство, прорываясь сквозь все устоявшееся и сделавшееся непонятным внутри этого мира, в простом осуществлении истинной широты своего бытия в той готовности к вере, в той принадлежности Богу и честном согласии с конечностью своего бытия, которое позволяет ему осознать, что контролируемые им горизонты в конечном счете поставлены под вопрос, и поддерживает в нем то смиренно-приемлющее удивление, с каким он воспринимает в их конкретности события мира своего опыта в качестве призыва к ответственному испытанию и сознает, что он сам наделен способностью и обязанностью вести исторический диалог с Богом. Ведь и Священное Писание показывает, что эта фундаментальная способность человека к вере служит условием опыта чуда, ибо Иисус постоянно говорит: «Вера твоя спасла тебя».

Естествоиспытатель *как таковой* не обязан обладать такой готовностью к чудесному. С методической точки зрения он имеет право все объяснять, то есть понимать как следствие общей закономерности, и поэтому *как таковой* он может оставлять без внимания то, что не может позитивно объяснить как еще не объясненное, то есть не интересующее его как естествоиспытателя. Единственное условие всего этого – что в своем методологическом отказе от суждения естествоиспытатель должен сознавать, что этот его метод основан на априорном ограничении по отношению к общему горизонту и общему виду его собственного уникального экзистенциального бытия, и что в осуществлении своего бытия он уже преодолел эту априорную границу, проведенную в методологических целях и в качестве действующего с позиций морали никогда не будет принимать решение основываясь *только* на законах точных наук.

Различные чудеса Иисуса и уникальное чудо Его воскресения

После таких общих размышлений о существе и функции чуда, о предпосылках его опытного познания и о том, что оно имеет характер призыва, становится понятно, что для нашего вопроса о легитимации пригласения Иисуса вопрос о чудесах в Его жизни есть изначально вопрос о знаково-чудесном аспекте самого события реальности и жизни Иисуса *как целого*. Но это конкретно означает для нас, что мы должны задаться вопросом о воскресении Иисуса, потому что оно ведь – если мы его принимаем – есть *главное* чудо в жизни Иисуса, в котором концентрируется и является нам подлинное толкование смысла в радикальном единстве. Этим мы не оспариваем значения чудес, совершенных Иисусом в земной жизни, хотя и приходится признать, что в своей категориальной конкретизации они отступили для нас на задний план. Они были призывом для тех, кто непосредственно переживал их в общем контексте своей экзистенциальной ситуации, которая – в отношении таких конкретных чудес – не есть наша ситуация.

Поскольку отдельные чудеса в жизни Иисуса отступили для нас в своем значении и познаваемости дальше, нежели воскресение, которое – в силу своего характера ответа на тотальный смысловой вопрос – обращается непосредственно к нам, то нам не понадобится заниматься здесь отдельными чудесами в жизни Иисуса. Мы можем только сказать, что эти чудеса в целом нельзя изъять из жизни Иисуса, потому что их совершение предполагается в речениях Иисуса, не подлежащих сомнению, а кроме того, не отрицается, например, и в талмудических источниках.

Таким образом, мы можем ограничиться вопросом о воскресении Иисуса и его исторической достоверности, потому что в этом для нас содержится гораздо более радикальный призыв, нежели в отдельных чудесах, совершенных Иисусом при жизни, так как воскресение обладает наи-

высшей тождественностью знака спасения и спасительной реальности (в большей мере, чем все прочие мыслимые чудеса) и обращается с призывом к нашей надежде на спасение и воскресение, данной нам с трансцендентальной необходимостью.

6. Богословие смерти и воскресения Иисуса

А. Предварительное замечание

В этом разделе не будет излагаться богословие смерти Иисуса и Его воскресения в том виде, в каком оно уже эксплицитно разработано у Павла, Иоанна и в Послании к Евреям или в каком оно дано в официальном церковном учении. И то, и другое тематически представлено в следующем, седьмом разделе. Там и то, и другое будет рассматриваться вместе, поскольку, несмотря на отличие новозаветных христологий и сотериологий друг от друга и несмотря на новые и понятийно иные христологии в официальном учении церкви, «поздняя» новозаветная христология и сотериология (то есть богословие новозаветных авторов), с одной стороны, – через эксплицитное богословие Логоса, учение о предсуществовании, высказывания от первого лица у Иоанна, эксплицитное применение иных предикатов величия, эксплицитные сотериологии и т.д. – и богословская христология и сотериология, с другой стороны, не представляют каких-то специальных или более серьезных трудностей по сравнению с различием между земным Иисусом, Его смертью и Его воскресением в сознании первых свидетелей и позднейших новозаветных христологий и сотериологий, тем более что второе различие более существенно. Перевод понятий новозаветных христологий и сотериологий на язык официальной церковной христологии и обратно в целом не представляет для нас сегодня особенно сложной проблемы, какой бы долгой и сложной ни была история перевода «поздней» новозаветной христологии и сотериологии на язык

сложившегося впоследствии официального учения церкви. Легитимация «поздней» новозаветной христологии и сотериологии перед историческим Иисусом и изначальным опытом Его личности и Его судьбы столь же настоятельно необходима и трудна, как и подобная легитимация официальной церковной христологии. Поэтому сначала, прежде чем мы перейдем к позднейшим новозаветным христологиям и сотериологиям, нас будет занимать только вопрос о той христологии, которая была дана в первом опыте распятого и воскресшего Иисуса, полученном Его учениками.

Сейчас нас интересует создание понятийных предпосылок для того зерна изначального опыта Иисуса как Христа, а затем само это зерно изначального опыта, того опыта, который является исходным, невыводимым, первым откровением христологии, а затем излагает себя в «позднем» Новом Завете и в официальном учении церкви более рефлексивно и артикулировано. Если мы обращаемся к тому, что предшествует эксплицитной новозаветной христологии, то это не означает, что данная развернутая христология не может быть здесь нашим проводником. Цветок познается по корню растения, *и наоборот*. То, что такое возвращение к самому исконному откровению (как событию и опыту веры) всегда неминуемо несет с собой и собственное богословское толкование, не может быть аргументом против такого намерения. Ибо круг между изначальным опытом и толкованием должен быть не устранен, а по возможности более понятно начерчен заново.

Б. Предпосылки понимания речи о воскресении

Единство смерти и воскресения Иисуса

Смерть и воскресение Иисуса могут быть поняты лишь тогда, когда будет ясно увидена внутренняя связь двух этих реальностей – их единство, по сравнению с которым «временная» дистанция между двумя событиями (в той мере, в какой оно вообще может быть осмыслено при невременности того, что

дано в воскресении), хотя оно и не будет здесь отрицаться, но в конечном счете становится несущественным. Смерть Иисуса такова, что она по самому своему существу устраняется воскресением, сама умирает *в нем*. Воскресение же означает не начало нового периода в жизни Иисуса, который был бы наполнен иною новизной и был бы продолжением времени, но именно пребывающую, спасенную окончательно одной, уникальной жизни Иисуса, который обрел эту пребывающую окончательность своей жизни именно через свободную смерть в повиновении Богу. И если судьба Иисуса вообще имеет сотериологическое значение, невозможно сводить это значение ни к одной только смерти, ни к одному только воскресению, но оно освещается попеременно то одним, то другим аспектом этого единого события.

Смысл «воскресения»

Если мы ориентируемся на представление об оживлении физически-материального тела, то с самого начала получаем ложное представление о смысле «воскресения» вообще, в том числе и воскресения Иисуса. То воскресение, которое подразумевается, когда мы говорим о воскресении Иисуса (в отличие от ветхозаветных и новозаветных воскрешений мертвых), означает окончательную спасенность конкретной человеческой экзистенции Богом и перед Богом, означает пребывающую реальную действенность человеческой истории, которая не продолжается в какую-то пустоту, но и не погибает. В этом отношении как раз смерть, без которой нет этой окончательности, есть существенный и радикальный отказ от модели представления о том, «как» происходит эта окончательность, относится она к «телу» или к «духовной душе» этой единой человеческой экзистенции. Оказавшийся пустым гроб сам по себе не указывает на смысл и сущность воскресения. Можно не обсуждать здесь вопрос (не оспаривая его заранее), какому слою традиции о воскресении Иисуса принадлежит рассказ о пустом гробе и какое значе-

ние имел он внутри этого слоя. Воскресение изначально означает не сохранение человеческой экзистенции, нейтрального по отношению к спасению, но принятие этой экзистенции и спасение ее Богом. Как обстоит дело с теми, у кого окончательность означает гибель, это другой вопрос, на который тоже не следует пытаться дать ответ, просто конструируя понятие о воскресении, нейтральное для спасения. Отсюда ясно и то, что личность и «дело» (земной жизни личности) не должны разделяться, когда идет речь о воскресении и об интерпретации этого слова. Слово «воскресение» подлежит интерпретации (которой оно и подвергается начиная с Нового Завета) уже потому, что надлежит устранить ложное понимание воскресения как возвращения в витальное, пространственно-временное бытие, как воспринимаем его мы. Ведь при таком ложном понимании воскресение вовсе не могло бы быть спасением, стоящим под непонятной для нас властью Бога, на которую мы можем только уповать. Настоящее «дело» – если не подвергать его идеалистической идеологизации – есть дело, осуществленное в конкретном бытии личности и, таким образом, оно, пребывая в действии, есть действенность самой личности.

Итак, если бы кто-то сказал, что воскресение Иисуса означает, что Его смерть не была завершением Его дела, то следовало бы позитивно и одновременно критически указать на только что сказанное, чтобы избежать неверного, идеалистического понимания этого «дела Иисуса», согласно которому это сохранение дела было бы только действенностью и влиянием «идеи», постоянно воспроизводящей саму себя. Далее, следовало бы задать вопрос, как же при таком подходе может оставаться ясным, что дело Иисуса по меньшей мере в Его жизни и в Его самоинтерпретации было неразрывно связано с Его личностью, если бы Он просто погиб (что, по-видимому, подразумевает такая позиция) и продолжал бы жить только в качестве дела, которое бы не было уже по-настоящему *Его* делом. Затем нужно подчеркнуть

еще следующее: Если воскресение Иисуса есть действительное сохранение Его личности и дела, и если эта личность-дело означает не продолжение пребывания какого-то человека и его истории, а *победоносность* его притязания быть абсолютным Спасителем, – тогда *вера* в его воскресение есть внутренний момент самого этого воскресения, а не принятие к сведению факта, который по своей сути мог бы ничуть не хуже существовать и не будучи принят к сведению. Если воскресение Иисуса есть эсхатологическая победа благодати Божией в мире, то его никак нельзя представить себе без фактически достигнутой (хотя и свободной) веры в него само, веры, в коей собственное существо воскресения только и обретает совершенство.

В *этом* смысле можно и нужно спокойно признать, что Иисус воскресает в веру своих учеников. Но эта вера, в которую воскресает Иисус, не есть по-настоящему и непосредственно вера в это воскресение, но это та вера, которая сознает себя как данное Богом освобождение, преодолевающее все силы конечности, греха и смерти, а также сознает обретение такой власти надо всем этим через приход этой свободы и раскрытие ее для нас в самом Иисусе. Если, о чем будет еще говориться ниже, вера действует как наша надежда на наше «воскресение», то вера эта состоит в том, что первично *это* воскресение исходит от самого Иисуса, и его воскресение не подменяется какой-то такой верой, для которой уже нельзя назвать никакого «содержания» (хотя вполне верно то, что в конечном счете *fides qua* и *fides quae*³⁴, акт веры и ее содержание, неразрывно связаны друг с другом, и всякая *fides qua* в качестве абсолютной свободы субъекта, данной Богом и по отношению к Богу, есть по меньшей мере имплицитно уже и *fides quae* собственного воскресения – ср. в связи с этим следующий пункт).

³⁴ Вера, которая; вера в то, что (лат.)

В. Трансцендентальная надежда на воскресение как эмпирический горизонт воскресения Иисуса

Обобщающий тезис

Каждый человек с трансцендентальной необходимостью осуществляет акт надежды на свое собственное воскресение либо в модусе свободного принятия, либо в модусе свободного отвержения. Ибо всякий человек желает утвердить себя в бесконечности и воспринимает этот притязание в деле своей ответственной свободы, независимо от того, может ли он тематизировать эту импликацию осуществления своей свободы, или нет, и принимает ли он ее с верой или в отчаянии отвергает. При этом «воскресение» не есть некое дополнительное высказывание о судьбе какой-то вторичной части человека, которая вообще была бы неизвестна исходному (связанному с надеждой) пониманию того, что есть человек, но слово, провозглашающее на основе конкретности человека постоянную действительность единой и целой экзистенции человека. Воскресение «плоти», которая *есть* человек, не подразумевает воскресения тела, которое человек *имеет* как свою часть. Итак, если человек утверждает свою экзистенцию как постоянно действительную и подлежащую спасению и не впадает при этом в заблуждение платонизирующего антропологического дуализма, то он утверждает в надежде свое воскресение. Нельзя сказать, что это предполагает уже какую-то вполне определенную антропологию, ибо таковая разделялась бы слишком малым числом фактических человеческих самопониманий, чтобы считаться уже прямо обязательной предпосылкой утверждения о трансцендентальной надежде на воскресение. Дело в том, что человека следует понимать не в каком-то особом смысле (существующем наряду с другими смыслами, которые тоже не лишены права на существование); человек берется в очень «нефилософском» смысле, таким, каков он есть и как он воспринимается нами *в качестве такового*. Ибо вера в

воскресение вовсе не предрешает более точного вопроса, *каким образом* даны в окончательности человека его «части» и «моменты» (совершенно не поддающиеся эксплицитному различению); эта вера лишь *негативно* запрещает заранее выделять определенные моменты в человеке как несущественные для его окончательности, не давая более конкретных позитивных определений о том, какова будет эта окончательность в каждом отдельном «моменте», взятом отдельно от других.

Положение о трансцендентальной надежде на воскресение не отрицает того, что опыт воскресения Иисуса помогает человеку лучше фактически объективировать это самопонимание. Круг между трансцендентальным и категориальным опытом сохраняется везде. Эта трансцендентальная надежда на воскресение есть горизонт понимания для опыта веры в воскресение Иисуса. Ведь эта трансцендентальная надежда на воскресение обязательно стремится – если ее не стараются угасить – к своему историческому опосредованию и утверждению, в котором она могла бы стать эксплицитной (и при этом обретала бы своеобразие именно *эсхатологической* надежды, загорающейся от огня исполнившейся надежды). Поэтому в сущности вопрос только в том, *ищет* ли еще эта трансцендентальная надежда на воскресение возможности встретиться в самой истории с кем-то воскресшим, или он «уже» есть и как таковой может испытываться в вере. Если единственно легитимная альтернатива такова, если, таким образом, человек должен выбирать между обетованием, относящимся в чистом виде к будущему, и жизнью внутри уже исполнившейся надежды, тогда он не должен скептически отворачиваться от свидетельства других о том, что Иисус жив, что Он воскрес.

Знание о собственной смерти

То, что было только что обобщено, можно еще немного прояснить, тем более что в первых частях нашего исследова-

ния, где речь шла о христианской антропологии, данная тема обсуждалась – сравнительно с ее значением – слишком кратко.

Начнем еще раз с самого начала – то есть с самих себя. Нам нужно будет как можно меньше философии, мы будем надеяться на то, что сказанное нами обращается к такому опыту в человеке, о котором он не может не задумываться, даже если будет гнать его от себя прочь, даже если слова о нем крайне неточны и говорят об этом опыте лишь издалека и косвенно. Человек идет навстречу своей смерти, и он это знает. Это знание само по себе, в отличие от того, как обстоит дело с концом жизни животного, есть опять-таки часть его умирания и смерти человека, потому что оно как раз-то и составляет различие между человеческой смертью и концом животного, ибо лишь человек существует непременно и всегда в столкновении со своим концом, с целостностью своей экзистенции, с ее окончанием во времени, и сама его экзистенция простирается в направлении этого конца. Таким образом, вопрос может звучать лишь так: что говорит нам о нас самих смерть, постоянно глядящая на нас, как обстоит дело с этой экзистенцией, простирающейся в направлении смерти?

Антропологические размышления о смерти и окончательности экзистенции

Разумеется, можно отмахнуться от этой смерти и этой жизни-к-смерти; можно заявить, что заниматься этим концом жизни – глупость, которой не следует уделять время. Но такое заявление вызывает по меньшей мере все же к знанию о смерти у того, кто делает это заявление. Итак, вопрос состоит в том, есть ли в самой смерти еще некто, кого касалась бы его жизнь и его умирание. Умерший не воздействует больше на оставшихся – это верно настолько, насколько можно здесь что-то установить «эмпирически». Умерший исключен из нашего жизненного процесса. Но как обстоит дело с тем, кто исчез таким образом? «Я» могу

позволить себе отказаться от ответа на этот вопрос за других людей, но я не могу не задумываться над этим вопросом, поскольку он касается меня, ибо я знаю, что я должен умереть. И даже если я перестаю задумываться над тем, что так реально касается меня, то это значит, что я уже принял такое решение. Ведь едва ли тут все настолько ясно, что можно прямо объявить: «на этом все кончается». Ведь вышеупомянутая оставшаяся часть трагедии, называемая человеческой жизнью, не есть даже убедительное соблюдение «закона сохранения энергии». Ибо до смерти был, конечно, обмен веществ, который после медицинского летального исхода принимает, очевидно, несколько иное направление и уже не столь однозначно движется к сохранению биологической системы. Но ведь до смерти было, кроме того, и еще нечто: был человек с его любовью, верностью, болью, ответственностью, свободой. По какому праву, собственно говоря, можно утверждать, будто бы все это кончается? Почему же это должно «кончиться»? Потому, что мы перестаем это замечать? Аргумент, кажется, немного слабават! Из него следует на самом деле только одно: для меня, остающегося в живых, умерший больше не существует. Но перестал ли он от этого существовать для самого себя? Должен ли он оставаться здесь для меня? Нельзя ли представить себе таких «оснований», по которым происходило бы превращение, новый результат которого не желал бы продолжать участвовать в нашей игре? Если посмотреть на эту нашу жизнь, то мы увидим, что она сама по себе не такова, чтобы в ней хотелось участвовать всегда, она сама стремится к завершению того «стиля» бытия, в котором она здесь протекает. Если время не может завершиться, оно превращается в абсурд. Возможность вечного продолжения была бы адом пустой бессмысленности. Ни одно мгновение не имело бы веса, поскольку все можно было бы отодвигать, откладывать на какое-то пустое «потом», в котором никогда не было бы недостатка. Человек не мог бы ничего упустить, и все шло бы в пустоту абсолютной невесомости. Поэтому нет

ничего более естественного, чем уход человека. Но когда умирающий уходит, разве не может при этом главное сохраниться в преображенном виде над физическим пространством и временем, потому что это главное и прежде было чем-то большим, нежели простая игра физических и биохимических «элементарных частиц», потому что это была любовь, верность, а может быть, откровенная подлость и т.д. — то, что испытывает становление в этом пространстве и времени, но не завершается в нем?

Что означает «продолжение жизни» и «вечность»?

Мы не можем понимать экзистенцию, возникающую из смерти, как простое «продолжение» в той своеобразной рассеянности и неопределенной открытости временного существования, которая подлежит постоянно новому определению и, значит, сама по себе пуста. В этом отношении смерть означает конец всего человека. Тот, кто представляет себе, будто время просто продолжается для человеческой «души» после смерти человека, так что возникает новое время, приходит к непреодолимой трудности в логике и в экзистенциальном осуществлении подлинной окончательности человека, которая происходит со смертью. Но точно так же остается в плену этой схемы представлений о нашей эмпирической временности тот, кто полагает, будто «со смертью все кончается», если время данного человека в самом деле больше не продолжается, если то, что когда-то началось должно когда-то и кончиться, если, наконец, время, которое простиралось бы в бесконечность, было бы в своем пустом движении в постоянно новое, все время отменяющее старое, просто невозможным и более страшным, чем ад. В действительности же во времени созревает в качестве собственного плода времени «вечность», которая не продолжает это время «после» прожитого времени нашей пространственно-временной биологической жизни, но именно устраняет это время, когда освобождается от времени,

ставшего временным, чтобы могла свободно осуществиться окончательность. Вечность не есть необозримо долго длящийся способ существования чистого времени, но способ существования добытой во времени духовности и свободы, а потому вечность может постичь, только правильно поняв эти духовность и свободу. Время, не являющееся как бы возрастанием духа и свободы, не рождает и вечности. Но, поскольку понятие окончательности совершённого в свободе и духе человеческого бытия, преодолевающего время, нам приходится брать из самого времени и, для того чтобы представить себе эту окончательность, почти произвольно представлять ее себе как бесконечное продолжение, мы оказываемся в затруднительном положении. Нам приходится, подобно тому как это происходит в современной физике, учиться мыслению, не основанному на наглядности и в этом смысле демифологизирующему; тогда мы сможем сказать: через смерть возникает сотворенная окончательность свободно проявленного во времени человеческого бытия. Это то, что стало, это освобожденная действительность бывшего когда-то во времени, но претерпевавшее становление как дух и свобода, чтобы обрести подлинное бытие. Так не может ли то, что мы называем нашей жизнью, быть краткой вспышкой становления в свободе и ответственности чего-то такого, что есть, окончательно есть, потому что оно достойно быть таким? Быть может, становление прекращается, когда начинается бытие, а мы ничего этого не замечаем, ибо сами еще пребываем в становлении?

В самом деле, невозможно ограничивать действительность тем, существование чего не захочет и не сможет отрицать даже самый глупый и поверхностный человек. Конечно, существует нечто большее. Подобно тому как есть научные аппараты, позволяющие установить в материальном мире больше того, что доступно нам в обычной жизни, есть так же и такой опыт, для которого не нужны аппараты, но обязательно нужна более высокоразвитая духовность, что охватывает ту вечность, которая не тянется «за» нашей

жизнью в виде продолжения времени, но погружена во время свободной ответственности как пространство своего становления и осуществляет себя в своей полноте в полнотью завершающемся времени жизни. Человек, хоть раз в жизни принявший морально доброе решение, от которого зависела жизнь или смерть, решение радикальное и неподслащенное, которое не давало этому человеку абсолютно ничего, кроме принятого добра этого решения, — он уже в этом испытал ту вечность, о которой мы здесь говорим. Когда этот человек начинает впоследствии рефлексировать над этим, когда он нытается перевести этот изначальный опыт в теорию, он может прийти к неверным интерпретациям вплоть до сомнения в «вечной жизни» или ее отрицания. Более того, не исключено, что он даже сделает такое предположение, что абсолютную радикальность своего свободного решения, которое ему ничего не должно давать, он может осуществить лишь в том случае, если не имеет надежды и на саму вечную жизнь. Но это означает только, что он понимает эту вечную жизнь не как окончательность своей свободы, а как продолжение, в котором он будет вознагражден чем-то иным, нежели свободное деяние всей его экзистенции.

Если кто-либо по различным причинам не в состоянии впоследствии интерпретировать опыт вечности, который он имел в своем свободном распоряжении временем, или интерпретирует его с объективной точки зрения неверно (хотя, может быть, экзистенциально, в своем собственном свободном деянии, он делает это правильно), то это, разумеется, достойно сожаления, ибо несет опасность ухода в дальнейшем от таких тотальных нравственных решений, но в изначальном опыте самом по себе это ничего не меняет.

Опыт бессмертия: «естественный» или «благодатный»?

Здесь нет необходимости проводить рефлексивное выделение того, что в этом опыте принадлежит духовно-бессмерт-

ной сущности человека, а что есть в нем та благодать, то есть то присутствие рядом вечного Бога, которое имеет для христианского понимания бытия свою высшую точку в Иисусе Христе, распятом на кресте и тем победившем. Мы можем предположить (уже для того, чтобы изложенное рассуждение не приобрело ложного оттенка рационалистического доказательства «бессмертия души»), что опыт, о котором мы говорим, черпает свою силу и свою жизнь из того сверхъестественно-благодатного самосообщения Бога, которое дает последнюю радикальность и глубину нравственно свободному деянию, утверждающему вечность. Но такая взаимообусловленность опыта благодати и исторического опыта спасения (пусть эта обусловленность и варьируется) заставляет сразу предположить, что мы вправе и обязаны по меньшей мере обратить свой взгляд и задаться вопросом, не стал ли конкретно осязаемым для нравственной личности в истории спасения этот трансцендентально-благодатный опыт нашей вечной действительности. Не подтверждается ли категориальным опытом истории спасения то, что, естественно – поскольку нам самим предстоит еще смерть, – может быть дано лишь в опыте окончательного завершения другого человека? С позиций настоящей антропологии конкретного человека мы не обязаны да и не вправе, задаваясь таким вопросом, заранее делить человека на две «составные части», из которых эта окончательность может быть обретена только одной. Наш вопрос об окончательности человека вполне тождествен вопросу о его воскресении, неважно, понимает это эллинско-платоническая традиция церковного учения или нет. Предварительным условием должно быть, разумеется, то, чтобы мы не представляли это воскресение как некое возвращение в наше пространство и время, в котором как раз по определению нет и не может быть завершения человека, потому что этот пространственно-временной мир как таковой есть именно пространство становления личной свободы и ответственности, но не просто окончательности этой личной ответственности.

Если мы подойдем к нашему предмету с этой стороны, то должны будем сказать: трансцендентальный опыт ожидания собственного воскресения, достижимый исходя из существа человека, есть тот горизонт понимания, внутри которого только и может ожидаться и восприниматься нечто подобное воскресению Иисуса. Конечно, эти два момента нашей экзистенции – трансцендентальный опыт ожидания своего воскресения и содержащийся в истории спасения опыт веры в воскресение Иисуса – взаимно обусловлены. Возможно, что фактически мы не смогли бы верно интерпретировать самих себя в этом нашем собственном ожидании, если бы не знали о воскресении Иисуса, но верно и обратное: по-настоящему может испытывать воскресение Иисуса только человек, у которого уже есть собственный опыт такого рода.

Г. К пониманию воскресения Иисуса

Вера в воскресение Иисуса как уникальный факт

Вера в воскресение Иисуса существует. Причем она существует как уникальный факт. Это уже само по себе заслуживает внимания. Такая уникальность имеет место несмотря на то, что есть достаточно людей – вплоть до убитых «пророков» – о которых люди желали бы узнать, что они живы. Не в том ли состоит основание этой уникальности, что само основание уникально, просто и тем самым «истинно», что оно, таким образом, не есть та случайная встреча разрозненных опытов и рассуждений, в которой коренятся заблуждения? Тот, кто отрицает воскресение Иисуса – если этот человек заранее не понимает его неверно, и в таком случае по праву отвергает такое ложное понимание, – должен задать себе этот вопрос и ответить, почему заблуждение, в наличии которого он убежден, не имеет места во множестве случаев, хотя предполагаемые причины этого заблуждения есть в наличии постоянно.

Единство апостольского и нашего собственного опыта воскресения

Христианская учительная традиция начиная с Нового Завета по праву утверждает, что мы все зависим в отношении веры в воскресение Иисуса от свидетельства предопределенных свидетелей, которые «видели» воскресшего Господа, и можем верить только благодаря этому апостольскому свидетельству и в зависимости от него, так что, например, даже мистическое богословие отказывает визионерам, которым «является» Иисус, в определении их как свидетелей воскресения, а их видениям – в равноправии с тем, как видели Воскресшего апостолы. Все это правильно и имеет решающее значение: наша вера остается связанной с апостольским свидетельством. Но эта зависимость по разным причинам толковалась бы неверно, если бы мы понимали ее как некое воспроизведение профанной модели обычной «веры» в некоторое событие, при котором человек сам не присутствовал, но которое предполагают совершившимся ввиду того, что некто, претендующий на роль непосредственного свидетеля, кажется «заслуживающим доверия». Ибо, прежде всего и *с одной стороны*, значимость такого профанного свидетельства все же в существенной степени зависит от того, в какой мере получатель свидетельства может оценить надежность свидетелей на основании собственного опыта подобного рода. Поэтому, если бы свидетельство апостолов о воскресении оценивалось только в соответствии с такой профанной моделью, его следовало бы отвергнуть как незаслуживающее доверия, даже если бы мы не могли объяснить, как такое свидетельство могло возникнуть при неоспоримой честности и незаинтересованности свидетелей. Но предпосылки для применения этой модели к нашему случаю отсутствуют. Мы сами не находимся просто и в полной мере вне опыта свидетелей-апостолов. Ибо далее, *с другой стороны* – и это имеет тут решающее значение, – мы слушаем это свидетельство апостолов с той трансценден-

тальной надеждой на воскресение, о которой уже шла речь; таким образом, мы воспринимаем не что-то совершенно неожиданное и находящееся вне горизонта нашего опыта и наших возможностей верификации. Мы слышим затем весть о воскресении, которой мы верим по «благодати» Божьей, при одновременном внутреннем свидетельстве своего духовного опыта. Тут нет ничего, что заставляло бы заподозрить какую-то мифологическую теорию. Это означает только одно: мы испытываем свое мужество встать над смертью, веруя и надеясь на свое собственное «воскресение», причем одновременно мы видим Воскресшего, выступающего перед нами в апостольском свидетельстве. И в этом (свободно осуществленном) мужестве Воскресший сам свидетельствует о себе как живом в состоявшейся и неустранимой взаимосвязи между трансцендентальной надеждой на воскресение и категориально-реальной данностью такого воскресения. В этом круте одно основано на другом и в таком качестве свидетельствует нам о своей истинности.

Таким образом, неверно думать, будто мы вообще никак не можем самостоятельно подойти к тому, о чем нам дается свидетельство. В «духе» мы сами воспринимаем воскресение Иисуса, потому что мы воспринимаем Его и Его дело как живое и победоносное. Это утверждение не делает нас независимыми от апостольского свидетельства о воскресении и не отрицает того, с чего начали этот раздел. Ибо даже если и *именно* если мы предполагаем, что существует трансцендентальная надежда на воскресение и эта надежда всегда ищет своей категориальной осязаемости (какое предположение делает тот, кто верует в возможность *христианского* спасения *всех* людей, хотя большинство из них не слышали эксплицитной евангельской вести), то эта трансцендентальная надежда на воскресение может давать своей причине и своему предмету их категориальное имя только посредством *апостольского* свидетельства об *Иисусе* Воскресшем. Только через апостольское свидетельство может категориально-христиански опосредовать себя к самой себе трансцендентальная надежда на воскресение. Но это утверждение означает, в частности, что такая возникшая под влиянием

духа надежда на воскресение существует и что этот духовный опыт неодолимой жизни (нашей жизни и жизни Иисуса) точно так же служит основой достоверности апостольского свидетельства, как и, наоборот, только в этом свидетельстве приходит полностью к самому себе. Все это также можно было бы конкретизировать на основании того, что говорится о *взаимной* обусловленности духовного опыта и веры в воскресение у апостола Павла. Можно было бы сделать это еще яснее, если бы мы могли точнее описать исходное единство и гомологичность процесса откровения и веры в откровение, но здесь это сделать невозможно.

Д. Опыт воскресения у первых учеников

Для того чтобы показать достоверность апостольского свидетельства о «воскресении» Иисуса, нужно теперь, с учетом всего сказанного выше, проанализировать само это свидетельство. При этом можно спокойно признать, что разные сообщения о воскресении и явлениях Воскресшего, на первый взгляд представляющиеся нам исторической детализацией, не поддаются полной гармонизации, то есть их скорее следует понимать как пластические и придающие драматизм повествованию (и носящие вторичный характер) облачения того исходного опыта, что «Иисус жив», нежели описания этого самого опыта в его основной и исходной сущности. Эту сущность – насколько вообще доступно это для нас – следует скорее интерпретировать на основании нашего опыта могущественного духа живого Господа, чем таким образом, когда этот опыт либо слишком сближается с позднейшими мистическими видениями (имагинативного рода), *либо* когда он понимается как почти целиком чувственный опыт, которого по отношению к полностью Совершенному не может быть даже в том случае, если предположить, что Он должен себя свободно «явить», но потом все должно входить в нормальное русло в профанного чувственного опыта.

Анализ текстов, говорящих о воскресении – начиная с простых исповедных формул («Он воскрес») вплоть до текстов, изображающих пасхальный опыт, драматизируя его введением различных богословских предзнаменований – показывает, что своеобразие пасхального опыта осознавалось уже тогда. Этот опыт был дан «извне», он не был произведен кем-то самостоятельно, в отличие от весьма известных визионерских переживаний, относился именно к Распятому, с Его вполне определенной индивидуальностью и Его судьбой, так что именно *они* испытываются как действенные и спасенные (а не просто как существующая личность, с которой прежде случилось когда-то то или иное), этот опыт дан только в вере и все же дает этой вере основу и право, неоднократного повторения этого опыта не ожидается и нельзя добиться такого повторения, но он остается в рамках определенной фазы истории спасения и потому необходимо должен передаваться как свидетельство другим людям, а значит, ставит перед своими свидетелями уникальную задачу. Таким образом, свидетельство говорит о совершенно особом опыте, который отличается от опыта религиозного энтузиазма или мистики, который может быть возобновлен и повторен. Можно отказать этим свидетелям в вере. Но человек не может сделать этого на том основании, что будто бы он сам понимает этот опыт лучше, в то время как эти свидетели неверно интерпретировали известный и из других источников религиозный феномен.

Можно сказать, что «исторически» мы не смогли бы достичь воскресения Иисуса, таким способом достижимо лишь убеждение Его учеников в том, что Он жив. Если понимать под исторически достижимыми обстоятельствами такие, которые сами в своем собственном состоянии принадлежат к области нашей пространственно-временной, нормальной эмпирии, то есть к такой эмпирии, которая обнаруживает *часто* одни и те же моменты, тогда само собой разумеется, что воскресение Иисуса не может быть «историческим» событием и не претендует на это, так как оно тогда

никак не могло бы быть снятием нашей текущей истории в окончательности своего достижения. Если говорят, что исторически осязаем лишь пасхальный опыт учеников, то во всяком случае при этом надо представить себе не какое угодно «переживание», но именно то, которое описывают ученики, отграничить его от того, о чем склонны бываем думать мы сами, а *потом* спросить себя, имеем ли мы право отказать ученикам Иисуса в вере, даже если этот отказ в нашей конкретной ситуации стал бы конкретным «нет» в адрес нашей собственной трансцендентальной надежды на воскресение.

В абстрактной теории понятий могут сосуществовать «да», обращенное к нашей надежде на воскресение, и «нет», обращенное к апостольскому опыту этого воскресения у Иисуса. Поэтому возможно неверие в воскресение Иисуса, не связанное с виной. Возможно ли это для каждого отдельного человека именно у нас сегодня, перед лицом двухтысячелетней истории веры и перед лицом свидетельства учеников, – это решающий вопрос, обращенный к каждому отдельному человеку, слышащему сегодня весть о воскресении Иисуса. Если эта весть отвергается таким образом, что тем самым в неосознанном отчаянии отрицается и трансцендентальная надежда на спасение – признаем мы это или нет – то это «нет» в адрес контингентного события, не подлежащее априорной дедукции и потому легко вызывающему сомнение, превращается – хочет человек этого или нет, сознает он это рефлексивно или нет – в такое «нет», которое уже является деянием, направленным против собственной экзистенции.

Это взаимное пересечение нашей собственной, трансцендентально неизбежной надежды на воскресение с верой в воскресение Иисуса не должно, конечно, затемнять того различия, которое существует между воскресением Иисуса и нашим воскресением, на которое мы уповаем. Согласно новозаветному пониманию воскресения Иисуса, оно отличается от нашего воскресения тем, что Иисус сделался через

него «Господом» и «Мессией» (этим не отрицается, что Он с самого начала своего человеческого существования был тем и другим ввиду намерения Бога, которое реализовано всегда самим своим фактом; однако реальное историческое завершение это обрело для нас в Его воскресении). Независимо от вопроса о возможности гармонизации новозаветных высказываний о явлениях Воскресшего, общим для всего Нового Завета является убеждение, что воскресение есть возвышение Иисуса и утверждение Его Судией мира или Господом и в этом отношении отличается от нашего воскресения, на которое мы надеемся (попутно заметим, что здесь имеет место различие, подобное, как уже было кратко упомянуто выше, различию между, с одной стороны, той благодатью, которую мы сами получаем в самосообщении Бога и которая должна быть признана и для Иисуса, и, с другой стороны, особым отношением между Богом и Иисусом, которое именуется ипостасным единством).

В заключение следует еще отметить, что, согласно синоптикам, Иисус не учил о вере в воскресении мертвых как о чем-то новом, как о чем-то, что должен был принести Он, поскольку эта вера одержала в Израиле победу за полтора века до Иисуса, в эпоху маккавейской смуты, и ко времени Иисуса стала общей верой народа; Иисус отстаивал эту веру как нечто само собой разумеющееся, споря с либералами-саддукеями. В связи с этим нам не нужно рассматривать здесь вопрос, в какой мере такая вера (в особенности в отношении возможного воскресения кого-либо из пророков) создавала вполне осмысленный горизонт понимания для учеников Иисуса и их опыта Воскресшего. Но нам представляется, что общая вера в будущее и уповаемое воскресение всех людей в Новом Завете легитимируется и тем, что мы настаиваем на внутреннем скрещении трансцендентального опыта нашего воскресения с верой в воскресение Иисуса.

*Е. О первоначальном богословии воскресения Иисуса
как основе христологии вообще*

Вновь приняв во внимание предварительные замечания к этому шестому разделу шестой части, следует показать, в чем именно состояло «изначальное» богословие воскресения, то есть ответить на вопрос, что же собственно испытывалось в воскресении этого Иисуса, что было им засвидетельствовано и какую веру оно создало. При этом мы не должны предполагать наличие «верующего» знания о «метафизическом» богосыновстве этого Иисуса, что делало бы Его воскресение в лучшем случае просто фактическим завершением Его жизни и Божиим фундаментально-богословским внешним подтверждением Его самопонимания, которое содержалось бы более или менее эксплицитно и отчетливо еще до Пасхи в понятии этого метафизического богосыновства. Таким образом мы поступать не можем, тем более что, согласно Новому Завету, испытанное воскресение придало некое новое *содержание* сущностному толкованию личности и дела Иисуса, а не было только божественным подтверждением знания, уже до Пасхи ясно высказанного Иисусом.

**Подтверждение и принятие притязания Иисуса
на роль абсолютного Спасителя**

Этот Иисус с Его конкретным притязанием и Его историей в опыте воскресения воспринимается как постоянно действенный и принятый Богом. Какое же реальное, неотделимое от Него самого притязание воспринимается здесь как действительное? То притязание, которое Он предъявлял в своей жизни. Исторически мы зафиксировали это притязание, может быть, чересчур минималистски. Но достаточно и того, чего мы достигли: это притязание на то, что с Ним пришла новая близость Бога, выше которой уже ничего не может быть, близость, которая победоносно прокладывает себе путь и которую Он уже не отменит; Иисус называет эту близость пришедшим-грядущим Царством Божиим, требую-

щим от человека эксплицитного решения, принимает ли он Бога, когда Тот стал *так* близок, или нет.

Таким образом, через свое воскресение Иисус подтвердил, что Он есть абсолютный Спаситель. Мы можем – поначалу достаточно осторожно – сказать, что Он есть *последний* «пророк». Ибо, с одной стороны, подтвержденная воскресением самоинтерпретация Иисуса в Его вести делает Его «пророком», то есть носителем Слова Божия для конкретно-исторической экзистенции (помимо всех «вечных истин»), для принятия решения. Но этот пророк полагает, что Его слово является последним и ничем не может быть превзойдено. Это, на первый взгляд, противоречит эксплицитно данному – или постулируемому с истинностью пророческого призвания свободным Богом – самосознанию всякого другого истинного пророка, который должен в своем слове ставить Бога с Его неограниченными возможностями выше себя; пророка, который произносит Его слово в определенной ситуации, существующей сейчас, но уступающей затем место другой, новой ситуации; пророка, который должен ощущать и провозглашать свое слово как обетование, обращенное по своей сути в открытое и не подлежащее ограничению грядущее. Итак, Иисус – это такой пророк, который притязанием своего слова прямо упраздняет сущность пророка. При этом нужно иметь в виду, что слово Иисуса как последнее слово Бога может мыслиться как окончательное не потому, что Бог произвольно прекращает говорить, хотя мог бы продолжать (то есть как бы «завершает» откровение, хотя мог бы его продолжать, если бы только пожелал). Дело в другом: слово, которое в Иисусе, есть последнее слово Бога потому, что сверх этого больше сказать нечего, потому что Бог действительно, в строгом смысле, открыл *самого себя* в Иисусе.

Только отсюда становится понятен религиозный радикализм Иисуса: Он не отменяет религиозные и нравственные категориальности (родство, брак, народ, закон, храм, суббота, происхождение религиозных авторитетов и т.д.) из

простого, всегда возможного фанатизма, обращенного против их недостаточности, но Он прорывается сквозь них и постоянно, снова и снова снимает их, потому что эти категориальности теперь *уже* прорваны новой реальной, происходящей от самого Бога непосредственной близостью Бога, и, таким образом, больше не выполняют по-настоящему ту функцию опосредования Бога, Его замещения, на которую они прежде по праву претендовали.

Итак, Иисус есть историческое настоящее этого последнего, предельного слова самораскрытия Бога – таково Его притязание, и оно подтверждается воскресением как таковое, вечно действующее и испытываемое как вечно действующее. В этом смысле Он определенно есть «абсолютный Спаситель».

Основа для «поздней» новозаветной христологии

Таким образом, Иисус является тем, кем желают назвать Его позднее новозаветное богословие и церковная христология. Он есть *в уникальном смысле* Сын и Слово Бога (пока еще речь не подразумевает представление о предсуществующем Логосе-Сыне, но слова «Сын» и «Слово» могут и должны быть сказаны о Нем, исходя из Его *человеческой* реальности как таковой, хотя и ввиду принятости Его Богом в качестве *Его* высказывания, и здесь нет никакого уклона в адопцианизм или идею двойного сыновства в том виде, в каком они отвергаются классической христологией). Ибо Он не есть «раб», то есть один из беспредельного ряда пророков с их миссией, остающейся всегда чем-то предварительным, который никак не может идентифицироваться с самим Богом, пусть его миссия в полном смысле исходит *от* Бога. Итак, Он есть «Сын», Он приносит от Бога не *некое* слово, которому может и должно прийти на смену другое, ибо в этом слове Бог как Он Сам еще не дан полностью и окончательно; Он есть само Слово Бога, которое сказано нам всем тем, чем Он был, что Он говорил и что было окончательно принято и подтверждено в Его воскресении *так, как оно есть*.

Уникальность отношения между Богом и Иисусом можно выражать каким угодно способом. Классическая церковная христология – один из таких способов, при этом он, возможно, самый ясный и легче всего доступный для церкви в целом, и к тому же истинный в том, что он желает высказать и высказывает. Но (и об этом будет еще впоследствии говориться подробнее) его нельзя рассматривать как априори единственно возможный, с одной стороны, потому что этот способ не может исчерпать тайны, то есть по меньшей мере можно добавить к этой классической христологии какие-то другие высказывания, которые не обязательно должны быть простым развитием ее формул, а с другой стороны, диалектические отношения между отдельными высказываниями внутри этой христологии могут исторически развивать ее. К этому нужно добавить, что уже в Новом Завете есть несколько христологий (пусть, может быть, и в зачаточной форме), не являющихся просто вербальными вариациями одной и той же основной модели, в которой выражается верующее убеждение, что конкретный Воскресший с Его притязанием есть уникальное, предельное бытие *самого* Бога рядом с нами. Итак, возможны различные модели представлений, различные терминологии и опорные пункты, при помощи которых можно выразить опыт веры в Воскресшего с Его уникальным притязанием. Предпосылкой всех христологий остается, что должна сохраняться и оставаться ясной эта уникальность, чтобы это уникальное отношение понималось как отношение между Богом и Воскресшим в Его реальности и Его реальной истории (а не просто в сказанном «слове»), ибо в *этой* реальности и истории Он был принят и остается действующим.

Таким образом, дана некая основа (большого здесь не имелось в виду) для такой христологии, которая исходила бы из единства (исторически осязаемого) притязания Иисуса и опыта Его воскресения. Это основа для «христологии снизу» (как ее *все еще* можно почувствовать во многих местах Нового Завета), которая начинается от исторического Иисуса не только в том отношении, что она слышит высказанное Его

устами «богословие сверху Сына-Логоса» и познает его как достоверное благодаря Его воскресению, но производит *в нас* опыт этого спасенного Человека с Его притязанием и воспринимает в этом опыте то, что метафизически-предметно высказывает классическая христология. Такая основа сразу устраняет дилемму между «функциональной» и «сущностной» христологией как мнимую проблему. Она также указывает место для решения проблемы верификации христологии, ибо эта основа есть фактическое, но удачно познанное в таком качестве единство трансцендентального опыта (трансцендентальной христологии, трансцендентальной надежды на воскресение) и соответствующего ему исторического опыта.

Ж. О богословии смерти Иисуса, исходящем из Его воскресения

Интерпретация смерти Иисуса как причины спасения

Во всяком случае в «поздней» новозаветной сотериологической христологии за смертью Иисуса признается освобождающее значение, стирающее нашу греховность перед Богом и устанавливающее спасительное отношение между Богом и человеком. При этом нельзя сказать, что, согласно Новому Завету (как целому), смерть Иисуса убеждает нас сама по себе в том, что существует воля Бога к спасению, не зависящая от этой смерти как таковой. Очевидно, что смерть Иисуса рассматривается как причина нашего спасения в истинном смысле (но в каком точно?). Эта причинность преподносится, в частности, как исходящая от жертвы, приносимой Богу, от Его крови, которая проливается за нас или за «многих» и т.д.

С одной стороны, можно сказать, что в новозаветную эпоху такие высказывания помогали понять спасительное значение смерти Иисуса, потому что тогда идея умиловливания божества жертвой было ходовым, явно имеющим силу представлением. Но с другой стороны, нужно признать, что, во-первых, нам сейчас такое представление мало помогает в

понимании этого спасительного значения, а во-вторых, связь идеи смерти Иисуса как искупительной жертвы с основным опытом допасхального и воскресшего Иисуса еще нуждается в дополнительных объяснениях.

По первому пункту нужно сказать следующее. Общая для истории религий идея жертвы не становится легко понятной (без вербальных трюков), если определенно настаивать, что нельзя заставить Бога «передумать» и что вся инициатива спасения (как то осознавалось уже и в Новом Завете) исходит лишь от самого Бога и что всякое подлинное спасение можно представлять себе лишь как происходящее в реализации собственной свободы. Если же выдвинуть положение, что эту «жертву» надо понимать как свободное дело послушания Иисуса (также в согласии с Новым Заветом, который таким образом «десакрализует» жертву), а Бог, по своей собственной свободной инициативе, которая делает возможной это дело послушания, дает возможность миру удовлетворить праведную святость Бога, и благодать, данная ради Христа, есть как раз условие избавления человеком самого себя в свободном уловлении Божьей благодати, – если выдвинуть такое положение, то высказывание будет, пожалуй, верным, но в нем будет содержаться не только разъяснение представления об искупительной жертве, но и критика этого представления. Ведь при таком объяснении именно Бог, изначально и беспричинно любящий грешника, становится причиной своего умиловливания, то есть он умиловливается как уже смиловлившийся сам, и как таковой он хочет при этом все-таки *той же самой* благодати, какую приносит Христос *и* которая дает нам возможность свободного обращения к Богу, а при этом вновь возникает вопрос (который пока остается без ответа), как следует представлять себе связь – а ведь отрицать такую связь нельзя – между смертью Христа (как благодатью Бога) и нашей свободой, освобожденной благодатью, и как *таким образом* можно дать более понятный для нас ответ на вопрос о смерти Иисуса как причине спасения.

По второму пункту следует сказать, что нельзя со всей исторической определенностью утверждать, интерпретировали уже допасхальный Иисус свою смерть как искупительную жертву (так, как это можно представить себе исходя из образа терпящего искупительное страдание Отрока Божия у Второисаии или из образа праведника, невинно страдающего ради искупления, в позднейшем иудейском богословии). Кроме того, если бы мы после некоторых колебаний ответили на этот вопрос утвердительно, все же еще не ясно, что это в точности должно означать.

И наконец, сверх двух названных пунктов, нужно поставить еще вопрос, может ли быть достигнуто достаточное понимание спасительного значения смерти Иисуса, которое исходило бы из воскресения Иисуса и при этом делало понятным как смысл, так и пределы сотериологических высказываний о смерти Иисуса (возможно в устах Иисуса и вполне определенно в позднейшей новозаветной сотериологии).

Основа сотериологической интерпретации смерти Иисуса

Как исходя из ментальности Ветхого и Нового Завета, так и исходя из самопонимания человека вообще, вполне можно предположить, что человеческая история *едина*, что судьба одного человека имеет значение для другого (как бы ни интерпретировать точнее это единство истории и человеческую солидарность). Если, таким образом, Бог желает и выводит такого Человека, который в своей реальности (к которой относится и Его слово!) есть последнее, необратимое и непревзойденное слово, раскрывающее Бога людям и воспринимаемое не только в трансцендентальном уповании, но и в самой истории; если это раскрытие является и может быть последним, если оно победоносно прокладывает себе путь, то есть по меньшей мере и прежде всего существует в качестве принятого в этом Человеке; если такое приятие может произойти только в единой истории единой целостной жизни этого Человека, каковая история обретает

окончательность только в смерти; если, сверх того, это слово раскрытия Бога становится завершенным лишь тогда, когда приемлющий ответ человека на него является исторически как принятый Богом и дошедший до Него (в том, что мы называем «воскресением»), – если все это так, *тогда* можно и нужно сказать, что это эсхатологическое слово обетования Бога исходит из Его свободной инициативы, реально осуществляется в жизни Иисуса, исторически присутствует для нас и обретает завершение через свободно принятую смерть, причем эта смерть становится законченной и исторически осязаемой для нас *в качестве* осуществленной в свободном послушании и без остатка отдающей жизнь Богу лишь через воскресение. Чисто инициативная воля Бога к спасению создает эту обретающую завершение в смерти жизнь Иисуса и таким образом реализует и проявляет себя как необратимую. Жизнь и смерть Иисуса (взятые вместе) тем самым представляют собой «причину» воли Бога к спасению (в той мере, в какой эти величины рассматриваются как различные) в том отношении, что именно в них эта воля к спасению реально и необратимо полагает самое себя; иными словами, в том отношении, что жизнь и смерть Иисуса (или смерть, охватывающая собою жизнь и дающая ей завершение) обладают причинностью квазисакраментального, реально-символического типа, в которой обозначаемое (в данном случае воля Бога к спасению) само полагает свой знак (смерть Иисуса с Его воскресением) и через него влияет само на себя.

Если рассматривать смерть Иисуса таким образом, то должно стать понятно, что ее сотериологическое значение (верно понятое!) задано уже в опыте воскресения Иисуса, а также и то, что «поздняя» сотериология Нового Завета (также верно понятая!) есть оправданное, но все же несколько вторичное, производное высказывание о спасительном значении смерти Иисуса, поскольку эта сотериология работает с понятиями, которые добавлены к первоначальному опыту этого спасительного значения (просто: «мы

спасены, потому что этот Человек, принадлежащий к нам, спасен Богом и Бог тем самым явил в мире свою волю к спасению исторически реально и необратимо), добавлены извне в качестве интерпретаций – возможных, но не строго обязательных. Также и в этом пункте для Нового Завета и позднейшего богословия (как показывает его история) открывается принципиальная возможность различных оправданных сотериологических моделей, тем более что предпосылки сотериологии (например, существо единства истории и солидарности всех), хотя и осуществляются нетематически в первоначальном опыте откровения, но сами отчетливо не тематизируются, а потому могут толковаться различным образом.

7. Содержание, постоянная действенность и границы классической христологии и сотериологии

А. Содержание классической христологии и сотериологии

Предварительное замечание

Классическая христология и сотериология в том виде, в каком они были высказаны на великих соборах древней церкви (Никейском, Эфесском, Халкидонском) и в каком они с относительно малым углублением и некоторыми дополнительными вопросами перешли в традиционное схоластическое богословие, не будет здесь заново выводиться из этих источников. Это не нужно для целей данного «введения», и каждый может (если все же возникнет такое желание) проследить ее по текстам, взяв книгу H.Denzinger – A.Schönmetzer *Enchiridion symbolorum* (1976, 36-е изд.) или же J.Neuner – H.Roos *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung* (1971, 8-е изд.). Здесь речь идет только о кратком изложении этой классической христологии.

Выше уже было сказано, что «поздняя» новозаветная христология, которая уже богословски рефлексивирует над

исходным опытом учеников Распятого и Воскресшего, полученным от встреч с Ним, должна рассматриваться здесь вместе с классической христологией церкви и сравниваться с изначальным опытом встреч с Воскресшим. («Поздней» она является по сравнению с этим изначальным опытом; нет речи о том, что эта новозаветная христология, присутствующая ведь уже в древнейших письмах Павла, была записана хронологически позже Евангелий, сообщающих нам об опыте встреч с Воскресшим, который имели первые ученики.) Это, конечно, не означает, что между «поздней» христологией Нового Завета и классической церковной христологией нет никаких различий в терминологии, в горизонтах понимания, в «метафизических» предпосылках и т.д. Но если может считаться признанным, что и высказывания, касающиеся истории спасения и «функциональной» христологии, неизбежно имеют (имплицитно или эксплицитно) смысл онтологических высказываний (при том необходимом условии, что мы должны уметь мыслить онтологически, без ошибочного опредмечивания онтических высказываний о духовно-личностных реальностях), – тогда, пожалуй, оправдано и то, что мы оставляем здесь без внимания неоспоримое различие между поздней новозаветной христологией и классической христологией церкви. Это тем более оправдано, что уже новозаветные высказывания, если их брать всерьез и не лишать их подлинного значения («и Слово стало плотью»), говорят об Иисусе такое, дальше чего не заходит и классическая христология в своей метафизической терминологии, во всяком случае если сама классическая христология с ее «метафизикой» не будет абсолютизироваться, чего она не требует даже от того, кто признает ее обязательной нормой своей веры. Здесь следует дать лишь такое краткое изложение классической христологии еще и потому, что в четвертом разделе шестой главы мы уже произвели предварительную попытку написания сущностной христологии сверху.

Официальная церковная христология

Официальная христология церкви есть явная христология нисхождения, развертывающая одно основное высказывание: Бог (Его Логос) становится человеком. Таково основное высказывание, которое развертывается и ограждается с помощью разных уточнений от (представляющих вполне реальную опасность) ложных толкований, но к этому высказыванию мы постоянно возвращаемся и из него мы постоянно вновь и вновь исходим как из изначального высказывания, которое понятно само собой.

Эта христология нисхождения, или христология воплощения, предполагает как свою основу классическое *тринитарное* богословие, хотя и то, и другое развивались исторически во взаимной обусловленности: в Боге есть три отличных друг от друга «Лица», из коих одно – второе – извечно и независимо от воплощения есть «Сын», «Логос», который через вечное «рождение» Отцом единосущен Ему и в то же время, при сохранении тождественности божественного существа, отличен от него в отношении противоположенности, рожден, высказан, происходит (первым, внутрибожественным исхождением – *processio*) и через это рождение получает от Отца божественную сущность, божественную «природу».

Это божественное лицо Логоса принимает в «ипостасном» единстве (то есть таком единстве, которое не состоит в смешении «природ», а касается «ипостаси» Сына как таковой) полную человеческую реальность (а именно, реальность Иисуса) – именуемую человеческой «природой» – как свою собственную. Логос соединяет эту человеческую природу со своей ипостасью таким образом, что она становится субстанциальным «носителем» этой «природы», последним «субъектом» (в бытии и высказывании), которому эта человеческая природа неотрывно принадлежит, так что об этой ипостаси (Лице) Логоса как о последнем «носителе» и субъекте по-настоящему, подлинно могут быть высказаны все предикаты этой человеческой природы, именно потому

что эта природа «субстанциально» едина с этим Лицом-субъектом, он обладает ею и потому она может и должна говорить о нем.

Сущность субстанциального единения и единства с божественной ипостасью Логоса не разъясняется в официальном учении церкви более обстоятельно. Здесь делается лишь то уточнение, что это единство допускает и требует в качестве своей онтологической предпосылки истинную и подлинную предикацию человеческого о самом Логосе. В Средние века и в богословии эпохи барокко делались попытки построения более определенных теорий этого ипостасного единства, которые, однако, не нашли всеобщего признания и доступа в официальное церковное учение.

Это ипостасное единство дает почву для реального отличия двух «природ» единой божественной ипостаси Логоса. Они не сливаются, превращаясь в некую «третью» природу, но существуют «нераздельно» (с Логосом) и «неслиянно» (друг с другом). Таким образом, настоящий субъект (онтически и логически) не возникает из «природ» через их соединение, но он есть субъект-Логос, предшествующий соединению (о чем следует помнить в связи с ложным «несторианским» пониманием слова «Христос»). Соответственно неслиянности природ активное влияние Логоса на человеческую «природу» в Иисусе нельзя представлять себе принципиально иным, чем то бывает и в отношении Бога ко всякому свободному творению, о чем часто забывают монофизитски окрашенные религиозность и богословие, понимающие человечество Иисуса слишком прагматично как «инструмент», управляемый субъективностью Логоса.

Несмешиваемостью природ и неумаленной целостностью человеческой природы оправдывается («антимонифизитски») или вновь обосновывается (против монофизитски окрашенных религиозности и богословия, где постоянно забывается подлинная субъектность человека Иисуса также и в отношении Бога) та точка зрения, что человеческая

природа Иисуса есть сотворенная, сознательная, свободная реальность, обладающая (во всяком случае в понятии тварной воли, тварной «энергии») тварной «субъектностью», отличной от субъектности Логоса и противопоставленная Богу на свойственной твари дистанции (в послушании и молитве, не во всеведении).

Все учение об ипостасном единстве приходит к своей цели, которая и была с религиозной точки зрения исходным пунктом этого учения, в учении о *communicatio idiomatum* – сообщении свойств (понятом онтически и логически), поскольку один и тот же субъект-Логос (Лицо, ипостась) субстанциально есть обладатель и «носитель» обеих «природ», можно называть одну из двух Его природ и высказывать при этом свойства другой природы. То есть, например, не только «вечный божественный Сын всеведущ», но и «вечный Сын Бога умер», «Иисус из Назарета есть Бог» и т.д. И наоборот: поскольку опыт веры в уникальное присутствие Бога в Иисусе не обходится без такого сообщения свойств, то этот опыт постоянно вновь и вновь оправдывает учение об ипостасном единстве как необходимой предпосылке и защите права на такие высказывания о личности Иисуса, причем это так уже в Новом Завете.

Классическая сотериология

Классическая сотериология практически не была развита дальше новозаветных высказываний, и возможно, что она не вполне освоила даже их. Если мы отвлечемся от содержащегося в греческой патристике «учения о физическом спасении», согласно которому мир представляется спасенным уже потому, что он физически и неразрывно связан в человеческой природе Христа с Божеством, а также оставим в стороне некоторые представления, носящие скорее образный характер (Христос выкупил человека у дьявола, который прежде законно владел человеком; Христос перехитрил дьявола, который несправедливо посягнул на Него, и г.д.),

то должны обратить внимание на то, что в средневековье, начиная с Ансельма Кентерберийского, делаются попытки пояснить библейскую идею спасения через искупительную жертву, через «кровь» Иисуса. Это пояснение состоит в том, что осуществленное в крестной жертве послушание Иисуса представляет собой – ввиду бесконечного (поскольку божественного) достоинства Его личности – бесконечное удовлетворение (*satisfactio*), доставленное Богу, оскорбленному грехом, соизмеряемым с достоинством оскорбленного Бога; таким образом, послушание Иисуса освобождает нас от этого греха, удовлетворяя также «справедливость» Бога, если и поскольку Бог принимает эту «сатисфакцию» Христа за человечество. Данная «теория сатисфакции» с эпохи средневековья получает распространение (и легко понятна для немецкого сознания), ее отражение можно встретить и на периферии официальных церковных высказываний, хотя явное учительство церкви никогда не давало этой теории особенно серьезной оценки.

Б. Обоснованность классического учения о воплощении

Классическая христология имеет свое оправдание и постоянную действенность в том, что негативно она однозначно препятствует уподобляющему включению Иисуса в ряд пророков, религиозных гениев и просветителей, действовавших в открытом процессе религиозной истории, в качестве просто одного из них, а позитивно делает ясным, что Бог уникальным, непревзойденным образом обратился к нам в Иисусе так, что Он дал в Нем себя самого, причем Иисус является не чем-то, просто отличным от Бога подобно всякой твари, что лишило бы такую опосредованность значения опосредованности непосредственного отношения с Богом как таковым. Тот, кто не может помыслить себе ни в каких иных понятиях, кроме понятий этого классического богословия воплощения, то, что в любом случае подразумевается под ипостасным единством и сообщением свойств в *этом*, названном смысле, – тот будет отстаивать ее непосредственно как *единственно* возможное

высказывание веры об истинном отношении Иисуса к Богу и о нашем отношении к Нему; при этом, однако, он должен также иметь в виду – и особенно в наши дни – то, что может быть еще сказано за рамками этой классической христологии, и должен научиться высказывать эту классическую христологию и в первую очередь объяснять (вовсе не такая легкая задача, как полагают многие, мысля чересчур традиционалистски!) *тем*, кого в этом учении что-то смущает и у кого оно вызывает подозрение в мифологизме, хотя эти люди по-христиански исповедуют, что для них Иисус есть незаменимый и окончательный путь к Богу. Тот, кто полагает, что подразумеваемое в классической христологии воплощения можно сказать и по-другому, без ущерба для того, что подразумевается, имеет право говорить по-другому, при условии что он уважает официальное церковное учение в качестве критической нормы для своего собственного высказывания и знает, что это учение для него остается необходимой путеводной нитью, когда он ведет свои речи перед лицом церковной общественности, хотя в то же время не следует абсолютизировать значение этой нити. Такое признание не заставляет его умолкнуть перед этой общественностью, ведь официальное церковное учение тоже должно толковаться и разъясняться с расчетом на современное понимание, а этого невозможно достичь путем простого повторения этого официального учения.

В. Границы классической христологии и сотериологии

Не будет противоречить абсолютной обязательности церковного вероучения, если мы обратим внимание на те границы, которые имеет определенное догматическое высказывание.

Проблемы горизонта понимания

В прежние времена, когда люди мыслили именно «мифологически» (таков был горизонт их понимания), *одного только* учения о воплощении в богословии нисхождения могло быть

скорее достаточно, нежели теперь. В эксплицитном высказывании об Иисусе *подход* к его последней тайне (которую высказывает учение о воплощении) выпадал из поля зрения: Он уже *заранее* признан воплотившимся Словом Божиим, нисшедшим к нам, так что все рассматривается и мыслится *сверху*, а не *вверх*, *в направлении* к Нему. Но в этом случае действительно нелегко исключить неверные мифологические толкования религиозным сознанием верного ортодоксального учения: человеческое в Иисусе неререфлексивно ощущается как внешнее облачение, которое Бог надевает на себя, являясь и одновременно скрываясь в нем; если после этого в таком плотском облачении Бога остается нечто такое, что приходится рассматривать и принимать как человеческое, то оно выступает как чистое нисхождение Бога до уровня людей и приспособление к их условиям.

Проблемы формул, содержащих связку «есть»

Если ортодоксальная нисходящая христология воплощения говорит: «Этот Иисус «есть» Бог», то это будет постоянной истиной веры лишь в том случае, если это предложение верно понято; но в сформулированном только что виде оно может пониматься и монофизитски, то есть еретически. Дело в том, что в таких предложениях, образованных по правилам *communicatio idiomatum* (сообщением свойств) и подразумевающих его, ничто прямо не указывает на то обстоятельство, что эта связка «есть» выступает здесь и должна пониматься совершенно не так, как это привычно нам в связи с другими предложениями, где, казалось бы, употребляется та же самая связка. Ведь если мы говорим: «Петр есть человек», то это предложение выражает реальную идентификацию содержания слов, выступающих в роли подлежащего и сказуемого. Но в христологии смысл связки «есть» в предложениях сообщения свойств основан как раз не на такой реальной идентификации, а на уникальном единстве, не встречающемся больше нигде и остающимся в

самой глубине тайной, на единстве реально различных реальностей, находящихся друг от друга на бесконечном расстоянии. Ибо в смысле реальной идентификации Иисус в своем человечестве и в соответствии со своим человечеством, которое мы признаем, когда говорим «Иисус», не «есть» Бог, а Бог в своем божестве и в соответствии с ним не «есть» человек. Халкидонское *adiaretōs* (нераздельно), которое желает высказать это «есть» (DS 302), высказывает его таким образом, что *asynchytōs* (неслиянно) в той же формуле оказывается невысказано, а потому все высказывание постоянно рискует быть понятым «монофизитски», то есть как формула просто идентифицирующая подлежащее и сказуемое.

Эти формулы, воспринимаемые как своего рода «пароли» ортодоксии («Для Вас Иисус Бог?» – «Да!»), не стремятся к ложному пониманию, но они и не препятствуют позитивно такому ложному пониманию. Людям традиционного благочестия такие возможные недоразумения не мешают, они скорее склонны видеть в этом радикальность ортодоксальной веры. Но современные люди часто склонны считать эти недоразумения моментами самой ортодоксальной веры, и потому отвергают эту веру как мифологию, что при *такой* предпосылке совершенно оправданно. В пастырском деле следует признать и обращать внимание на то, что не всякий, кого смущает предложение «Иисус есть Бог», тем самым уже обязательно неортодоксален.

Итак, христологические формулы, содержащие связку «есть» (Бог и человек «один и тот же»), всегда подвергаются опасности ложного истолкования, поскольку они рассматриваются так, будто являются параллелями к предложениям с этой связкой из обычного языкового употребления. Такие ложные истолкования и основываются на этих параллелях: кажущаяся, хотя и не имевшаяся в виду тождественность не исключается при помощи какого-либо *вторичного* объяснения в достаточной мере *отчетливо* и *первично*, а кроме того, будучи вторичными, эти объяснения быстро забываются. Это ничуть не мешает обоснованности и постоянной действитель-

ности данных христологических высказываний. Но нужно сознавать, что в них содержится риск монофизитского и, тем самым, мифологического, ложного их понимания. Если, например, кто-либо говорит: «Я же не могу поверить в том, что человек есть Бог и что Бог есть человек (стал человеком)», то первая правильная реакция христианина на такое заявление должно быть не констатацией того, что отвергнут основной догмат христианства, а возражением, что истолкование, по-видимому, данное отвергнутому положению, не соответствует настоящему христианскому смыслу этого высказывания. Истинное «*воплощение*» Логоса есть, конечно, тайна, обращенная к делу *веры*. Но эта вера не должна отягощаться ложными, мифологическими пониманиями. Если христианская догматика и не имеет ничего общего с античными мифами о полулюдях-полубогах, то все же следует без смущения признать, что определенные формулировки догмата, которые находятся в пространстве *этого* конкретно-исторического горизонта понимания (например, Бог «нисходит», Он «является» и т.д.), прежде служили более естественной помощью в истолковании, чем это возможно в наши дни. Перед христологией *и сегодня* стоит настоятельная задача, которая, с одной стороны, не решается простым вербальным повторением старых формул и их объяснением (практикуемым, помимо прочего, почти только учеными богословами), а с другой стороны, по очень многим причинам, которые здесь нельзя обсуждать подробнее, не может состоять и в упразднении старых формул. Однако настоятельной необходимостью является некоторое расширение горизонтов, способов выражения и аспектов в высказывании старой христианской догматики.

Неопределенность точки единства ипостаси

Как таковая точка единства ипостаси (в том смысле, что она образует единство между лицом и природами и одновременно есть образовавшееся единство, а именно единство

«лица» Логоса) в традиционной христологии остается чем-то весьма формальным и неопределенным. Эту точку единства можно назвать «ипостасью» Логоса или «лицом». Если применить обозначение «ипостась» – при этом подразумевается «носитель» божественной и человеческой реальности («природы») конкретно единого (который «есть» Бог и человек), – тогда положение «носителя» или обладателя остается у ипостаси достаточно формально-абстрактным, либо при попытках дальнейшего разъяснения происходит возврат к более простым основным высказываниям христологии, так что не удастся достичь большего, чем обеспечение вербального заслона против тенденции до конца объяснить рациональным путем это основное высказывание. Если же назвать эту точку единства *лицом*, тогда нужно или же эксплицитно констатировать, что это слово употребляется в смысле христологически понятой «ипостаси» (что, впрочем, вновь легко забывается вскоре), или же слово «лицо» несет в себе постоянный, связанный с его *современным употреблением* риск того, что христологические высказывания будут истолкованы ложно – монофизитски или монофелитски, поскольку в этом случае мы представляем себе в основном только *один* центр акта, а именно божественный. Тогда мы проходим мимо того обстоятельства, что человек Иисус в Его человеческой реальности противопоставляется Богу со своим тварным, активным и «экзистенциальным» центром акта в абсолютном отличии от Бога (в молитве, послушании, историческом становлении, свободном решении, в открытиях, которые он, как подтверждает Новый Завет, делал в подлинном историческом развитии и т.д.). Но в этом случае сложилось бы по сути своей мифологическое понимание воплощения – неважно, будет ли это недоразумение отвергнуто в качестве мифологического, или же все-таки принято на «веру». Наконец, к этому следует добавить еще, что точка единства «ипостаси» или «лица» делает *спасительное* значение этого единства понятным и наглядным «для нас» лишь с большим трудом и, самое большее, косвенным образом.

Недостаточная выраженность сотериологического значения события Христа

Классическая христология воплощения не выражает в своих эксплицитных формулировках отчетливо и непосредственно *сотериологического* значения события Христа. Особенно это относится к западному пониманию, которому ведь по большей части чужда идея «принятия» *всей* человеческой природы в индивидуальную человеческую реальность Иисуса (возможно, это следствие западного индивидуализма). Поэтому для такого горизонта понимания ипостасное единство есть конституция личности, которая – когда она действует нравственно и когда результат ее действия принимается Богом как замещающий все человечество – *осуществляет* спасительную деятельность, но сама в своем *бытии* еще не означает спасения как такового (Спаситель, удовлетворение). Но исходя из высказываний Писания и из нашего современного понимания желательна – уже до всяких эксплицитных и специально сотериологических высказываний – формулировка сотериологического догмата, непосредственно указывающая на событие спасения, которое есть сам Иисус Христос, и выражающая его, что, в свою очередь, позволило бы легче избежать в избранных затем формулировках ложного, монофизитского и тем самым мифологического понимания.

8. К вопросу о новых основаниях ортодоксальной христологии

Здесь в наши задачи не входит систематически развивать новую христологию за пределы того, что уже было в кратком виде сказано об этом. Здесь возможны лишь еще некоторые разрозненные и выбранные достаточно произвольно замечания на данную тему. При разработке новых оснований для современной христологии следовало бы *в частности* указать на следующее:

1. Нужно было бы обдумать заново релевантные для современного богословия основания христологии, которые можно обнаружить в христологических концепциях Нового Завета.

2. Следовало бы стремиться к большему единству между фундаментально-богословской и догматической христологией, точно так же как это относится к фундаментальному богословию и догматике вообще. При этом нужно вернуться к тем размышлениям о «трансцендентальной христологии», которые носили в третьем разделе этой, шестой, части весьма абстрактный и формальный характер, а потому подлежат здесь некоторому дополнению и развитию.

А. Необходимость большего единства фундаментально-богословской и догматической христологии

Приоритет проживаемого осуществления бытия перед рефлексией над таковым

Спасение и вера как тотальное событие единого и целостного человека никак не могут быть выстроены при помощи чистой рефлексии (наподобие какой-либо региональной науки), потому что рефлексия (как обыденная, так и научная) в принципе не может адекватно охватить неотрефлексированное осуществление бытия, а человек никогда не живет только своей рефлексией. Соответственно, это имеет силу и для христологии, когда она обращается к центральному моменту христианского спасения и веры. Фундаментально-богословской христологии нельзя и не требуется поэтому действовать так, как будто она должна выстроить веру в Христа (в качестве *fides qua* и *fides quae*³⁵, то есть акта и содержания) чисто рефлексивно-синтетическим способом в реторте науки. Это не означает, что христологическое фундаментальное богословие может существовать только как

³⁵ Вера, которая; вера в то, что (лат.).

*apologia ad intra*³⁶, то есть как самоуверенность в вере во Христа для самого верующего, но не может быть «отчетом в вере» перед другими, *apologia ad extra*³⁷. Это, однако, означает, что фундаментально-богословское *demonstratio christiana ad extra*³⁸ обращается к человеку, о котором оно – оценивая его как носителя нравственно доброй воли и потому подлежащего благодати Божией во Христе – предполагает как данность, что он уже сказал внутреннее, нерелексивное «да» Христу, причем безразлично не только, знает он об этом, или нет, рефлексовало ли эксплицитно *demonstratio christiana* над этим в своих стараниях, если эти старания увенчались успехом.

Отсюда вытекает, что христианин может и должен прежде всего спокойно и мужественно принять «христологию», которую он осуществляет в своей жизни: в вере церкви, в культе воскресшего Господа, в молитве во имя Его, в участии в Его судьбе вплоть до смерти с Ним. Для этого глобального, явно не подлежащего адекватной рефлексии, но свидетельствующего о самом себе опыте по-прежнему важно исповедание, содержащееся в Гал 1:8 сл., и при взгляде на этот опыт христианин всегда, в том числе и сейчас, может сказать (Ин 6:68): «Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни». Рефлексия над тем, что освобождает, на чем основана жизнь и что включает все в тайный и неисследимый смысл, – над тем, что дает верующему Иисус Христос, – эта рефлексия (именно как таковая!) может рассматривать веру в Иисуса Христа лишь как одну из многих абстрактно мыслимых возможностей решить вопросы, связанные с жизнью и смертью. Но большего от рефлексии как таковой и не требуется: она рассматривает эту возможность как данную, как уже осуществленную и спасительную; рефлексия не видит другой, лучшей, нежели конкретно

³⁶ Апология для внутренних (лат.)

³⁷ Апология для внешних (лат.)

³⁸ Христианское доказательство для внешних (лат.)

возможная, и этого достаточно для того, чтобы верующий, выйдя за рамки тех возможностей, которые дает сама рефлексия, был охвачен притязанием Иисуса на абсолютность, а на это притязание уже *вера* – а не рефлексия – отвечает абсолютным и эксклюзивным «да».

Апелляции к «ищущей христологии»

Из сказанного следует также и то, что *современная* фундаментально-богословская христология – помимо тех традиционных обоснований, которые нужны всегда, а значит, и сегодня – может трояким образом обратиться, «апеллировать» к тому глобальному пониманию бытия, ставшему уже «христианским» в силу предшествующей ему благодати, которое адекватно не рефлексивируется, но к которому все-таки можно обратиться (разрабатывая одну из сторон «трансцендентальной христологии» с несколько большим элементом рефлексии и содержательным наполнением). Эти три «апелляции» совпадают друг с другом в том, что человек в своем бытии, если он решительно принимает это бытие, на самом деле всегда занимается некоторого рода «ищущей христологией». Эти апелляции имеют только одну цель: некоторое уточнение этой анонимной христологии. Разумеется, эта апелляция к нерефлексивной «ищущей христологии» должна дополняться в бытии каждого человека убеждением в том, что эта «ищущая христология» встречается с тем, чего она ищет, именно в лице Иисуса из Назарета, а не просто «ждет того, кто должен прийти». Что касается этого момента, здесь следовало бы просто задать вопрос, *где* же еще эта ищущая христология могла бы найти то, чего она ищет и что утверждает по меньшей мере как ожидаемое будущее, и не дают ли Иисус и вера Его общины права на акт веры, что именно *в Нем* можно найти то, чего человек во всяком случае ищет.

Апелляция к абсолютной любви к ближнему

Здесь нужно принять всерьез и радикально истолковать (причем «снизу», от конкретной любви к ближнему, а не просто «сверху») то, что написано в 25-й главе Евангелия от Матфея. Если не делать из слов Иисуса о том, что в каждом ближнем люди любят *Его* самого, простое уподобление («как если бы») или теорию юридической вменяемости, то это слово, будучи прочитано самим опытом любви, говорит, что абсолютная любовь, обращенная к человеку радикально и безоговорочно, имплицитно утверждает Христа в вере и любви. Ибо сугубо конечный и всегда ненадежный человек не может сам оправдать в качестве осмысленной обращенную к нему абсолютную любовь, в которую одна личность целиком вкладывает себя и с которой решается обратиться к другой; самого по себе такого человека можно было бы любить лишь с оговорками такой «любовью», в которой любящий всегда оставлял бы место для себя или шел бы на абсолютный риск поступка, возможно, лишенного всякого смысла.

Если бы мы пожелали преодолеть эту дилемму *лишь* ссылкой на Бога как такового и, тем самым, как на гаранта и предел абсолютности такой любви, то «спекулятивно» и абстрактно общее понятие абсолютной любви делало бы это, пожалуй, возможным. Но любовь, абсолютность которой мы воспринимаем (даже если она не сама по себе приходит целиком сама к себе, а только перед лицом своего радикального единства с любовью Бога через Иисуса Христа), желает большего, нежели просто некоторая божественная «гарантия», остающаяся для нее трансцендентной. Такая любовь желает единства любви к Богу и к ближнему, где любовь к ближнему – хотя, возможно, сугубо нетематически – есть любовь к Богу, и только это делает ее совершенно абсолютной.

Но это означает, что такая любовь ищет Богочеловека, то есть такого человека, которого можно любить с абсолютностью любви к Богу, но не в смысле идеи (потому что нельзя любить идеи), а как реальность, будь она уже присут-

ствующей или еще предстоящей. Предпосылкой такого рассуждения является, конечно, то, что люди образуют единство, что подлинная любовь не замыкается в индивидуалистические рамки, но при всей своей необходимой конкретности всегда готова объять всех, и наоборот, любовь ко всем обязательно должна конкретизироваться в любви к конкретному отдельному человеку, и тем самым Богочеловек дает в едином человечестве возможность абсолютной любви к конкретному человеку.

Апелляция к готовности перед лицом смерти

Средней руки проповедь чересчур старается показать, что смерть Иисуса (все радикальное спасительное значение которой, конечно, неоспоримо) есть особое событие категориального рода, происходящее на мировой сцене наряду со многими другими, имеющее свое своеобразие, но по-настоящему выражающее и реально осуществляющее не так уж много от наиболее глубинной сущности мира и бытия людей. Это уже потому так, что слишком скоро взгляд переводится на внешнюю причину и насильственность смерти, и она оценивается, следуя идее или теории «сатисфакции», как сугубо внешняя заслуга, ставшая причиной спасения.

Богословие смерти может ближе связать друг с другом событие смерти Иисуса и основное устройство человеческого бытия. Смерть есть единое, властвующее над всей жизнью дело, в котором человек как свободное существо располагает собой как целым, причем так, что принимает (или должен принимать) полное свое бессилие и нахождение во власти иного, каковое проявляется и претерпевается в смерти. Но если мы не хотим, чтобы принятие радикального бессилия существом, которое свободно распоряжается и хочет распоряжаться самим собой, – принятие, осуществляемое свободно и с полной готовностью, – стало принятием абсурдного, которое затем с таким же точно «правом» могло бы быть с протестом опровергнуто, тогда у человека,

глубочайшим образом утверждающего в качестве основы своего бытия не абстрактные идеи и нормы, но историческую (уже данную или будущую) реальность, такое принятие имплицитно хотя бы смутное ожидание или утверждение такой (уже данной или являющейся предметом надежды на будущее) смерти, в которой – сохраняющая для нас свою силу – диалектика дела и бессильного страдания в смерти достигла бы примирения. Но такое возможно лишь если эта реальная диалектика «снижается» тем, что она есть реальность Того самого, Кто есть последнее основание этой двойственности.

Апелляция к надежде на будущее

Человек надеется, он идет навстречу своему будущему, планируя и одновременно устремляясь к тому, что невозможно предугадать. Его путь в будущее – это постоянное старание уменьшить свои внутренние и внешние самоотчуждения и расстояние между тем, что он есть, и тем, чем он хочет и должен быть. Является ли абсолютное (индивидуальное и коллективное) примирение лишь целью, вечно далекой, достижимой лишь асимптотически, находящейся всегда на каком-то расстоянии, или же цель, достижимая как *абсолютное* будущее, которая не отменяет – при ее достижении – конечного и не поглощает его абсолютностью Бога. Является ли это абсолютное примирение, в котором абсолютное будущее Бога становится подлинно нашим будущим, нашей целью как еще только предстоящее, или же это такая цель истории, которая уже несет в себе самой неотвратимое согласие с этой целью, а значит, история уже сейчас – хотя она продолжается – в этом смысле движется *внутри* своей цели? Человек, поистине надеющийся, должен надеяться, что ответы, которые дает на эти вопросы сама реальность истории, – вторая часть каждой из альтернатив. Христианин получает благодаря этой надежде понимание того, что вера исповедует в воплощении и воскресении Иисуса Христа в качестве необратимого начала пришествия Божия как абсолютного будущего мира и истории.

Содержание этих трех апелляций современной фундаментально-богословской христологии можно объединить вместе и в том отношении, что человек ищет абсолютного Спасителя и утверждает Его состоявшийся или грядущий приход в каждом тотальном акте своего бытия, направленного благодатью (хотя бы нетематически) на непосредственную близость Бога.

Б. Задача «христологии снизу»

Выше уже неоднократно обращалось внимание на необходимость восходящей христологии, христологии «снизу». Этой задачей современной христологии следовало бы заняться более интенсивно. К такой христологии могли бы повести нас приблизительно следующие шаги.

Человек как существо, направленное на непосредственное отношение с Богом

В «трансцендентальной христологии» может быть развито понимание того, что человек есть существо с «естественным» желанием блаженного видения Бога (*desiderium naturale in visionem beatificam*). При этом здесь сейчас не важно, в какой мере и в каком смысле онтологическая направленность (*desiderium*) на непосредственное отношение с Богом принадлежит «природе» человека в качестве абстрактной величины или его благодатно возвышенной (в силу сверхъестественного экзистенциального свойства, которое есть при этом онтологическое основное ощущение), исторической природе. Поскольку же человек, кроме того, может испытывать и осуществлять свою последнюю сущность только исторически, это устремление должно находить свое историческое осуществление, и человек должен ожидать и искать обращения к нему Бога в этом историческом измерении, если хочет, чтобы такое устремление – будучи осуществимо лишь как свободное дело Бога – обрело свои необратимые действенность и реализацию.

Единство эсхатологического спасительного события и абсолютного Спасителя

Отсюда можно постичь понятие «абсолютного спасительного события» и «абсолютного Спасителя» (как два аспекта одного события): это исторически личностное событие – не просто слово, дополняющее реальность и чисто вербальное возвешение, – событие, в котором человек познает свою сущность (в вышеуказанном смысле) как реально подтвержденную Богом через Его абсолютное, необратимое («эсхатологическое») самообращение, причем этим оказываются затронуты все измерения человека, ибо только таким образом может быть дано спасение как всечеловеческое завершение. Это личностное абсолютное спасительное событие и событийный Спаситель (который представляет собой само Спасение, а не только учит о нем и возвешает его) как единое должны быть реальным самообращением Бога к человечеству, которое необратимо, а не просто предварительно и обусловлено; это единство эсхатологического спасительного события и абсолютного Спасителя должно быть историческим, потому что все «трансцендентальное» как только таковое не может быть окончательным, если это не видение самого Бога или если бы завершение трансцендентальности человека не могло происходить помимо его истории. Одновременно оно должно быть *свободным* принятием самообращения Бога, которое обуславливается самим этим самообращением и происходит не просто мысленно, но через дело жизни (это тоже относится к абсолютному спасительному событию). При этом такое эсхатологическое спасительное событие абсолютного Спасителя не должно восприниматься в своей структуре как «абсолютное» в том смысле, что оно будто бы тождественно совершенству человечества в непосредственности *visio beata*, потому что в противном случае история достигла бы уже своего завершения. Это должна быть *такая* реальная необратимость процесса, ведущего к этому завершению, чтобы будущее

отдельного человека как такового оставалось бы открытым даже тогда, когда этот отдельный человек уже стоял бы благодаря пришедшей только вместе с Иисусом новой близости Царства Божия перед возвещением Бога, в котором Богом вновь оказывается превзойдена амбивалентность ситуации свободы.

Разумеется, мы уже предполагаем здесь, что, во-первых, Иисус из Назарета понимал себя как такого абсолютного Спасителя и что в Его воскресении осуществилось и проявилось, что Он действительно был таковым. Иисус, конечно, не пользовался этими абстрактными формулировками, которыми мы здесь пытались коротко и приблизительно очертить понятие абсолютного Спасителя. Но ясно, что он видел в себе не какого-то пророка, после которого в открытой в будущее истории возможны иные откровения Божии, могущие принципиально сделать устаревшим сказанное раньше и тем поставить его под вопрос, что открывало радикально новые эпохи в истории спасения. Решающим в Нем является спасение человека вообще, и на Его смерти основывается новый и вечный союз между Богом и людьми. Кроме того, во-вторых, мы предполагаем, что это самопонимание не только засвидетельствовано как достоверное, но и сообщает самому Иисусу окончательность Его спасительной функции и в этом приходит к своему завершению.

Опосредованность этого рассуждения церковным учением
о воплощении

Абсолютное спасительное событие и абсолютное посредничество одного Человека в деле спасения говорят именно о том, что церковное учение выражает в понятиях воплощения и ипостасного единства, причем нужно принять во внимание, что то, первое понятие должно быть радикально продумано до конца, а не толковаться ложно – монофизитски и мифологически, – и что должно быть уяснено своеобразие «реального» дела Божьего откровения

миру. Это дело никогда не носит сугубо вещественного характера, но всегда онтологический, то есть оно должно существовать как тварная реальность «бытия-у-себя», слова и тем самым обладающего самим собою отношения с Богом. Спасительная деятельность Бога, Его «поведение» (в отличие от Его «метафизических свойств») свободно и как таковое находится в поистине бесконечном пространстве возможностей: спасительная история сама по себе поэтому всегда открыта вперед, так что всякие события в ней всегда могут устаревать, они всегда обусловлены приходом новых событий, тем более что эта история спасения есть также история творческой свободы, обращенной в незапланированное будущее, не подлежащее однозначному расчету исходя из прошлого, поэтому и нельзя определить заранее, что получится из этого совместного действия разных свобод. *Просто* «пророк» (или просто «религиозный гений» как продуктивный образец определенного религиозного отношения между Богом и человеком) принципиально не может быть «последним». Если Бог, тем не менее, полагает свое предельное, непревзойденное спасительное дело – правда, конечное (ибо оно находится в пространстве иных возможностей), но все же окончательное, – то это дело не может обладать такой же принципиальной, хронологической предварительностью еще открытой истории, как прочие «слова» откровения (слово откровения ведь само конституирует себя делом и словом). Такая предварительность не может быть поэтому устранена и при помощи чисто вербального «заявления» Бога, что Он «не будет дальше говорить», а останется на этом слове как на последнем. Это верно не только потому, что такое «заявление» само обуславливалось бы и ограничивалось предварительностью такого слова, но и потому, что в таком заявлении история спасения была бы провозглашена завершившейся, хотя она сама по себе не была бы доведена до конца, но ей было бы позволено двигаться дальше как простому продолжению прошедшего, и тогда ее подлинная историчность оказалась бы упразднена.

Таким образом, абсолютное («эсхатологическое») дело спасения должно иметь реально иное отношение к Богу, нежели иная спасительная деятельность Бога в еще открытой истории спасения. Это дело спасения не может – как бывает обычно с иным, отделенным от него, – находиться в чистом различии между тварностью и Богом или же в различии между «более узким» реальным и «более широким» возможным. Оно не может быть просто историей, которая, будучи подчинена Богу и управляема Им, осуществляется только нами. В абсолютном спасительном событии Бог должен осуществлять эту историю как свою собственную и окончательно сохранять ее как свободно созданную, иначе она останется для Него необязательной и предварительной. Только если это событие есть его собственная история, которая окончательно определяет его само (как произведенное в божественной и, конечно, также и тварной свободе) и таким образом становится необратимой, – только тогда может идти речь об абсолютном («эсхатологическом») спасительном событии. Проявляющееся в истории самообращение Бога как необратимое должно быть Его собственной реальностью в своей тварности (а не только по своему божественному происхождению). И именно эта свойственная Ему самому реальность, которую он не может упразднить как устаревшую, должна стоять на нашей стороне в качестве нашего реального спасения, по эту сторону различия между Богом и тварью. Этим дана первая основа для христологии «снизу», находящая свою предметную тождественность с классической церковной христологией «сверху» и одновременно могущая объяснять единство христологии воплощения (сущностной) и сотериологической (функциональной) христологии.

Об отношении восходящей христологии к вопросу о вечном Богосыновстве

К сказанному выше следует добавить еще одно пояснительное замечание. Сказанное имплицитно такое представление, что восходящая христология, если и поскольку она

приходит (на основе трансцендентальных и исторических рассуждений) к понятию абсолютного Спасителя, пришла тем самым уже и к вечному сыновству божественного рода и что эта христология Сына означает не какое-то новое, дополнительное открытие, которое, будучи добавлено к христологии абсолютного Спасителя, превзошло бы ее. Конечно, мы находим эту христологию Сына уже в самих библейских источниках, особенно у Иоанна, и не нужно утверждать, что мы фактически стали бы развивать христологию вечного Сына Отца и Логоса в Иисусе на основе одного лишь абстрактного понятия абсолютного Спасителя, если бы эта христология не развивалась уже в Новом Завете. Но это, в свою очередь, не означает, что мы – при том, что эта новозаветная христология Сына и Логоса уже дана нам, – не можем осознать эту христологию как уже содержащуюся в понятии абсолютного Спасителя, причем, разумеется, верность этой нашей экспликации подтверждается Новым Заветом.

Мы не будем здесь объяснять подробнее и доказывать оправданность всего этого. Укажем кратко лишь на два момента. Во-первых: если налицо верное и критическое понимание классического тринитарного богословия, если ясно, что мы знаем нечто об «имманентной» Троице лишь постольку, поскольку мы познаем «спасительно-домостроительную» Троицу Бога и поскольку они тождественны, тогда должно стать принципиально очевидным, что знание о вечном Сыне и Логосе дано и обосновано в познании нами исторического самовысказывания Бога в его исторической реальности и, тем самым, в его вечной возможности. Но это то как раз и есть опыт абсолютного, эсхатологического Спасителя. Мы имеем право и обязанность понимать и обосновывать «позднюю» новозаветную христологию как данную в возвещении Иисусом эсхатологической близости Царства Божия и как данную в Его деяниях, данную через Него и благодаря Ему. Мы не обязаны, как в некоем библейском позитивизме, понимать все высказывания Нового

Завета в качестве имеющих один и тот же источник. Но если это так, то можно и нужно спросить: откуда позднейший Новый Завет в своей христологии (у Иоанна и у Павла) знает, что Иисус – вечный «Сын», вечный Логос? На этот вопрос можно, видимо, найти ответ лишь в случае признания того тезиса, что христология Сына и Логоса уже имплицитно заложена в понятии абсолютного Спасителя, а не просто добавляется к христологии абсолютного Спасителя.

В. Частные догматические проблемы

Возможность ортодоксальной «христологии сознания»

При построении *новой* ортодоксальной христологии можно, наряду с классической христологией, спокойно признавать возможности «христологии сознания». Правда, в протестантском богословии начала XX в. существовала такая христология сознания, которая была своего рода переизданием несторианской христологии «испытания» и фактически представляла собой ересь. Дело в том, что всюду, где начинают возникать и комбинироваться друг с другом возникшие на основе только человеческой действительности содержания сознания человека – вторичные, производные содержания, например, особенно интенсивное доверие к Богу, – и эти позиции или содержания выдаются за то, чем только и может по-настоящему заниматься христология, – там имеет место рационалистическая, а значит, еретическая христология. Однако наряду с «онтической христологией», то есть такой христологией, которая создает свои высказывания при помощи понятий («природа», «ипостась»), вычитываемых из предметных реальностей, в принципе вполне может существовать *онтологическая* христология, то есть такая христология, где понятия, модели понимания и т.д. ориентируются на строго онто-логические реальности и их исходную самостоятельность в бытии и сознании. Такая христология могла бы гораздо скорее и заранее избежать

опасности ложного, монофизитски-мифологического понимания, нежели «онтическая христология». Предпосылкой такой «онтологической христологии» является имеющееся уже в классическом томизме понимание того, что бытие и сознание в последнем разумении суть одно и то же, что сознание дано в той мере, в какой существующий находится «у себя самого», «возвращается» сам к себе, тем самым ответственный за себя самого в познании и свободе и именно благодаря этому открывается целостной реальности, в какой он есть *intelligens et intellectum*³⁹ (*ens et verum convertuntur; in tantum aliquid est ens actu, in quantum est intelligens et intellectum actu*⁴⁰, степень *reditio in seipsum*⁴¹ тождественна степени *esse actu*⁴² и обратно).

Разумеется, здесь невозможно дальше заниматься оправданием этой предпосылки. Но если она легитимна, то можно сказать: принципиально онтическое христологическое высказывание должно быть переводимо в онтологическое. Этот принцип имеет «практическое» значение, например, для истолкования и обоснования схоластического учения о том, что Иисус всегда обладал непосредственным видением Бога. Вероятно, исходя из «христологии сознания» можно было бы лучше понять экзегетически и предметно некоторые вещи в христологии Иоанна (например, «Я-высказывания»). Можно было бы лучше понять и взаимосвязь между «трансцендентальной» и «категориальной» христологией.

Точнее определить характер этих взаимосвязей мог бы такой анализ: человек Иисус обладает единством своей воли с волей Отца, единством, которое изначально и полностью владеет всей Его реальностью, и «послушанием», на котором основывается вся Его человеческая реальность; Он есть тот, кто постоянно получает себя от Отца и кто всегда, во всех

³⁹ Понимающее и понимаемое (лат.)

⁴⁰ Сущее и истинное взаимнообратимы; нечто есть постольку сущее в действии, поскольку оно есть понимающее и понимаемое в действии (лат.)

⁴¹ Возвращение к самому себе (лат.)

⁴² Бытие в действии (лат.)

измерениях своего бытия без остатка предан Отцу; в этом предании себя Отцу Он может совершить, получив эту возможность от Бога, то, чего мы совершить никак не можем; Он есть тот, чье «основное самопонимание» (как изначальное единство бытия и сознания) есть радикально завершенное происхождение от Бога и предание себя Богу и т.д. Если подвергнуть эти высказывания конкретной экспликации, то они вполне могут переведены вновь на язык классической онтической христологии (что, разумеется, следовало бы показать более обстоятельно). При соблюдении указанных условий и при подлинном их понимании такие высказывания были бы уже выражением не еретической христологии сознания, а возможной онтологической христологии. Эта последняя всегда побуждалась бы онтической христологией к достижению своей последней радикальности, но сама давала бы легитимный перевод предметной стороны онтической христологии и служила бы лучшему пониманию онтических высказываний.

Проблема предсуществования

Новая христология должна подойти к вопросу о «предсуществовании» Христа более эксплицитно и осторожно, чем это делалось до сих пор. В связи с этим нужно сказать здесь следующее.

Вопрос о необходимости «предсуществования» Христа для ортодоксальной христологии ставится сейчас заново (иногда с сомнением), во всяком случае постольку, поскольку он выступает как необходимая импликация христианской догматики и желает быть чем-то большим, нежели какая-либо модель представления. Но если Иисус Христос есть абсолютное эсхатологическое самовысказывание и самообращение Бога – а без этого христология перестала бы быть христианской – и в единстве с этим его свободное, созданное самим обращением в формальном предопределении, тварное принятие и лишь в этом – абсолютное спасительное событие, то Самообращающийся и сам себя Высказывающий, то есть Бог, «предсуще-

ствует», причем радикально иным образом, чем в том случае, когда Бог существует прежде какой-то иной (существующей во времени) твари, не являющейся Его самовысказыванием. Однако можно и нужно оставить экзегетам свободу не смущаясь исследовать вопрос, в точности ли то, что подразумевает *сам* Иисус под словом «Сын» (Сын Отца), просто тождественно Богу, высказывающему *себя* во времени, а тем самым и в качестве предсуществующего, или же в этом слове Иисуса содержится *также* и такой момент, который не тождествен этому Богу и потому еще не является предсуществующим. Вторая возможность тоже не исключает того, что сам себя высказывающий божественный субъект, который именуется в классической терминологии (помимо Логоса) «Сыном», есть предсуществующий. Впрочем, этот вопрос составляет скорее проблему тринитарного богословия, чем христологии, и связан с неизбежностью и трудностью рассуждения о Боге в трех «лицах». Если понимать под тремя лицами, а точнее, под формальностями, образующими «лицо» и различающими «лица», три способа субсистенции (самостоятельного существования) единого Бога, из которых второй как раз тождествен исторической *выразимости* Бога, имманентно-тринитарной в своей имманентности и принадлежности Богу, – тогда можно и должно говорить о предсуществовании субъекта, выражающего себя самого в Иисусе Христе, причем это не ведет к тем проблемам, которых очевидным образом желают избежать, когда выражают сомнение в предсуществовании и ставят его под вопрос.

Речь о смерти Бога

Новая ортодоксальная христология должна показать, в чем заключается правда того еретического направления в богословии, которое утверждает, что Бог умер. Дело не в том, чтобы содействовать этому модному и поверхностному богословскому направлению; нужно лучше продумать с позиций современной христологии смерть Иисуса не только в ее спасительном

значении, но и саму по себе, тем более что эта смерть есть не только биологическое, но и общечеловеческое событие. Если мы скажем, что воплотившийся Логос умер «только» в своей человеческой реальности и будем молчаливо понимать это в том смысле, что эта смерть не касается Бога, то сказана будет лишь половина правды, а настоящая христианская истина окажется утрачена. Конечно, «неизменный Бог» «сам по себе» не имеет судьбы, а потому не имеет и смерти, но через воплощение в ином Он *сам* (а не только иное) все же имеет судьбу. Таким образом, эта смерть (как и человечество Христа) выражает Бога таким, каков Он сам и каким Он хотел быть в отношении нас в свободном решении, вечно пребывающем в силе. В таком случае эта смерть *Бога* в Его бытии и становлении в ином, принадлежащем миру, очевидно должна быть законом истории нового и вечного завета, которым нам следует жить. Мы должны разделять судьбу Бога в мире. И не в смысле модных безбожных заявлений, что Бога будто бы нет, или что нам будто бы нет до Него дела, а в том смысле, что наше «обладание» Богом снова и снова проходит через богооставленность смерти, в которой Бог один радикально идет нам навстречу, – проходит через нее потому, что Бог отдал сам себя в любви и как любовь, и это становится реальностью и проявляется в Его смерти. Смерть Иисуса есть часть самовысказывания Бога.

9. Личное отношение христианина к Иисусу Христу

Необходимость «экзистенциальной» христологии

В обычной, средней руки догматике эта тема вообще не обсуждается. Как это ни странно, ее отдают в исключительное пользование учителей духовной жизни и христианской мистики.

Однако в рамках наших рассуждений эта тема обладает значимостью и необходима не только потому, что христианство в своем эксплицитном и полном проявлении не есть просто абстрактная теория и в конечном счете объек-

тивно все же предметно мыслимая реальность, по отношению к которой мы затем занимаем еще и некую личную позицию. Христианство действительно понимает себя как экзистенциальный процесс в своей самой основной сущности, и именно это мы называем личным отношением к Иисусу Христу.

То, что может быть сказано об этой «экзистенциальной христологии», должно говориться, конечно, с некоторой осторожностью и некоторыми оговорками. Существует имплицитное, анонимное христианство. Нам уже много раз приходилось подчеркивать в ходе наших размышлений, что некое анонимное, но в то же время реальное отношение отдельного человека к конкретности истории спасения, а тем самым и к Иисусу Христу, присутствует и должно присутствовать в том человеке, который еще не проделал с этой спасительно-исторической реальностью весь конкретно-исторический и при этом эксплицитно отрефлексируемый опыт в слове и таинстве, но сугубо имплицитно обладает экзистенциально-реальным отношением в послушании своей благодатной направленности к Богу, выражающей себя в абсолютном, исторически присутствующем самосообщении. При этом такой человек безоговорочно принимает свое собственное бытие, причем именно в том, что нельзя миновать и чем нельзя управлять, идя на риск этой свободы. Наряду с этим существует полностью эксплицитно пришедшее к себе христианство в верующем слушании слова Евангелия, в исповедании церкви, в таинствах и в прямом христианском осуществлении жизни, знающей о своем отношении с Иисусом из Назарета.

Но между этими двумя крайними точками есть плавные переходы. Они есть и в том человеке, который был в детстве крещен, воспитывался в социальном смысле как церковный христианин и живет затем также как таковой. Даже для такого человека остается задачей, никогда не поддающейся окончательному разрешению, постепенно экзистенциально постигать в истории своего собственного бытия то, что он

знает в своей поначалу скорее понятийной вере и чем он уже на начальной стадии является через свою сверхъестественную экзистенциальную составляющую, то есть через всегда предюженное в своей свободе самосообщение Бога и через его проявление в таинствах, в принадлежности этого человека к церкви и в добровольной церковной жизненной практике. Человек является христианином всегда для того, чтобы становиться им, и это относится также и к тому, что мы называем личным отношением к Иисусу Христу в вере, надежде и любви. Такое отношение не просто присутствует или отсутствует, но уже задано в христианине как экзистенциальная реальность через самосообщение Бога в тайне человеческой совести, через ситуацию участия в таинствах, присутствие при проповеди Евангелия и через добровольную христианскую и церковную жизненную практику, – задано в качестве чего-то такого, что человек должен еще постичь и довести до радикального осуществления с приложением всей своей экзистенции на всем протяжении, всей ширине и всей глубине своей жизни.

Поэтому, если нечто из того, что должно быть сказано о таком личном отношении отдельного христианина к Иисусу Христу, может показаться кому-то чрезмерным требованием или нереальной идеей, чем-то таким, для чего он на первый взгляд не может найти никакой опоры в своем индивидуальном религиозном опыте, то это не аргумент против истинности самого высказывания. В этом высказывании выражается сама истина и действительность христианского бытия, а человеческий опыт есть не что иное, как призыв в терпении, прямоте и верности довериться развитию собственного христианского бытия, пока эта жизнь не разовьется постепенно, – возможно, не без страданий и поражений – до опыта личного отношения с Иисусом Христом. Это будет такой опыт, который сам собою постигает и подтверждает то, что здесь можно выразить лишь в бледной абстракции, хотя речь идет при этом о самом конкретном и одновременно о самом абсолютном: о нас самих в нашем всякий раз уникальном отношении к Иисусу Христу.

Индивидуальное, конкретное отношение к Иисусу Христу

То, что здесь подразумевается, объяснить не так легко. Дело в том, что речь идет об абсолютном Боге, причем именно о том, как Он обращается к нам в конкретной уникальности Иисуса Христа, так что этот Бог подлинно становится *absolutum concretissimum*⁴³. Речь идет о всякий раз уникальном спасении отдельного человека, который должен в вере и любви доверить самосообщающей абсолютной тайне Бога не просто общую, одинаковую для всех человеческую природу, некое абстрактное человеческое бытие, но подлинно самого себя, в своей незаменимой уникальности, которая непременно и незаменимо положена ему как историческому свободному существу. Но и то, и другое уже принципиально означают, что должно существовать в каждом случае уникальное, совершенно личное, не растворяющееся в абстрактных нормах и общих требованиях отношение отдельного человека к Иисусу Христу в надежде этого человека, его вере и уникальной любви и что даже вполне естественным образом такое уникальное отношение обладает индивидуальной историей в конкретности бытия; эта история не поддается расчету, она в конечном счете не находится в собственном распоряжении человека, она в конечном счете тождественна судьбе и действию, которое требуется от каждого человека во всей его жизни и за которое он отвечает. То, что такое уникальное отношение каждого отдельного человека к Иисусу Христу может существовать и существует, то, что в отдельном христианине должна быть совершенно личная, интимная любовь к Иисусу Христу, и то, что эта любовь не есть просто идеология, смутное религиозное настроение или обезболивающее, смягчающее страдания от фрустрации, связанной с другими, межчеловеческими, отношениями, – все это богословие может показать, исходя из двух позиций – сверху и снизу.

⁴³ Самое конкретное абсолютное (лат.)

Бого-словское рассуждение

Начнем сверху. Христианская вера исповедует об Иисусе Христе, что Он есть абсолютный Спаситель, конкретное историческое опосредование нашего непосредственного отношения к тайне Бога как сообщающего самого себя. При этом христианская вера сознает, что Богочеловек как событие абсолютного единства между Богом и человеком не прекращается с концом протекающей во времени истории, но остается самим собой и составляет существенный момент вечного совершенства мира. Это следует уже из основной христианской истины о воскресении Христа. Человеческая реальность Иисуса Христа сама остается вечной как реальность вечного Логоса. Это изъятое из времени вечное совершенство *человеческой природы* Иисуса Христа, которая сама, будучи совершенством божественного Логоса, наслаждается непосредственным видением Бога, не может, однако, восприниматься лишь как индивидуальное совершенство и награда человека Иисуса в Его собственном человеческом бытии для Него самого. «Христос вчера, сегодня и во веки», о котором говорится в Послании к Евреям (ср. Евр. 13:8) должен обладать сотериологическим значением для нас самих. Человеческая реальность Христа должна для нас всегда оставаться постоянным опосредованием непосредственного отношения с Богом. Пытаясь обосновать это личное отношение к Иисусу Христу снизу, то есть исходя из своеобразного единства конкретной любви к ближнему и любви к Богу, мы еще лучше поймем, что личная любовь к Иисусу Христу как самое экзистенциально реальное осуществление и обоснование этой любви к ближнему, осуществляющей посредничество между нами и Богом, может быть постоянным опосредованием непосредственного отношения с Богом. Итак, существует ли постоянное спасительное значение человеческой природы Христа, а лучше сказать: Человека Иисуса? Если этот Человек и Его человеческая реальность как таковая являются также и внутренним

моментом в нашем собственном спасительном совершенствовании как таковом, а не только в его протекающей во времени истории, если наше спасение представляет собой нечто всякий раз уникальное, то неоспоримо, что личное отношение к Иисусу Христу в теснейшей близости и любви личностного типа существенным образом принадлежит к христианскому бытию. При обретении Бога, подобном падению в абсолютную, непонятную Бездну всего сущего, человек не сгорает, не растворяется во всеобщем, но как раз наоборот, только тогда и становится абсолютно уникальным, ибо только так он обретает уникальное отношение к Богу, в котором этот Бог есть его Бог, а не только всеобщее, действующее одинаково для всех Спасение. При этом следует помнить, что спасением называется не предметно объективное состояние, а личная онтологическая реальность и что поэтому спасение и совершенство могут происходить в объективно наиболее реальной действительности радикальнейшей субъективности, то есть в познающем и любящем предании себя субъектом непосредственно открывающейся ему и именно в этом радикально неизменной тайне Бога. Это происходит именно благодаря постоянному личному отношению к Богочеловеку, в котором одном ныне и вечно достигается непосредственная близость к Богу, причем именно такое отношение к человеку Иисусу Христу не устраняет и не отрицает спасительной значимости интеркоммуникации с другим человеком и с человеком вообще.

Единство конкретной любви к ближнему и к Богу

Согласно учению христианства о единстве любви к Богу и к ближнему как в конечном счете единого, всеобъемлющего и основанного и в том, и в другом на самосообщении Бога спасительного осуществления бытия, любовь к ближнему есть не просто заповедь, которую следует исполнять, но само осуществление христианства как таковое. Это предполагает, конечно, что такая любовь к ближнему развернулась во всей

своей полноте и эксплицитно принимает свою Основу и своего таинственного Соработника, то есть самого Бога, без которого не может быть никакой радикальной глубины и окончательности у исполненной личной любви межчеловеческой интеркоммуникации. Разумеется, личная интеркоммуникация в совершенно конкретном пространственно-временном и межчеловеческом опыте совершенно определенного, телесно находимого Ты имеет основополагающее и необходимое значение для существования, развития и созревания человеческой экзистенции, и ничем другим эту интеркоммуникацию заменить нельзя. Но такая любовь в непосредственной межчеловеческой встрече желает ведь именно абсолютной верности, она означает духовное осуществление бытия, обладающее – по меньшей мере постольку, поскольку оно основано на благодати – абсолютной глубиной и неким моментом, который принят в «вечную жизнь» между Богом и человеком, который всегда трансцендирует в конечном счете эту непосредственную, пространственно-временную, телесную встречу и понимает себя как неустранимый смертью, при единственном условии, что в христианском понимании бытия смерть понимается и осуществляется как завершение, как достижение совершенства, а не просто как заканчивающий все конец. Поэтому такая любовь не заключена в границы сугубо телесного, непосредственного опыта, она даже приходит к своей радикально христианской сущности и к своему человеческому совершенству лишь тогда, когда она трансцендирует эти границы в вере и в надежде. Поэтому такая любовь к человеку, которая есть опосредование любви к Богу и обладает с ней последним, нерасторжимым единством, может быть направлена на *Иисуса*. Его можно любить как настоящего Человека в самом подлинном и живом смысле этого слова. Эта любовь даже по самому существу Богочеловека есть абсолютный случай любви, где любовь к человеку и любовь к Богу обретают свое самое радикальное единство и обоюдно опосредуют друг друга. Иисус есть *absolutum*

concretissimum и потому представляет собой того, по отношению к кому любовь достигает своей самой абсолютной конкретности и однозначности, какой она ищет по самому своему существу, ибо она есть движение не к абстрактному идеалу, а к конкретной, индивидуальной, неделимой уникальности, и именно эта любовь находит в своем Ты абсолютную даль непостижимой Тайны.

Отважиться на встречу

Мы уже подчеркивали, что в этом контексте придется говорить о самом конкретном пока еще очень абстрактно. По-настоящему сказанное может понять только тот, кто пытается и отваживается действительно лично любить Иисуса в Писании, в таинствах и в торжестве Его смерти, в жизни общины верующих в Него; только тот, кто отваживается на личную встречу с Ним, кто при этом принимает как благодать мужество не бояться того, что, если он говорит «Иисус», то имеет в виду как будто лишь абстрактную идею бесконечного Бога. Такой человек узнает, как встреча с конкретным евангельским Иисусом в конкретности и невыводимости этой определенной исторической фигуры не сужает человека, ищущего бесконечности абсолютной тайны Бога, до конкретности, превращенной (от любви или по глупости) в идола, но подлинно раскрывает этого человека по отношению к бесконечности Бога. И дело в том, что всякая встреча с конкретным Человеком Иисусом в каждый раз уникальном следовании за Ним, следовании, которое не есть подражание, но каждый раз уникальный призыв, исходящий из Его конкретной жизни, представляет собой посвящение всегда и повсюду одновременно в смерть и воскресение Иисуса с участием в таинстве Его жизни от Его рождения до Его смерти. Все конечное входит в бесконечность Бога, в непосредственном опыте встречи с которым это конечное не исчезает в Иисусе и в нас, но восходит к своему совершенству.

Здесь уже невозможно говорить подробнее о понятии в этом смысле следования за Иисусом, об участии в таинстве жизни Иисуса и (прежде всего) в Его смерти в непосредственном единстве любви к Богу и любви к этому совершенно определенному Человеку. Но сказанное по меньшей мере заставляет обратить внимание на то, что христианская жизнь есть не просто исполнение общих норм, которые проповедуются официальной церковью, но в этой проповеди и за ее пределами эта жизнь представляет собой всякий раз уникальный Божий призыв, который, однако, опосредуется исполненной конкретной любовью встречей с Иисусом в мистике любви, всегда совершенно уникальной и невыводимой, но, тем не менее, осуществляемой в обществе верующих и любящих, именуемом церковью, потому что Иисус как Христос, а в Нем – Бог, непосредственно отдают себя в ней, в ее Евангелии, в ее керигме, по ту сторону всякого учения устремляемой к незаменимому сердцу отдельного человека, в таинствах и торжестве смерти Господа, но также и в уединенной молитве и в последнем решении совести.

Этим, конечно, не оспаривается, но позитивно имплицитруется, что человек, которому Христос еще не встретился в эксплицитном историческом и приходящем из истории свидетельстве, тем не менее, может найти Его в своем брате и в любви к нему, где Иисус Христос как бы анонимно позволяет найти себя, ведь сам Он сказал: «Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф 25:40) – Ему, проживающему свою жизнь в бедных, голодающих, заключенных и умирающих.

10. Иисус Христос в нехристианских религиях

Какой точный и конкретный смысл в том утверждении, что Иисус Христос дан также и в нехристианских религиях? Это вопрос, которым мы будем заниматься в этих размышлениях.

Более или менее эксплицитно он уже, можно сказать, рассматривался параллельно с другими темами, но думается, что оправданным будет поставить его еще раз эксплицитно в заключение этой части. Ведь у нехристиан всегда вызывает недоумение исповедание универсального спасительного значения Иисуса для всех времен и всех людей ввиду пространственно-временной Его ограниченности. В этом разделе уже не будет рассматриваться более общий вопрос о взаимном и нерасторжимом отношении обусловленности между трансцендентальной сущностью человека и его историчностью и историей. Об этом нечто говорилось уже неоднократно.

Ограничение рассуждения догматической стороной

Вначале следует подчеркнуть, что речь идет здесь о догматическом рассуждении, а не о религиозно-феноменологическом. Богослов, занимающийся христианской догматикой, уже потому не может здесь заменить работающего с апостериорным материалом историка религии, что собственные источники веры этого богослова, обязательные для него, происходят в своем становлении из Ветхого и Нового Завета и даже из построенных на них официальных церковных заявлений (за исключением, может быть, заявления Второго Ватиканского собора о нехристианских религиях), где отсутствует непосредственный контакт с подавляющим большинством нехристианских религий, поэтому подлежащий нашему рассмотрению религиозно-феноменологический материал ни в коей мере не учтен и не обработан таким богословом. К этому нужно еще добавить, что все источники подобного рода, поскольку они вообще занимаются «издали» нехристианскими религиями, делают это по понятным причинам скорее путем негативного отграничения от них христианства, а потому в целом дает очень немного для решения нашей проблемы. Догматические рассуждения, которыми мы намерены здесь

заниматься, носят априорный характер, в отличие от задачи религиоведа, открывающего Христа в нехристианских религиях – насколько это возможно – апостериори; поэтому такие рассуждения могут быть лишь как бы предварительными указаниями для религиоведа, который может, вероятно, направлять и изощрять свой ищущий взгляд, решая задачу, не подлежащую решению богословом-догматиком.

Таким образом, вопрос стоит только так: что может быть постулировано до начала религиоведческого исследования, исходя из догматических принципов и рассуждений, для того, чтобы поставить вопрос и сделать предположительные выводы относительно присутствия Христа в нехристианских религиях? Ведь христианин не может отрицать такого «присутствия» Иисуса Христа во всей истории спасения и по отношению ко всем людям или не придавать ему значения, если он верит в Иисуса как Спасителя *всех* людей и не придерживается того мнения, что спасение нехристиан Богом и Его милосердием каким-то образом действует помимо Иисуса Христа; условием спасения может считаться только то, что эти нехристиане обладают доброй волей, даже если эта добрая воля не имеет ничего общего с Иисусом Христом. Но если Христос присутствует во всей истории спасения, то не может быть, чтобы Он отсутствовал в конкретной религиозности человека, в истории религий. Ибо, хотя спасение может происходить и происходит также и там, где это спасительное действие не тематизировано прямо религиозно (во всяком нравственном решении), то все же было бы бессмысленно представлять себе присутствие такого действия всегда только там, где оно не тематизировано и объективировано как религиозное.

Две предпосылки

Для ответа на ограниченный таким образом догматический вопрос необходимы две предпосылки. *Первой* такой предпосылкой является всеобщая и подлинно действующая в мире

сверхъестественная спасительная воля Бога. Это указывает на возможность сверхъестественной веры в откровение везде, то есть на всем протяжении и по всей ширине истории человечества. В пятой части об этом уже подробно говорилось. Эта предпосылка содержится в ясно выраженном виде в учении Второго Ватиканского собора. Правда, Второй Ватиканский собор чрезвычайно сдержанно высказывается относительно того вопроса, *каким образом* могла бы возникнуть такая спасительная вера в подлинное Божие откровение вне пределов Ветхого и Нового Завета. Это, однако, не означает, что богослову запрещено обсуждать вопрос, как могла бы возникнуть такая универсальная возможность веры, и никак не избавляет богослова от необходимости такого обсуждения.

Здесь не требуется дать возможный ответ (или один из ответов) на этот вопрос – хотя, скажем, в том, как об этом сказано в 11-й главе Послания к Евреям, еще не говорится определенно о христологическом характере такой спасительной веры, – этот ответ здесь можно считать уже данностью. Следует лишь еще раз кратко указать, что благодатное возвышение человеческой «трансцендентальности» через уже данный таким образом сверхъестественный, хотя и не отрефлексированный и не объективированный предметно формальный объект выражает понятие веры уже прежде того уточняющего вопроса, какое историческое и объективирующее опосредование имеет принятие такого сверхъестественного и богооткровенного возвышения. Если можно считать, что на этот вопрос может быть дан утвердительный ответ и что тут уже существует определенная ясность, тогда в самом деле остается лишь вопрос, мог ли и должен ли был – и если да, то каким образом – достичь такой спасительной веры в откровение вне пределов эксплицитного христианства также и *Христос*, или же это, если невозможно, то и не требуется, и в этом отношении невозможно и добрая воля избавляют нас от необходимости констатировать *христологический* характер акта веры, который в остальном действительно возможен повсюду.

Но остается еще нерассмотренным вопрос, обладают или не обладают нехристианские религии при возникновении такого акта веры (понятого тем или иным образом, то есть христологически или нехристологически) позитивным значением в качестве конкретных исторических и социальных феноменов. В соответствии с тем, как будет решен этот вопрос, можно будет дать ответ и на вопрос о присутствии или отсутствии Христа в нехристианских религиях.

В связи с этим нам требуется *вторая* предпосылка: нельзя представлять дело так, будто при достижении нехристианином такого оправдания и спасения через веру, надежду и любовь нехристианские религии не играют никакой роли или их роль только негативная. Здесь идет речь не о какой-то совершенно определенной христианской интерпретации и оценке одной конкретной нехристианской религии. Не намерены мы также и сравнивать какую-либо из этих религий в ее спасительном значении с христианской верой, отрицать имеющиеся в ней отклонения и ее предварительность с точки зрения истории спасения или же оспаривать тот факт, что такая конкретная религия может иметь и негативное воздействие на спасение отдельного конкретного нехристианина.

Имея все это в виду, нужно, тем не менее, признать: если нехристианская религия в принципе не могла бы или не имела бы права оказывать никакого позитивного влияния на сверхъестественный процесс спасения отдельного человека, не являющегося христианином, тогда это означало бы, что мы представляем себе процесс спасения этого человека как совершенно асоциальный и аисторичный. Но это находилось бы в фундаментальном противоречии с историческим и социальным (церковным) характером самого христианства. Правда, есть предположение, что нехристианин, не слышавший христианской проповеди, может получать божественное откровение каким-то частным образом, через необыкновенные озарения (особенно перед смертью) и т.д. Но – не говоря о том, что это произвольные и маловероят-

ные постулаты, которые не объясняют того, почему такое может происходить лишь в чрезвычайных, исключительных случаях, – такая аргументация противоречит основным принципам христианского откровения и существу человека, который даже в самой личной своей истории остается существом общественным, чьи решения, принимаемые в глубинах души, все равно опосредуются конкретностью его общественной и исторической жизни, а не осуществляются лишь внутри заранее установленных границ.

К тому же в богословии истории спасения, если оно принимает всерьез универсальную волю Бога к спасению и при этом помнит об огромном временном промежутке между «Адамом» и ветхозаветным откровением, данным Моисею, нельзя представлять себе пустым, незаполненным Божьим откровением весь этот промежуток (о котором меньше, чем следовало бы, говорит и пункт 3 конституции *Dei Verbum* Второго Ватиканского собора). Но это откровение не так-то просто отделить от всей истории конкретных религий. Ведь если забыть обо всех этих религиях, то уже невозможно будет вообще сказать, где же можно найти в мире Бога с Его историей спасения и откровения. Если для заполнения этого промежутка постулировать некую традицию «пра-откровения», то следовало бы возразить на это, что такой постулат весьма проблематичен ввиду невероятной продолжительности человеческой истории и что носителями этой традиции, призванной стать достоянием отдельного человека, могут быть ведь опять-таки лишь конкретные, исторически и социально оформленные религии; эти религии пробуждают и поддерживают в бодрствующем состоянии возможность и обязанность человека ощущать свою связь с обращенной к нему тайной бытия, как бы ни толковали отдельные религии эту исконную тайну бытия и как бы они ни конкретизировали, а возможно, и искажали, связь человека с этой тайной.

Но если при «инфралапсарной» (то есть данной даже невзирая на «первородный грех») универсальной и действ-

ной спасительной воле Бога и при данной тем самым всеобщей возможности спасительной веры в откровение дело не обходится по крайней мере на этом промежуточном этапе без позитивного спасительного влияния дохристианских религий, то не ясны причины, по которым нужно или хотя бы можно было бы изначально и принципиально оспаривать такую (во всяком случае, частично) позитивную функцию нехристианских религий для людей, к которым еще не пришла христианская весть, уже непосредственно обязывающая их ответить на нее. О конкретных способах, которыми нехристианская религия может реализовать свою позитивную функцию для возможности настоящей веры в откровение, мы здесь рассуждать не будем.

Постановка вопроса

Указав на эти две предпосылки, мы обращаемся к нашему основному вопросу: как может быть понят Иисус Христос в нехристианских религиях с позиций христианской догматики и тем самым как присутствующий и действующий в них, причем априори, раньше, чем будет произведено соответствующее апостериорное описание? Прежде всего нужно признать откровенно и трезво, что начинать следует непосредственно с ответа на вопрос: как присутствует и действует Христос в вере отдельных нехристиан? Как бы ни было это огорчительно, сверх этого, то есть о том, что касается нехристианских религий как социальных и институциональных реальностей, здесь, с учетом вступительных замечаний, не может быть сказано ничего. То, что можно было бы сказать о присутствии Христа в нехристианских религиях, помимо Его присутствия в спасительной вере нехристианина, есть дело богослова, занимающегося историей религий и работающего с апостериорными данными.

Присутствие Христа в Святом Духе

Христос присутствует и действует в верующем нехристианине (и тем самым в нехристианских религиях) – при вышеназванных условиях и ограничениях – через свой Дух. Такое утверждение поначалу кажется догматической банальностью. Если в нехристианине может существовать спасительная вера и можно надеяться, что такая вера присутствует фактически в большом объеме, то естественно, что такая вера становится возможной и основывается на сверхъестественной благодати Духа. А это есть Дух, исходящий от Отца и от Сына, так что он в качестве Духа вечного Логоса может и должен быть назван во всяком случае в этом смысле Духом Христовым, Духом божественного Слова, ставшего человеком.

Но такая догматическая банальность еще не до конца охватывает только что сформулированное утверждение с точки зрения его смысла и его оправданности. Вопрос состоит ведь в том, может ли сверхъестественная благодать веры и оправдания, которые дает Святой Дух, действуя в некрещеном, быть названа Духом *Иисуса* Христа, и если да, то что это точнее означает. На этот вопрос католическая схоластическая догматика, должно быть, обязательно ответит положительно и будет стараться объяснить это таким образом, что этот Дух, дающий возможность веры и оправдание, дан повсюду и во все времена *intuitu meritorum*⁴⁴ Христа, а потому по праву может быть назван и Духом *Иисуса* Христа. Такой ответ, конечно, оправдан, его можно (во всяком случае до известной степени) считать понятным, а потому он вполне может служить отправной точкой для наших дальнейших рассуждений.

Но такое утверждение дает ответ явно не на все вопросы, которые тут можно поставить. Во-первых, оно все же не делает столь ясным и отчетливым, как это может показаться на первый взгляд, соотношение между существующей

⁴⁴ Ввиду заслуг (лат.)

повсюду и во все времена благодатью Духа, с одной стороны, и историческим, точечным с пространственно-временной точки зрения событием распятия, с другой стороны. Можно спросить: существует ли связь между двумя этими реальностями лишь в познании и воле Бога, который сам трансцендентен истории спасения, так что *между* двумя этими реальностями *самими по себе* не существует никакой подлинной взаимосвязи? Можно ли думать, что событие распятия «оказывает влияние» («физическое» или «моральное») на Бога, так что Бог ввиду такого, каким-то образом восходящего к Нему из мира и приходящего к Нему (и известного при этом заранее) влияния всегда изливает и изливал на мир благодать Духа? Но если в собственном смысле утверждать этого нельзя, поскольку Бог в своей суверенности не может испытывать каких-то влияний, не может быть чем-то затронут и подвергнут какому-либо изменению, то в чем тогда смысл утверждения, что Он посылает своего Духа ввиду заслуг Иисуса Христа, выступающих моральной причиной нисхождения этого Духа? Если скажут, что поставленное под сомнение утверждение на самом деле связывает страдания Иисуса как побудительную причину для Бога не с самим Богом, а с благодатью Духа, подобно тому как, например, о молитвенной просьбе мы говорим, что она не есть причина решения Бога услышать эту просьбу, но моральная причина (через установление Богом свободной связи с человеком) реальности, данной Богом в том, как он внял молитве, – тогда возникает вопрос, какой же в этом смысл, особенно если учесть, что эта внутримировая моральная причина, которая не должна «оказывать влияние» на самого Бога, имеет место хронологически намного позже своего следствия. Если рассмотреть пример с молитвой, то можно указать, что никому не приходит в голову просить у Бога о той реальности, которая имело место в мире раньше, хотя это должно было бы иметь смысл, если осмысленна вульгарная интерпретация *intuitu meritorum*. Вызывает вопросы, помимо этого, еще и то обстоятельство, что свободную спасительную волю

Бога можно и должно воспринимать как априорную и необусловленную ничем вне Бога причину, в том числе и воплощения и распятия Христа, так что и отсюда трудно понять, как может распятие Христа быть причиной спасительной воли Бога в отношении других людей, если эта спасительная воля предшествует распятию Христа как его причина, а не является его следствием, и никак нельзя представлять ее иначе, нежели относящейся ко всем людям, ибо относящаяся только ко Христу спасительная воля была бы бессмыслицей, и это противоречило бы тому факту, что Иисус Христос изначально предполагался Спасителем мира в спасительной воле Бога.

Нам никогда не удастся выпутаться из этих и подобных (не упоминаемых здесь) трудностей, если мы будем видеть в воплощении и распятии «целевую причину» (если формулировать в схоластических терминах) данного через спасительную волю – не имеющую никакого основания вне Бога – универсального самосообщения Бога миру (называемого Святым Духом) и если будем рассматривать воплощение и распятие в *этом* смысле как причину сообщения Святого Духа всегда и везде в этом мире, как уже говорилось выше в этой части (в разделе 6Ж). Поскольку этот дух всегда и везде изначально есть энтелехия истории спасения и откровения, а его сообщение и приятие по самой его сути никогда не происходит в абстрактной трансцендентальности, но в исторической опосредованности, то такое сообщение изначально устремлено на историческое событие, в котором это сообщение и его принятие несмотря на их свободу есть необратимое и также и в этой эсхатологической победоносности исторически осязаемое. Но это происходит в том, что мы называем воплощением, распятием и воскресением божественного Слова. Поскольку универсальное действие Духа изначально направлено к высшей точке ее исторической опосредованности, а именно, к событию Христа, иными словами – к целевой причине сообщения Духа миру, то будет совершенно истинным утверждение, что этот Дух

есть изначально и повсюду Дух *Иисуса Христа*, вочеловечившегося Логоса Бога. Сообщенный миру Дух имеет внутреннюю связь с Иисусом Христом сам по себе, а не только в трансцендентных миру намерениях Бога, которые были бы для Духа внешними. Иисус Христос есть «причина» Духа, хотя одновременно верно и обратное отношение, как это и должно быть при единстве, различии и взаимной обусловленности, существующими между действующей причиной и целевой причиной. Поскольку действующая причина воплощения и распятия, то есть Дух, несет свою цель в себе как внутреннюю энтелехию и достигает своего собственного существа (как сообщенный миру) лишь в воплощении и распятии, постольку Дух есть изначально Дух Иисуса Христа. Поскольку этот Дух всегда и повсюду несет веру, дающую оправдание, постольку эта вера есть изначально всегда и повсюду такая вера, которая происходит в Духе Иисуса Христа, присутствующего и действующего в этом своем Духе во всякой вере.

Ищущая «память» всякой веры направлена на абсолютного Спасителя

Иисус Христос всегда и повсюду присутствует в дающей оправдание вере, потому что такая вера всегда и повсюду есть ищущая «память» об абсолютном Спасителе, который по определению должен быть Богочеловеком, приходящим к совершенству через смерть и воскресение. Это высказывание со всеми его моментами не будет рассматриваться здесь еще раз более обстоятельно, потому что *здесь* это увело бы нас слишком далеко от темы. Поэтому прежде всего мы не будем заниматься обоснованием того, что исторический Спаситель, делающий обращение Бога к миру необратимым и являющий это обращение в таком качестве, необходимо есть вочеловечившийся Логос Божий, достигающий совершенства в своей земной реальности через смерть и воскресение. Далее, не будем мы разъяснять и того, какова более определенная связь между первым и этим вторым тезисом. Разумеется, они тесно связаны

друг с другом, но подробностями этого обстоятельства мы сейчас заниматься не намерены.

Для темы наших размышлений важно только несколько прояснить, что подразумевается под тезисом «ищущая память всякой веры, где бы она ни имела место, направлена к абсолютному Спасителю». При этом мы опять-таки не намерены обсуждать вопрос, в какой мере цель этой ищущей памяти должна быть данной здесь эксплицитно или только имплицитно (в этом вопросе следовало бы при его обсуждении провести еще разграничение между коллективным и индивидуальным верующим сознанием). Когда мы говорим о памяти, то это понятие кажется находящимся в изначальном противоречии с той особенностью, которую мы отмечаем у этой памяти, когда называем ее ищущей. В обыденном понимании слово «память» кажется относящимся всегда лишь к тому, что уже было найдено в прошлом, но не к чему-то такому, чего еще нет вообще или у конкретного человека, что должно быть еще найдено, а значит, такому, чего нужно еще искать. Но если вспомнить об учении Платона об «анамнезе» или учении о «мемории»⁴⁵ у Августина (о которых здесь специально говорить нет места), то сразу станет видно, что дело обстоит не так просто. Об этом ведь в конечном счете говорит вся проблематика соотношения между трансцендентальностью и историей, между априорным и апостериорным в познании. Находить и сохранять то, что встречается человеку в истории, он может лишь в том случае, если в его находящей и сохраняющей субъективности заложен априорный принцип ожидания, поиска, надежды. А этот принцип можно назвать, следуя традиции, которую можно проследить во всей западной истории духа, словом «память». При этом такую память не следует понимать как простую способность восприятия всего в целом и каждого в отдельности, как просто пустое пространство, в который случайная история произвольно, без разбора сваливает все,

⁴⁵ Память (лат.)

что бы в ней ни происходило. Память сама обладает априорными структурами, о которых, правда, нельзя просто сказать, будто они предвосхищают свободу и неожиданность истории, но они первыми дают человеку возможность самостоятельно воспринимать нечто в этой истории, создавая различия в том, что он воспринимает, и уделяя воспринятому свое место. Память есть априорная возможность исторического опыта как исторического (в отличие от априорных условий для возможностей апостериорного познания предметов в естественных науках).

Здесь это учение о памяти может быть изложено, конечно, лишь в общих чертах. Важно следующее утверждение: память есть (в том числе и даже прежде всего) антиципация абсолютного Спасителя, занимающаяся поиском его в истории (антиципация формальная, а потому не предвосхищающая конкретности истории, но претерпевающая ее и раскрывающая опыту). Человек всегда познает в своей трансцендентальности, то есть в духе и свободе, свою направленность к неохватной Тайне, которую мы называем Богом. Человек познает в себе надежду (пусть даже он сам и не стремится к ней) на такую радикальность этой направленности, что она обретает свое исполнение в непосредственном самосообщении Бога, будучи основана на сверхъестественной благодати, освобождена и радикализована ею. Но эта трансцендентальность человека, которой придает радикальности благодать, будучи отрефлексирована хотя бы на начальной стадии и свободно принята или отвергнута, опосредуется неким историческим опытом, содержание которого позволяет человеку познать свою собственную трансцендентальность. Разумеется, этот исторический опыт – в качестве опосредующего для человека его собственную благодатно возвышенную трансцендентальность – может иметь самое различное содержание, он даже не обязательно всегда и везде бывает религиозно тематизирован; важно лишь то, что он опосредует человека к самому себе как такому существу, которое свободно распоряжается собой как единое

и целостное. Но в качестве истории, не являющейся просто аморфной массой находящихся рядом друг с другом предметов (в пространстве и во времени), этот опыт обладает структурой, в которой отдельные его моменты занимают каждый свое особое место в пространстве и времени и не все они имеют одинаковое значение. К существу такой памяти, о которой мы говорим, относится ищущая антиципация этой структуры. Поскольку история есть история свободы, а свобода – не возможность делать каждый раз нечто иное по своему произволу, но возможность принять окончательное решение, то к предвосхищаемой памятью структуре истории принадлежат такие решения, через которые ее течение приходит из открытой множественности равнозначных и безразличных возможностей к окончательному, осуществленному частично или полностью.

Если мы знаем, что в еще продолжающейся истории вообще может достичь исторического проявления и осязаемости та ее окончательность, которая должна в ней проявиться, и что при этом такая окончательность не должна быть просто тождественной снятию истории как таковому, то мы можем поэтому сказать: память благодатно возвышенной человеческой трансцендентальности ищет в надежде и антиципации то событие в истории, в котором свободное решение ведет к спасительному исходу всей истории и становится осязаемым в таком качестве, причем одновременно в силу свободы Бога и свободы человека и для истории человечества в целом. Но это событие, которого ищет и ждет память, мы и называем абсолютным Спасителем; Он и есть та антиципация памяти, которая дана во всякой вере.

Вопрос о конкретной истории религий

То, засвидетельствована ли – эксплицитно или имплицитно – эта антиципация абсолютного Спасителя в мифологии или истории, и если да, то в какой мере, это, конечно, уже другой вопрос, на который, однако, может дать ответ, в конечном

счете, только история религий. Как уже говорилось, в этом пункте богослов, занимающийся догматикой, должен передать этот вопрос в руки историка религий, предоставив этому историку дать христианскую интерпретацию этой религиозной истории. При этом представляется с догматической точки зрения в общем вторичным вопросом, объективируется ли такое ищущее ожидание в мифах о каком-то спасителе или же оно проецируется на исторические фигуры, которым придается характер такого спасителя – временного или окончательного. Исходя из своих предпосылок, богослов-догматик может лишь сказать, что нужно настойчиво и с любовью рассмотреть историю религий и задать ей вопросы о том, можно ли в ней найти такие фигуры спасителей и как это можно сделать. Этот богослов скажет, что с позиций догматики нет оснований заранее исключать возможность таких открытий или оценивать их минималистски, то есть лишь в качестве подлежащего негативной оценке контраста с верой в Иисуса как в эсхатологически непревзойденного Спасителя. Фигуры спасителей в истории религий вполне могут рассматриваться как признаки того, что человек, всегда и всюду движимый благодатью, ищет в антиципации то событие, в котором его абсолютная надежда станет исторически необратимой и проявится в таком качестве.

Часть седьмая

ХРИСТИАНСТВО КАК ЦЕРКОВЬ

1. Введение

Необходимая институциональная опосредованность религии и ее особенность в христианстве

Иисус Христос осознавал себя, в том числе и в допасхальное время, как «абсолютного Спасителя», как приход Царства Божия, как эсхатологическую вершину истории спасения. Историческое постоянное пребывание Христа на земле в сообществе тех, кто верует в Него и эксплицитно познает его в исповедании своей веры как этого посредника в спасении, есть то, что мы называем церковью. И если уже дохристианское время имело в своем основании волю Бога к спасению через самосообщение и, таким образом, историю надежды, хотя эта воля и была обращена в открытое и амбивалентное – в силу свободы человека и человечества – будущее, то тем более время после Христа характеризуется эксплицитным, исповедуемым знанием того, что этот Иисус Христос есть Спаситель мира, что Бог в Нем *необратимо* явил себя миру и что надежда, конечно, сохраняется, потому что у человека, несмотря на пришедшую во Христе близость Царства Божьего, не отнята ответственность его свободы, но эта надежда приобретает совершенно иной, «эсхатологический» характер ввиду необратимого самораскрытия Бога миру. Но если время после Христа есть «христианское

время» также и в измерении эксплицитного исповедания веры, исторической и институционализированной осязаемости этой необратимости спасительного высказывания Бога, то оно есть время церкви.

Очевидно, исходя из христианского понимания бытия то, что мы называем церковью – то есть институциональное оформление религии абсолютного Посредника в спасении – не есть нечто случайное по отношению к человеку как существу, обращенному к Богу. Если человек не просто между прочим есть еще и существо, находящееся в интеркоммуникации, но эта его особенность определяет его бытие во всей его широте и глубине, если Спасение относится ко всему человеку в целом, если оно связывает его с Богом всеми измерениями его бытия, если, таким образом, религиозность означает не какой-то сектор человеческого бытия, а все человеческое бытие в целом в его отношении к Богу, на котором основано все, который охватывает все и направляет все к себе, – тогда этим сказано, что такая межчеловеческая связанность составляет и часть христианской религии. Но эта связь не должна рассматриваться по отношению к человеческому бытию просто как дело чувства, чисто духовно-личного отношения человека к человеку, но она должна быть такой межчеловеческой связанностью, которая была бы и социально конкретизирована. Если история спасения как история трансцендентального самосообщения Бога человеку есть действительно история, то и с этой стороны становится ясно, что религия в христианском понимании необходимо есть религия церковная.

К этому добавляется еще одна особенность эпохи, которая является достоянием сегодняшнего и завтрашнего дня. Возможно, с XVIII в. до середины XX в. дело выглядело так, будто человек может обладать своей религией приватно, внутри себя. Человек сделал попытку определить религию в такое место, куда он хотел бы бежать от жестокости своей конкретной исторической, социальной ситуации. Но если мы сегодня все больше и больше приближаемся к единству

одной единственной мировой истории, к развитию человеческого общества, влекущему за собой тесные социальные переплетения, и видим, что человек никак не может найти свою личность, свою уникальность, если он ищет ее в абсолютном противопоставлении себя своей общественной ситуации, но что это возможно лишь в этой общественной ситуации и в служении этому обществу; если любовь к Богу и любовь к ближнему взаимнообусловлены и, таким образом, любовь к ближнему не есть лишь вторичное следствие морального характера из нашего верного отношения к Богу; если, наконец, любовь к ближнему не может означать просто собственнического отношения к отдельному другому человеку, но представляет собой одновременно общественно-политическую величину и подразумевает ответственность за общественно-политические структуры, внутри которых может осуществляться или не осуществляться любовь к ближнему, – то из этого как раз и следует, что было бы позднебуржуазным представлением полагать, будто религия по сути дела не имеет ничего общего с социальностью и церковностью. Человек есть – и он замечает это сегодня совершенно иначе, чем раньше, а именно с неизбежностью – общественное существо, такое существо, которое может существовать лишь в этой интеркоммуникации с другими через все измерения человеческого бытия, и отсюда христианская религия заново начинает восприниматься как церковная религия.

Учение о церкви не есть центральное высказывание христианства

С другой стороны, однако, мы должны столь же ясно видеть и то, что учение о церкви, об ее социальном оформлении не есть ядро последней истины христианства. Существовало и существует еще и теперь такое воинствующее церковное сознание, которое стало ответной реакцией на индивидуализм XIX в. и предпринимало бестактные попытки

сделать церковность самым главным и центральным в христианстве. Если представители движения *Action française* в начале XX в. любили говорить, что можно быть католиком, но при этом вовсе еще не быть христианином, и это высказывание означало, что такая воинствующая социальность есть отличительная, своеобразная черта римского католичества, которая делает чрезвычайно подозрительными вещами христианство Нагорной проповеди, любви и свободного духа, то это чрезвычайно отчетливо показывает, какая опасность связана с нашим традиционным церковным чувством.

Второй Ватиканский собор в своем декрете об экуменизме (*Unitatis redintegratio* 11) говорит о том, что в католическом учении существует «иерархия истин». Если вспомнить об этом, то нужно признать, что экклезиология и церковное сознание христианина, даже совершенно ортодоксального, однозначно католического, не есть несущее основание или фундамент христианства. Иисус Христос, вера, любовь, самопредание мраку бытия в непостижимости Бога при лицезрении Иисуса Христа и доверии к Нему, Распятому и Воскресшему – вот реальности, центральные для христианина. Если он не сможет прийти к ним, если он не сможет сделать их поистине реальными самой глубинной силой своего бытия, тогда его церковность, его ощущение принадлежности к конкретной церкви будут по существу всего лишь пустой кажимостью и обманчивым фасадом.

Трудный вопрос об истинной церкви

Известно из богословия различных христианских исповеданий и ясно различимо в истории догматики, что вопрос о церкви, которой действительно хотел и которую действительно основал Христос, есть один из самых трудных вопросов, по которому ведутся самые жаркие богословские споры. Говоря здесь о церкви, мы оказываемся в такой ситуации, что нам приходится сказать, *какую* церковь мы имеем в виду и почему мы верим в то, что *именно* наша

конкретная церковь есть церковь Иисуса Христа. Но с библейско-богословской и исторической точек зрения этот вопрос чрезвычайно труден. Здесь не может быть речи о том, чтобы дать исторически точные ответы на все исторические вопросы становления церкви, развития церковного устройства, оценки различных расколов, какие имели место в церковной истории.

Конечно, многое из того, что нам предстоит сказать о сущности церкви, в своем формальном выражении ощущается и очень многими христианами, в том числе не католиками, как относящееся к их пониманию церкви. Но есть, конечно, и такие формальные и материальные высказывания о церкви, которые католическое богословие считает верными лишь в применении к своей церкви и тем не менее объявляет их принадлежащими к сущности той церкви, которую имел в виду Христос. Относительно таких характеристик и высказываний необходимо дать богословско-полемический отчет. Такой отчет мог бы состоять принципиально в том, чтобы произвести непосредственную материальную разработку соответствующих вопросов. Следовало бы показать при помощи обстоятельной экзегезы, например, то, что означают слова 16-й главы Евангелия от Матфея о служении апостола Петра, в какой степени исторический Иисус хотел создать длительно существующую институцию в своей общине верных, почему епископство с апостольским преемством действительно принадлежит к институциональным данностям той церкви, которую определенно имел в виду Христос. Нужно было бы показать, как развивалось в церкви это служение апостола Петра, что оно сохраняет силу в своем исходном существе, что позднейшее истолкование объема и существа этого служения соответствует подразумеваемому под ним в самом начале, хотя церковно-историческое и догматико-историческое развитие приняло такие размеры, которые часто уже не позволяют легко определить тождество первоначальной и сегодняшней церкви.

Однако на первой ступени рефлексии мы никак не можем проводить этот непосредственный материально-предметный анализ отдельных институций Римско-католической церкви. Мы попытаемся пойти скорее косвенным путем, который как раз и соответствует нашей первой ступени рефлексии во всем этом введении в понятие христианства. Этот путь будет состоять скорее в рефлексии христианина-католика над своей принадлежностью к Римско-католической церкви; такой христианин-католик сможет дать, исходя из своей религиозной ситуации, некоторый ответ на вопрос, почему он верит и убежден в том, что он действительно встречает в своей церкви Иисуса Христа и почему он не имеет оснований уступать своего положения в церкви, которое дано ему как его экзистенциальная ситуация, или ставить это положение под сомнение.

2. Церковь как установление Иисуса Христа

К постановке вопроса

В этом разделе мы, не забывая и не отодвигая на задний план только что высказанных принципиальных характеристик нашего метода, кратко поговорим все же о том, почему и в какой мере церковь (подразумевается церковь, предшествующая различным христианским церквям и конфессиям) есть установление исторического, воскресшего Христа. Нам хотелось бы бросить хотя бы краткий взгляд на то, как церковь связана с самим Иисусом Христом. Конечно, ситуация с этой проблемой очень часто и быстро изменялась на протяжении XIX–XX столетий. Мало кто из серьезных богословов всех христианских конфессий сегодня отстаивает ту точку зрения, что церковь есть просто абстрактно понимаемое духовное сообщество верующих в весть, принесенную Иисусом, в такую весть, которая сама не является вестью в том числе и о церкви. В противном случае совре-

менные христиане не могли бы ставить и вопрос об экуменизме, то есть вопрос о единстве церкви или церквей, к которому необходимо стремиться. Тогда следовало бы сказать, что везде, где есть вера в прощающую и открывающую нам самого Бога весть Иисуса Христа, есть и христианство, и больше ничего не нужно. Таким образом, сегодня сложился новый консенсус, состоящий в признании того, что идущая от Христа церковь существует или должна существовать в качестве реальной величины.

Это, разумеется, еще не устраняет спорных богословских вопросов. Ведь вопрос, намеревался ли основать и основал ли сам исторический Иисус зримую, оформленную, универсальную церковь, – этот вопрос остался и даже обострился, а с другой стороны, возник еще и вопрос, *мог ли Он вообще в согласии со своей эсхатологической, обращенной к Израилю вестью основать такую церковь как постоянную величину. Если мы утверждаем, что Он воспринимал себя как последнего пророка, последнего, кто предупреждал людей о грядущем сейчас, в Его время пришествии Бога в суде и милости (или лучше: через милость), если Он, таким образом, построил бы всю свою весть на абсолютном, хронологически* понятном ожидании близкого конца, если бы Он не знал абсолютно никакого времени, которое можно было бы назвать промежуточным, тогда, конечно, такой возможности основания церкви изначально не могло существовать в горизонте проповеди Иисуса.

Однако в современной экклезиологии всех христианских конфессий более или менее общепризнано, что вскоре после Пасхи произошло некое основание церкви. При этом серьезно различаются взгляды на тогдашнее, первохристианское ее понимание, на ее единство, на достаточно медленный – с эмпирической точки зрения – приход церкви в языческий мир. Особенно сильны расхождения (поскольку это непосредственно затрагивает спорные экклезиологические вопросы) во взглядах на конкретное устройство церкви в том виде, в каком можно возводить его к Иисусу: о

первенстве апостола Петра, о положении Двенадцати и об апостольском преемстве, о котором утверждают либо, что эта коллегия двенадцати имеет свое продолжение в коллегии епископов, а служение Петра – в римском папстве, являющемся преемственным по отношению к служению, учрежденному Христом, либо что неверно ссылаться на общину, основанную самим Иисусом.

В некатолическом богословии это различие во мнениях еще усложняется тем, что некоторыми оспаривается вообще какое-либо *общее* понимание церкви послепасхальными общинами, называвшими себя христианскими. Те, кто стоит на этой позиции, утверждают, что уже в новозаветную эпоху существовали рядом друг с другом различные концепции церкви и разные формы церковного устройства; из этого делается вывод, что заявление, будто какая-то определенная община есть *именно* та церковь, которую имел в виду Христос, и только она есть церковь *iuris divini*⁴⁶, противоречит историческим фактам.

Предпосылки деятельности Христа по «учреждению церкви»

Если мы начнем теперь с предпосылок, которые должны осознать для того, чтобы вообще каким-то образом представить себе некое основание церкви в пространстве исторического Иисуса, то нужно сначала напомнить о следующем: Иисус проповедует не общие религиозные идеи (которые могли бы преподноситься им как-то особенно оригинально и привлекательно, но в принципе оставались бы мыслимыми и постижимыми в любом месте и в любое время) – Он обращается к Израилю с эсхатологической вестью. Он проповедует историческое событие, которое дается лишь теперь, когда есть *Он*, через Него. Он говорит, что пришла «Басилейя», Царство Божье, оно пришло в Нем и в Его личности, и оно предъявляет совершенно новые,

⁴⁶ По божественному праву (лат.)

радикальные требования. Разумеется, к этому Царству принадлежит и народ спасения, народ Божий, образующий это Царство, ибо оно есть событие, реализующее волю Бога к спасению в том, что Он собирает народ верующих. И соответственно, мы видим, что Иисус собирает вокруг себя людей, ожидающих спасения, ибо они были прежде лишенными истинного водительства, «погибшими» овцами дома Израилева.

Но в противоположность другим религиозным группам того времени – фарисеям, ессеям и т.д. – Иисус обещает спасение всем, в том числе и грешникам, если они примут Евангелие, радостную весть о пришествии Царства Божьего, и исполнят его нравственные требования. Важно подчеркнуть это, ибо отсюда следует, что Иисус в действительности не имел намерения создавать внутри еврейской синагоги особую группу, своего рода орден, некую организацию святого остатка. Он обращался подлинно ко *всем*, Он желал призвать всех. Но этим уже заранее задается та ситуация, что либо Израиль, к которому Иисус вначале обращает свою весть, должен превратиться как целое, как религиозная институция, в эту общину последователей Христа, в эту общину, которая есть представитель Царства Божьего, либо Иисус должен основать эту общину верных ему последователей не внутри, а вне Израиля. Таким образом, отвержение вести Иисуса большей частью еврейского народа приводит к вопросу, каким образом Бог осуществляет свой план спасения вопреки неверию иудеев. При этом нам ясно видно, что Иисус также и эмпирически сознает необходимость своей смерти и раскрывает ее также и своим ученикам, по меньшей мере постольку, поскольку он убежден в том, что Его смерть не перечеркивает вести о победоносно грядущем Царстве Божьем, но что через Его смерть как раз и исполняется окончательно это обетование. Его искупительная смерть становится основанием нового, данного Богом благодатного порядка, основанием нового завета. Иисус видит, что между Его смертью и пришествием совер-

шенного Царства Божьего должно пройти время. Это не просто какое-то время ожидания, это и время собирания и приготовления созидаемого на новом основании народа Божьего. То, что эти предпосылки были в наличии у Иисуса, может быть оспорено только в том случае, если отказаться видеть у Иисуса ясные желания и осмысленные действия вплоть до Его смерти включительно. С Ним является новый народ Божий; Он собирает этот народ, то есть должен решать вопрос, что же произойдет с этими Его последователями, собравшимися вокруг Него, если народ Израиля отвергнет предложение войти в этот новый народ Божий и стать как бы его основой.

Тезис и связанные с ним проблемы

Иисус «основал» свою церковь. В этом состоит общее убеждение христианских церквей, если отвлечься пока от вопроса, что же конкретно означает «основание» и какое из толкований, даваемых этому понятию в богословиях христианских церквей, является правильным. Там, где наличествует церковное христианство, оно обладает убеждением, что оно происходит от Иисуса, что оно не автономно, само по себе устанавливает свое отношение с Иисусом, но что такое отношение происходит от самого Распятого и Воскресшего и установлено Им, что оно есть дело Иисуса, а не (первично) самой церкви. Если это верно, то тем самым уже даны основополагающий смысл и оправдание для утверждения, что церковь учреждена Иисусом. Но при этом многие вопросы еще остаются темными и открытыми, и так же темен смысл самого слова «основание», «учреждение» в основном тезисе, сформулированном нами.

Возникающие здесь вопросы известны. Назовем их еще раз: мог ли Иисус, имея ожидание близкого конца, думать о каком-то «времени церкви»? Мог ли Он эксплицитно понимать, что узкий круг его учеников – Двенадцать – получит впоследствии продолжение в том, чем стали позднее для

церкви епископы и коллегия епископов, причем их функции оставались бы принципиально теми же самыми, как и у Двенадцати, и мог ли Он желать этого? Можно ли, оставаясь на позициях историзма, всерьез держаться того мнения, что сам Иисус предвидел уже определенную правовую организацию отдельной общины, принимающей и исповедующей Его весть о близости Царства Божьего (а в этой весте – о Нем самом), или даже объединения таких общин? Можно ли с таких позиций представлять себе дело так, будто Он сам представлял себе первенствующее положение, которое Он назначил в кругу Двенадцати Кифе, в качестве постоянной институции для Его церкви на все грядущие времена?

Попытка ответа: принципиальные рассуждения

Если поначалу (с той оговоркой, что многое, вероятно, может быть затем сказано об основании церкви Иисусом вполне позитивно, с исторической вероятностью) нет склонности к тому, чтобы отвечать на этот и подобные ему вопросы не терпящим возражений «да», – особенно при учете того, насколько после Пасхи и во всю апостольскую эпоху церковная организация еще находится в процессе становления и изменений, и как неотчетливы еще социальные контуры общин и всей церкви, – тогда, вероятно, будет правильным применить уже сейчас косвенный метод для ответа на вопрос (даже если он будет пока минималистским), в какой мере хотя бы можно вообще говорить об «основании» церкви Иисусом. Поэтому мы должны сказать следующее.

А) Основание церкви состоит в первую очередь в том, что Иисус – это тот, в качестве кого Он становится известен верующим как абсолютный Спаситель, как исторически необратимое самообращение Бога к людям в исторической осязаемости, а также в том, что Он не был бы тем, кто Он есть, если бы данное в Нем самообращение Бога не оставалось бы постоянно присутствующим в мире, *исходя из самого*

этого самообращения, в исторически осязаемом исповедании и вере в Иисуса. Постоянно пребывающая вера в Иисуса есть внутренний конститутивный элемент ставшего в нем необратимым самообращения Бога, как мы уже раньше сказали, что в этом смысле – в позитивном, но не эксклюзивном смысле – Иисус необходимо воскрес в вере своих учеников на все времена. Поскольку эта вера происходит от Иисуса Христа, церковь как сообщество таких верующих также происходит от Иисуса. Вера, а тем самым и церковь не могут рассматриваться просто как абсолютно новая и автономная реакция людей на этого Распятого и Воскресшего.

Б) Эту веру нельзя изначально рассматривать и как событие личной внутренней жизни отдельных людей. Если бы эта вера была такой, она никогда не могла бы стать постоянством исторического самообращения Бога в Иисусе. Напротив, эта вера должна быть открытой для людей, она должна быть исповеданием, верой общества. Таким образом, церковь происходит от Иисуса потому, что вера как открытое, общественное исповедание Его происходит от Него самого.

В) Вера, которая является в этом смысле церквеобразующей, а значит, и сама эта церковь должны иметь *историю*, потому что существует *история* спасения, потому что вера в Иисуса в последующих поколениях всегда бывает обусловлена в том числе и традицией предшествующего поколения, а не возникает всякий раз абсолютно заново через некое исконное прасвидетельство. Но эта историчность веры и церкви в подлинном изменении и постоянной тождественности (и то, и другое относится к подлинной истории) включает ведь в себя следующее: всякая последующая эпоха такой истории остается постоянно происходящей от предшествующей, пусть она ее и изменяет. Но это означает, что историческая амбивалентность (широта возможностей исторических решений) прежней эпохи не должно просто переходить и на последующую эпоху. Если континуальность, тождественность сохраняются в сущем, имеющим историческую сущность, то неизбежно получается так, что на более ранней стадии этого исторического сущего

принимаются свободные решения, образующие необратимую норму для последующих эпох. Так или не так это будет в определенном случае, и могут ли, таким образом, эти решения вновь пересматриваться и заменяться новыми, зависит, с одной стороны, от глубины и абсолютности решения, принятого в более раннюю эпоху, а с другой стороны, от того, насколько верной остается последующая эпоха такому решению предшествующей эпохи, насколько она тем самым сохраняет тождественность исторического. Во всяком случае – если действительно исторически мыслить одновременное существование изменения и тождественности исторического и принимать всерьез однолинейность истории (теряющей в результате свободно принятых решений те возможности, которые были прежде), – ясно, что и в становлении церкви как свободно исторического явления не всегда и сейчас еще возможно и должно быть возможно *всё* то, что когда-то (согласно историческому суждению наших дней, которое само по себе еще находится под вопросом) существовало в ней как возможность решения. Для того чтобы историческое решение, принятое в одну эпоху, было обязательным для другой, более поздней, для сохранения исторической непрерывности, требуется всерьез лишь одно – чтобы это решение находилось *в рамках* настоящих возможностей источника и не противоречило ему, а не то, чтобы это решение было единственно возможным и единственным данным в исходной точке. Подлинное – пусть и не обязательное в самом своем истоке – решение исторического характера, обязательное для последующей истории, где это историческое сохраняло бы при изменении свой характер, может считать себя вполне легитимированным своим истоком, считать себя происходящим от него, «основанным» им.

Преемственность между Иисусом и церковью
в применении к поставленной проблеме

Если мы примем как условие эти (только вкратце обрисованные) принципы исторического и при этом свободного

сущего, которое изменяется и одновременно сохраняет свою тождественность, и если мы примем как условие также и то, что община верующих в Иисуса есть такое историческое и проявляющее себя в свободе сущее, – тогда получается следующее:

А) Происхождение от Иисуса и в этом смысле основанность Иисусом присутствует и в том случае, если эта община в исторических решениях создает, развиваясь, такие структуры, которые выбираются из более широкого круга подлинных возможностей, данных реально и абстрактно, но все же обладают необратимостью и обязательностью для грядущих эпох. С этой точки зрения такие структуры (например, единовластно-епископальное устройство и постоянное служение апостола Петра) могут быть поняты как происходящие *iuris divini*⁴⁷ от Иисуса (даже если в апостольское время они возникли как нечто однократное, потому что этой эпохой, как показывает, например, формирование канона Нового Завета, еще не завершается история общественного откровения), даже если их невозможно возвести к собственному и для нас однозначно исторически осознаемому учреждающему слову Иисуса, при том только условия возможности объяснить, что такие решения (такие конституирующие акты церкви) находились в рамках подлинных возможностей, данных Иисусом и верой в Него. Также и такие акты могут быть для позднейших поколений при уже названных предпосылках необратимо обязывающими и в этом смысле *iuris divini*.

Б) С этой точки зрения нет никакой принципиальной необходимости (в смысле нашего гипотетически минималистского метода), чтобы мы должны были возводить наши конкретные структуры устройства (Католической) церкви, которые она сейчас объявляет навсегда обязательными для нее, к историческому эксплицитно-учреждающему слову Иисуса, если хотим понять устроенную таким образом церковь как происходящую от Иисуса и основанную Им.

⁴⁷ По божественному праву (лат.)

Такими и только такими предпосылками следует руководствоваться при истолковании того, что еще предстоит позитивно высказать об отдельных моментах взаимоотношений первоначальной (и позднейшей) церкви в ее конкретных структурах с историческим Иисусом. Мы можем (не подчеркивая уже этого каждый раз специально) не смущаясь признать историческую проблематичность таких высказываний. Если сказанное до сих пор верно, то в конечном счете уже не имеет существенного значения, может быть тот или этот момент церкви, формировавшейся в апостольские времена, возведен более или менее непосредственно к историческому Иисусу, или в нем следует видеть историческое – но необратимое и находящееся в рамках подлинных возможностей изначальной церкви – решение этой церкви. Если существует церковь, творимая силою Духа и веры в Иисуса Воскресшего, и таким образом происходящая от Иисуса, «основанная» Им, тогда нужно признать за нею право не только на возможность свободных акцидентальных изменений в соответствии с конкретной ситуацией, в которой церковь находится, – этого никто и не оспаривает, – но и право на становление от этого истока к достижению полной своей *сущности*.

Деяния Иисуса, направленные на создание церкви

В двух последующих разделах нам предстоит резюмировать также и некоторые экзегетические выводы. Поскольку для нашей цели не нужна и невозможна дискуссия о состоянии экзегетических изысканий, мы будем ориентироваться на сводные труды – прежде всего Рудольфа Шнакенбурга (Rudolf Schnackenburg, *Art. Kirche I* в LThK² VI, 167-172 и *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg i. Br.³, 1966), которые, однако, используются нами «на свой страх и риск» и поэтому здесь отдельному разбору не подлежат.

Некоторые деяния и слова Иисуса носят характер учреждения церкви, причем, разумеется, степень эта различается

в зависимости от их положения в истории спасения. Данный тезис будет разъяснен впоследствии.

Прежде всего, нет сомнений в том, что Иисус собирал вокруг себя учеников, чтобы таким путем объединить вокруг себя народ Божий – поначалу в качестве такового рассматривался Израиль. Образование такого круга Двенадцати имеет значение, которое едва ли можно подвергнуть сомнению с исторических позиций. Иисус, таким образом, открывает свое притязание всему Израилю; поэтому исторически уже неверно полагать, будто Иисус хотя и собирал вокруг себя какой-то кружок, но он воспринимался Иисусом как своего рода орден внутри Израиля и ко всему народу Иисус не обращался. Ведь само число «двенадцать» уже должно было символически указывать на то, что эти ученики представляют весь Израиль – эсхатологический Израиль, тот, который был нужен Иисусу. С этим связано, что Иисус отправляет их странствовать и проповедовать, принимая участие в тех Его целительных чудесах, которые являются для Него именно знаком того, что с Ним вступает в действие эсхатологическая «Басилейя» как приходящая теперь и реальная величина.

То, что эта постановка вопроса о деяниях Иисуса, служащих «учреждению церкви», оправдана, проявляется также и в том, что сообщество учеников сохраняется и после того как большая часть еврейского народа отвергает Иисуса; признание их избранности Богом, раскрытие им тайны Его страстей, наставление о грядущих гонениях и т.п. показывают, что Иисус остается привержен мысли о спасительной общине, объединяющейся вокруг Него и призывающих принципиально всех людей к *метанойе*⁴⁸ – обращению и вере. Исходя из этого следует толковать и Тайную вечерю с учреждением евхаристии как направленную на новый спасительный порядок, новый завет. Также слова, обращенные к Симону (Лк 22:31 сл.), ясно свидетельствуют о том, что община

⁴⁸ Покаяние, обращение (греч.)

учеников должна будет существовать и впредь. Сюда же относится и провозвестие эсхатологического исполнения в Царстве Божьем того, что было совершено в таинстве здесь (Лк 22:16, 20, 30а).

Наконец, следует указать еще на «экклезиологическое поручение Воскресшего» (А.Фёгтле), ибо в нем Иисус окончательно препоручает ученикам данные им силы для продолжения Его деятельности в мире (ср. Мф 28 и сл.).

В стихах Мф 16:18 сл. уже непосредственно высказывается воля Иисуса к основанию церкви. Прежде всего нужно сказать здесь, что эти слова о Симоне как камне, скале, на которой будет создана церковь, как ключаре церкви Иисуса, вооруженного силой связывать и развязывать, действительно были уже в древнейшей церковной Евангелии. Подлинность их подтверждается семитским ритмом и характером языкового выражения, кумранскими параллелями, а особенно теснейшим образом связанным с этим текстом преданием о Кифе, возникновение которого (когда из прозвища, данного по физическому предмету, возникает имя) в противном случае труднообъяснимо. В древней общине Симона все время называют Кифой или Петром. И эта перемена имени едва ли может быть объяснена как причина появления того имени Симона, которым пользовалась древняя община, иначе как через происхождение ее, этой перемены, от слов Иисуса о Кифе в Мф 16:18. По-настоящему оспорить подлинность этих слов было бы возможно только в том случае, если бы кто-то оказался в состоянии доказать, что таких слов в устах Иисуса не могло быть. Но это как раз не так, потому что нельзя утверждать, будто ожидание близкого конца и проповедь грядущего, уже наступающего в Иисусе Царства Божьего никак не оставляют места для мысли о церкви в пространстве, в мышлении богослова, в самоинтерпретации Иисуса. (Конечно, мы не должны в связи с этим ломать голову над тем, насколько далеко смотрел в будущее исторический Иисус и как конкретно он это делал, если он замышлял каким-то образом все

же институционализированную общину верующих в Его вест и в Него самого и ожидающих окончательного и уже неостановимого прихода Царства Божьего). Тогда не было бы уже по-настоящему понятно и то, почему и как Иерусалимская первообщина сама смогла создать такой продукт творческого богословия, которого явно никак не мог создать Иисус. Где именно следует исторически локализовать в жизни допасхального Иисуса эти слова, которые мы находим в Мф 16:18, должны решать экзегеты, ибо это в конечном счете не имеет решающего значения для наших рассуждений. Даже если придерживаться того мнения, что Матфей поместил их в жизни Иисуса в таком месте, где их первоначально исторически быть не могло, для нашего вопроса из такого суждения ничего не следует. Также и сравнение с текстом Лк 22:31 сл. – местом, которое не внушает никаких подозрений, – показывает, что допасхальный Иисус, во всяком случае, непосредственно перед своими страстями, мог произнести такую фразу. Смысл этой фразы в том, что Иисус желает основать свою спасительную общину на Симоне, на его личности как на скале, и Он, таким образом, внушает этой своей еkkлeсии уверенность в несокрушимости ее перед лицом сил смерти, «врат ада», уверенность, необходимую для того, чтобы она могла противостоять фарисеям. Вручение ключей, которое символизирует не привратника, а домоуправителя, дает Симону полномочия впускать в грядущую «Басилейю» (что становится еще яснее в сопоставлении с направленным против «книжников и фарисеев» стихом Мф 23:13). Это основное полномочие Симон как «петра», скала в новом Божьем строительстве, которое ясно обособляется как церковь Его, Иисуса, от прежнего народа Божьего Израиля, с еще большей определенностью разъясняется через образ «связывания и развязывания», причем пока для нас опять-таки безразлично, что конкретно обозначает эта власть связывать и развязывать (данная ведь в Мф 18 также и Двенадцати, то есть и другим апостолам) внутри отдельной общины и всей церкви. Нам будет достаточно – в соответ-

ствии с предназначением исторически косвенной, но экзистенциально непосредственной аргументации – установить, что Иисус явно желал, чтобы у Него была своя церковь, что Он дает ей некое фундаментальное устройство, определяя Симону место скалы и ключаря и наделяя его полномочием связывать и развязывать. Таким образом Он дает ей основополагающее устройство, хотя в дальнейшем оно должно еще развиваться. Это фундаментальное («петрово») положение, данное апостолу Петру (Мф 16:18), подтверждается как преимущественное положение в кругу братьев стихом Лк 22:31 сл., а в Ин 21:15 сл. его власть руководителя, поставленного над стадом Христовым, высказывается Иисусом после Пасхи. Остальные Двенадцать, правда, также получают эту власть связывать и развязывать; при этом и в здесь для нас не имеет непосредственного значения то, как относится эта власть к власти связывать и развязывать в том виде, в каком она будет дана затем в послеапостольской общине. Следует, наконец, указать и на Ин 20:22 сл., где (в тексте, исследовать который мы сейчас также не намерены) Воскресший возвещает апостолам полномочие, аналогичное власти связывать и развязывать. Определенно можно утверждать и обратное: Иисус предоставил все, выходящее за пределы того основного, что было Им предусмотрено, обещанному Им Духу и руководимой Духом истории церкви, прежде всего, конечно, истории первоначальной церкви, поскольку в этой древлеапостольской церкви первого поколения конкретизировалась и укрепилась эта принципиальная основа, оставшаяся определяющей для церкви последующих эпох. Если, наконец, возникнет еще вопрос, видел ли (и в какой степени) сам Иисус организацию своей общины вокруг Кифы как действительную для всех времен – о которых он, насколько можно понять, вообще не мог иметь конкретного предвидения, – тогда в ответ на это, как нам представляется, можно просто указать, что уже было сказано нами выше о становлении сущности исторически существующего.

3. Церковь в Новом Завете

К вопросу о самопонимании первоначальной общины

Если сказанного здесь до сих пор и достаточно для легитимации ранней церкви как учрежденной самим Иисусом, то все же следует еще коротко сказать нечто о самопонимании церкви, насколько оно отражено в Новом Завете, причем уже не будет эксплицитно ставиться вопрос, по какому праву это самопонимание апостольской церкви может возводиться вновь к самому Иисусу.

Первым самоназванием христиан – людей, верующих в Иисуса как в их воскресшего Господа и Спасителя, – было, по всей вероятности, «святые» (Деян 9:13, 32, 41; 26:10 и т.д.), а кроме того, по-видимому, «община Божья», с заимствованием ветхозаветной характеристики Израиля; причем это название – «община Бога», «церковь Бога» – дается сначала отдельным иудео-христианским, а потом и павловым общинам, а затем, наконец, всей церкви в целом (Деян 20:28; 1 Тим 3:15 и т.д.; ср. вообще прологи писем Павла). Старейшая община в Иерусалиме, правда, еще тесно связана с народным и религиозным сообществом Израиля. Однако она видит себя не особой группой внутри Израиля, а общиной, собранной своим Мессией Иисусом и призванной Им, общиной, которая должна призвать весь Израиль к вере в Иисуса и обращению (Деян 2:36 и т.д.). Она имеет при этом уже свой собственный культ и (после некоторых споров) следует призыву Бога к распространению ее миссии на языческий мир. В даровании Духа на Пятидесятницу эта община осознает себя как эсхатологическую, призванную к святой жизни, в том числе и тогда, когда она, очевидно, стремится следовать этому призванию, оставаясь в рамках иудейского закона. Новейшие экзегетические изыскания позволяют сделать эту картину еще более разнообразной. Однако эти исследования все же носят, естественным образом, сильный гипотетический и эвристический характер, поэтому мы можем

оставить их в нашем рассмотрении без внимания, поскольку они не могут решающим образом и с достаточно высокой степенью уверенности изменить основные характеристики.

О богословии церкви у Матфея и Луки

У Луки и Матфея – а особенно и впервые вполне эксплицитно у Павла – мы находим уже настоящее *богословие* церкви. Если поставить вопрос об особой заслуге Луки перед богословием церкви в замысле соединения Евангелия и Деяний, которые следует, конечно, рассматривать как две взаимосвязанные части одного произведения, и в реализации этого замысла, то такую заслугу мы должны видеть в том, что Лука определенно помещает «время церкви» и ее миссионерские задачи между «вознесением» Иисуса и парусией. Это вовсе не означает, что такая идея церкви возникла лишь благодаря опыту того, что эти люди, верующие в Иисуса, должны были не просто ждать обещанного Иисусом скорого пришествия открывшегося Царства. Но Лука несомненно более ясно показал в своем богословии церкви, что между взятием Иисуса на небо и Его вторым пришествием действительно существует время церкви, поэтому богословие истории спасения у Луки и различает три времени: время Израиля (ср. Лк 16:16), время Иисуса в качестве «середины времени» и время церкви, простирающееся вплоть до открытия той эсхатологической окончательности, которая явила себя в середине времени, то есть во времени Иисуса. Логика этого взгляда на историю спасения соответствует тому, что церковь прежде всего обращается к Израилю, древнему народу Божию, и что лишь после этого, ввиду неверия евреев, она окончательно переходит к миссии у язычников. Церковь выходит из Иерусалима и идет по всему миру, но тем самым она сохраняет и свою преемственность с древним Израилем, несмотря на радикальное разделение, причиной которого становятся Иисус и то неверие Его собственного народа, с которым Он сталкивается.

О положении Израиля и его интерпретации в плане истории спасения говорится и у Матфея. О еврейском народе сказано: «Отнимется от вас Царство Божие и дано будет народу, приносящему плоды его» (Мф 21:43). Этот народ есть истинный Израиль, состоящий из евреев и язычников, верующих в Иисуса Христа. Евангелие от Матфея старается выяснить, какова сущность и форма этого народа. Так оно становится по-настоящему «церковным Евангелием» (Шнакенбург). В этой рамке различимы отдельные элементы: закон Христа возвещается в Нагорной проповеди этому новому народу Божьему, ради этого нового завета. Показан универсализм церкви (ср. Мф 8:10 слл; 28:18 слл – Иисус посылает учеников проповедовать другим народам), но разъясняются также ее устройство, руководство, дисциплина в общинах. Брошен взгляд на закрывшихся в нее злодеев, на присутствие Господа в этой своей общине и заступничество за нее. Конечно, все это делается еще в узких, скромных рамках – вспомним, например, правило для общины в Мф 18, где имеются в виду такие общины, каких сегодня уже церковно-социологически быть не может; это, однако, принципиально ничего не меняет в том, что в Евангелии от Матфея уже есть некое «богословие церкви». Призыв Иисуса и его спасительное значение обращается не просто к отдельному человеку внутри его совести – этот призыв действительно создает церковную общину вокруг Иисуса с Его «заповедями», превосходящими и взрывающими ветхозаветный закон, с культом поминовения спасительной смерти Иисуса, а также и с руководством, доверенным Симону Петру и Двенадцати.

О богословии церкви у Павла

В Посланиях Павла развивается уже в полном смысле богословие церкви, превзойти которое не может и нынешнее церковное богословие. Для нас опять-таки относительно безразлично, в какой мере и в каком смысле Павел подвер-

гает рефлексии также и социальное оформление церкви. Он ведь сам остается настоящим апостолом, говорящим с авторитетом посланного самим Воскресшим. Павел полностью ощущает свой церковный авторитет, поэтому вопрос об устройстве церкви в более поздние времена, когда такой непосредственной апостольской миссии уже не будет, может быть для него не особенно актуальным (если отвлечься от пастырских посланий). Но Павел, во всяком случае, помнит, что он связан с Петром и первообщиной в Иерусалиме узами согласия во взглядах. Кроме того, он проповедует учение, полученное им в традиции, в настоящей «*paradosis*», то есть он не только христианский пневматик, свидетель Воскресшего, но он в полной мере и апостол, действующий в церкви, а потому чувствующий свою ответственность перед иерусалимской первообщиной. Даже открыто возражая Симону, Павел сознает свою обязанность поступать так и тем самым, в сущности, проявляет уважение к церкви как общей для всех и обладающей своей заданной структурой, сохраняющей силу и для него, ставшего апостолом позже других.

Основные черты богословия церкви у Павла могут быть кратко описаны следующим образом. Церковь состоит из евреев и язычников (в Послании к Ефесянам – не принадлежащем, возможно, самому Павлу – их объединение трактуется как «тайна Христова» по преимуществу, ср. Еф 3:4, 6). Но признается и спасительно-историческая роль Израиля, которая еще не исчерпана (ср. Рим 9-11). В крещении и евхаристии дается обоснование этого нового церковного сообщества в таинствах. Мистическое тело Христова живет тем телом, которое было воспринято на Тайной вечере. У Павла, несомненно, присутствует и общецерковное сознание. Конечно, отдельная община тоже называется церковью (*ekklesia*), и в ней является присутствие Христова как последнее эсхатологическое спасение. Поэтому Павел ни в коем случае не считает отдельную общину просто каким-то административным подразделением большой организации, единственно имеющей право называть себя церковью. Но

несмотря на это у Павла в полной мере присутствует общецерковное сознание. И если говорится о церкви, находящейся в Эфесе или в Колоссах, то уже и само это выражение – если правильно его толковать – означает, что церковь есть именно объединяющаяся в вере вокруг Иисуса через причастие и крещение община в целом, во всем мире, а здесь, в этой отдельной поместной общине она проявляется в своей полной актуальности.

Далее, церковь для Павла есть как бы находящаяся в небесах, космическая величина, что особенно ярко проявляется в богословии церкви, какое мы находим в Послании к Ефесянам. Глубокую мысль о теле Христовом первым и особенно ярко развил именно Павел. Но было бы неверно сводить все церковное богословие Павла к одному только этому пониманию церкви, ибо у Павла присутствует гораздо более обширная и богатая символика – символика насаждения, строительства, храма, высшего Иерусалима, Невесты, Жены Христовой. Павел говорит и об эсхатологическом предназначении церкви.

В пастырских посланиях (вопрос о происхождении этих посланий мы сейчас оставляем открытым) мы во всяком случае находим самопонимание церкви, каким оно было в апостольские времена. Церковь описывается в них как благоустроенный дом Божий, а потому опора, оплот истины. Даются уже вполне определенные указания, касающиеся церковных должностей, назначения, обучения, поддержания учения в чистоте. Это, разумеется, создает образ церкви, в котором сильнее подчеркнуты институциональные черты, но этот образ вовсе не противоречит эсхатологическому образу церкви – здесь мы видим лишь развитие в соответствии с изменившимися обстоятельствами тех основ, которые определенно присутствуют уже в основных посланиях Павла.

Богословие церкви в других книгах Нового Завета

В важнейшем для нашей темы месте Первого послания Петра (1 Петр 2:4-10) соединены в богословском синтезе различные мысли, образы и ветхозаветные аллюзии: Христос как краеугольный камень; церковь как создаваемый Святым Духом духовный дом; христианское священство, приносящее в этом храме духовную жертву; новый народ Божий, составленный из евреев и язычников. В других местах Первого послания Петра содержатся размышления о рассеянии церкви и гонениях на нее, о ее силе, которую дает ей надежда и братство – таковы вкратце некоторые основные мысли этого послания.

Иного рода синтез мы находим в богословии церкви Послания к Евреям. Оно берет ветхозаветную идею Исхода, идею «странствующего народа Божьего» (Э. Кеземан; ср. Евр 3:7–4:11), и при этом, обогащая ход своих мыслей идеями того же Ветхого Завета, связывает возведение небесного призвания, вход в субботний покой Бога и тем самым участие в небесных благах – поскольку Первосвященник этого странствующего народа Божия, Христос, уже «прошел небеса» (Евр 4:14) – с эсхатологическим ожиданием. Таким образом здесь существует некоторое слияние исполнения и провозвестия, принадлежности церкви к небесному Иерусалиму, праздничного собрания у Божьего престола с одновременной земной борьбой, в которой она проходит испытания и обречена на страдания.

Если мы обратимся к Евангелию от Иоанна и Посланиям Иоанна, то в них – в отличие, например, от Посланий Павла – о церкви по сути никогда не говорится там, где прямо употреблено слово «церковь». Тем не менее церковь присутствует в них повсюду: в таинствах – которые, несомненно, есть и в этом духовном Евангелии – воснесшийся Господь действует через исходящий от Него Дух и только так по-настоящему осуществляет свое спасительное действие. Взгляд земного Иисуса постоянно направляется в будущее, в

котором Он после вознесения должен будет «привлечь всех к Себе» (Ин 12:32), будет продолжать свою миссию, которая заставит собраться рассеянных по свету детей Божиих в единое стадо, а сам Он будет связан со своими людьми как виноградная лоза, дающая свою жизненную силу победам. Свидетельство церкви о Христе, данное в Святом Духе, Утешителе, должно убедить мир.

В Апокалипсисе, Тайном Откровении, которое желает даровать силу веры и жизненную силу именно церкви настоящего, угнетенной церкви, явлено ее достоинство эсхатологического Израиля (ср. Откр 7), обеспеченное печатью Божией. Небесная Жена, противница Сатаны-змея (Откр 12), очевидно, также должна толковаться экклезиологически. Церковь как Невеста Агнца ожидает своего брака (Откр 19:7), ожидает вместе с сонмом спасенных в небесах – из этой связи с ними она черпает силу и уверенность в победе. Так, достигнув совершенства, церковь входит в Новый Иерусалим – эсхатологическое Царство Божие.

Многообразие и единство в новозаветном образе церкви

Уже из этом краткого наброска видно, что новозаветный образ церкви чрезвычайно многослоен. В ту эпоху уже явно существовала церковь, обладающая институциональными признаками. В ней были епископы, диаконы, пресвитеры; она была организована; определенные чины и полномочия обладали в ней своим местом и иерархическим уровнем; отдельные общины также как-то были организационно связаны друг с другом. С другой стороны, мы видим в Новом Завете такое богословие церкви, которое обращает особое внимание на внутреннюю реальность церкви, доступную благодатно данной вере – например, когда церковь рассматривается как странствующий народ Божий; как община собравшихся вокруг Христа; как сообщество свидетелей, как тело Христово, в которое отдельный человек включается через принятие крещения; как тело Христово, каждый раз

облетающее новую жизнь и утверждаемое в торжестве святой вечери. Несмотря на множество образов, возникающих с развитием представлений о церкви, в конечном счете в Новом Завете присутствует все же глубинное единство церковной идеи. Так, нельзя согласиться с делавшимися прежде утверждениями исследователей, будто понятие Павла о церкви было несовместимо с понятием, которое было о ней в первой общине. Не нужно и невозможно также утверждать наличие пропасти между иудеохристианской общиной, иудео-эллинистическими общинами и эллинистическим христианством (да наука и не в состоянии провести между ними четкую грань), между Павлом и так называемым ранним католицизмом, проявляющимся у Луки и в пастырских посланиях. Ведь в конечном счете везде обнаруживаются одни и те же основные убеждения, одни и те же основные богословские структуры. Существует единая, созданная Христом, добытая Им, связанная с Ним церковь, которая одновременно зрима и незрима, обладает земным и небесным способом бытия, внешней формой и внутренней таинственной сущностью, исполненной Духа. Вовсе не требуется утверждать, будто в экзистенциальной и непосредственно религиозной расстановке акцентов повсюду безраздельно господствует один и тот же образ церкви. Само собой разумеется, что в те времена, когда церковь ощущала свое радикальное противостояние всему окружающему ее миру эллинистического язычества, когда вера, исповедание Христа, крещение были центральными событиями в жизни христиан, многие другие церковно-социологические аспекты были еще чрезвычайно зыбкими и не подвергались столь серьезной рефлексии, как в позднейшие эпохи, когда сами социальные условия массовой церкви должны были уже вызвать сдвиг во взглядах на церковь.

К этому нужно добавить еще и то, что даже исходя из католического понимания церкви, мы должны считаться с тем, что церковное право и устройство были в апостольские времена, вплоть до конца первого века, таковы, что лишь к

концу этой эпохи – то есть лишь в начале второго христианского столетия, а то и еще позднее (ср. формирование новозаветного канона) – возникло все то, в чем мы сегодня по праву видим божественное устройство церкви. Подобно тому как всякий христианин, даже когда он интересуется становлением канона, рассматривает Священное Писание в целом как определяющий для него документ христианской веры и придерживается такого взгляда несмотря на то, что внутри этих новозаветных книг существуют различные аспекты, в том числе и богословские, и можно обнаружить в них богословское развитие, – точно так же вполне совместимо с католическим понятием о церкви (как о заданной в основных чертах своего устройства по божественному праву) наблюдать на протяжении апостольского века развитие, в процессе которого разворачивается не обязательно все то, зачатки чего имелись первоначально. Поэтому, если мы, быть может, обнаружим в какой-либо эллинистической общине более «демократическое» устройство, то это еще не означает, что епископальная структура отдельных церквей, какую мы находим как данность для конца первого века, есть неправильное или хотя бы только одно из возможных направлений развития, наряду с которым сегодня для нас могут существовать и совершенно иные возможности церковного устройства.

4. Принципиальные моменты церковности христианства

Необходимость церковности христианства

Церковь изначально есть нечто большее, нежели общественная организация, преследующая религиозные цели, пусть даже христианская по замыслу и оформлению. Повсюду, где есть люди, существует «церковь» в смысле религиозной организации. Даже те, кто протестует против церкви, объединяются там, где вообще существует религиозность и

религиозная практика, в религиозно-социологическое сообщество и в этом, предварительном, чрезвычайно широком смысле образуют нечто вроде «церкви», даже если при этом называют себя «религиозно свободными». Если мы говорим, что христианство должно быть церковно оформленным, то имеем в виду, что такое церковное сообщество – пока совершенно безразлично, каково будет конкретное его оформление, – составляет часть религиозной экзистенции человека как таковой. Оно непосредственно связано с вопросом о спасении человека и выполняет принципиально конструктивную функцию, важную для формирования отношения человека к Богу. В этом смысле мы утверждаем, что церковь имеет нечто общее с сущностью христианства, а не есть просто организация для религиозных отправления, в своем подлинном значении представимых также и независимо от такой религиозной организации.

Если мы усматриваем церковь лишь там, где вопрос о религиозной организации сам входит в подлинную сущность христиански-религиозного и таким образом сам обретает спасительное значение, то это не означает, будто всякий, кто не принадлежит к такому церковно оформленному христианству, утрачивает свое спасение или не может иметь последней, решающей связи с Богом, основанной на благодати Христовой. Но тот факт, что спасительное действие Божие обращено принципиально к каждому человеку и принципиально влияет на спасение человека, если оно принимается в повиновении нравственной совести, – этот факт не исключает того, что полное, достигшее своего исторического совершенства христианство Божьего самосообщения есть в том числе христианство церковное.

Вопрос о церкви – не просто вопрос о человеческой целесообразности, но также в подлинном смысле вопрос о вере. Церковь по существу христианства должна пониматься так, чтобы она сама вырастала из существа христианства как самосообщения Бога человечеству – сверхъестественного, но проявляющегося исторически и обретающего свою

окончательную и историческую высшую точку в Иисусе Христе. Церковь составляет часть христианства как спасительного события самого по себе. Мы не можем выносить общественное, социальное, интеркоммуникативное за скобки человеческой сущности, в том числе его сущности как субъекта религии, отношения к Богу. Если Бог не есть по существу дела некая частная реальность наряду со всеми прочими возможностями, но Источник и абсолютная Цель единого и целостного человека, тогда весь человек – то есть в том числе и в его интеркоммуникации и социальности – связан с этим Богом. Исходя из сущности человека, из сущности Бога и из сущности отношения человека к этому верно понятому Богу невозможно вынести социальное за скобки религиозного. Они взаимосвязаны, ибо человек во всех своих измерениях связан с этим единым Богом, спасающим всего человека. В противном случае религия стала бы просто частным делом человека и перестала бы быть религией.

Автономный характер обращения вести Иисуса Христа к человеку

Если религия представляет собой не план бытия, исходящий от человека, но призыв Бога, живого Бога, и если этот призыв свободного, личного Бога – без ущемления божественности Бога – не может быть просто трансцендентальным делом глубинной совести человека, но реализуется в истории, то это значит, что существенной чертой такой религии, помещенной Богом в историю, является то, что можно назвать авторитетностью. Религия как религия Бога, а не изобретенная человеком, религия, которая есть подлинно историческая величина, должна проявляться в отношении к человеку так, чтобы становиться реальной величиной в человеческой жизни не только тогда, когда человек сам, в собственном мышлении как бы начертит ее план и придаст ей форму. Для религиозного человека вопрос только в том, есть ли в пределах его опыта, его истории такая

величина, которая явно установлена независимо от него и имеет силу не как нечто, находящееся в распоряжении, а как некая сила, сама распоряжающаяся им. Если бы религия была по сути дела лишь тем, что испытывает каждый человек как изображение и интерпретацию его собственного чувства бытия и своего собственного толкования бытия, то религиозное было бы лишено какого-либо существенного основания и какой-либо существенной отличительной особенности.

Конечно, религия, для того чтобы быть религией, и христианство, для того чтобы быть христианством, должны реализовываться в воспринятом, переведенном, субъективном виде; они есть по-настоящему только там, где есть личное решение веры, где есть надежда и любовь. И конечно, объективное, авторитетное, институциональное никогда не может заменить этого личного христианства. Но подлинная субъективность, сознающая свое положение перед лицом Бога и потому изначально понимающая, что она должна управляться объективным, которое положено не ею самой, – такая субъективность видит, что представляет собой церковь внутри рамок религиозности, а именно, что здесь есть величина, обязывающая человека, образующая точку, по которой он может ориентироваться, появляющаяся не только в тот момент, когда этот человек со своей собственной субъективностью начинает быть религиозным. Именно незаменимая, неотменимая субъективность человека требует по своей собственной сущности, чтобы ей отвечала объективность, нормирующая эту субъективность.

Внутри этой свободно, личностно данной ей возможности такая объективность должна выступать как нормирующая эту субъективность, она должна быть религией Бога, а не просто экспликацией моего собственного чувства бытия как величина, могущая действовать силой собственного авторитета. Христианство становится религией требовательного Бога, как бы вызывающего человеческую субъективность из нее самой, только тогда, когда оно является человеку в церковности, носящей характер авторитета. В противном

случае конкретный человек – который есть не только трансцендентальность, но действительно конкретный человек с телом и душой, с исторической обусловленностью, с субъективной субъективностью – остается жертвой своей собственной нищеты, проблематичности и возможности искажения и ложного толкования религиозности. Если Христос есть не только идея, но конкретный человек, если спасение во Христе происходит не только через сообщение определенной идеологии, которую в принципе можно было бы усвоить и независимо от Иисуса и Его вести, если спасение зависит от конкретного события Его распятия, смерти и воскресения, то это спасение не может быть дано лишь через субъективно-внутреннее и основано на нем; тогда эта конкретность Иисуса Христа, обращаясь с требованием к человеку, должна проявляться для этого человека в том, что мы называем церковью, и эту церковь создает не сам человек, она утверждается не на его желаниях и религиозных потребностях, а проявляется в миссии, в задании, в провозвестии, подлинно являющей человеку реальность его спасения.

Историчность и социальность должны служить посредниками спасения

Можно было бы свести всю проблему церкви к очень простой формуле: религиозен ли человек лишь в своем трансцендентальном отношении, как бы его точнее ни интерпретировать, или же это естественно данное фундаментальное отношение Бога к человеку и человека к Богу в том, что мы называем духом и благодатью, само по себе есть осязаемая конкретная история? По сути дела при всем разнообразии и смешении религиозных форм в конечном счете существует только две возможности. Либо история сама по себе имеет значение для спасения, либо спасение происходит лишь в субъективном, в конечном счете трансцендентальном внутреннем, так что остальная человеческая жизнь с этим в

общем никак не связана. Если по-настоящему подлинно человеческим является первое решение, то это значит, что церковь принадлежит истории спасения через божественную благодать не только в качестве полезной религиозной организации, но как категориальная конкретность и опосредование самого благодатного спасения, и только это и делает церковь настоящей церковью.

Миновала та эпоха, в которую человек мог верить, что главное в его бытии, подлинно человеческое и личное может жить и осуществляться в таком интимном уединении, которое не имеет ничего общего с суровыми человеческими буднями, с человеческим обществом, его конкретной интеркоммуникацией, с широкой социализацией. Правда, еще существует иллюзия, будто люди могут создать для себя разумное общественное устройство, и на этом устройстве может основываться все прочее их мировоззрение. Но со временем будет становиться все яснее, что даже самое профанное, поддерживаемое властными средствами общество не может обойтись без «идеологического», мировоззренческого основания, и что оно обязательно создаст и будет отстаивать такое основание. Это не означает, что идеология будущего, высокоорганизованного общества будет либо идентична христианству, либо необходимо окажется антихристианской. Но развитие, в русле которого мы движемся, показывает ведь, что существуют такие тесные связи и взаимоотношения между общественным в человеке и человеческим в человеке, в том числе и его мировоззренческой интерпретацией своего бытия, что две эти величины не могут существовать просто независимо друг от друга в мировоззренчески нейтральном обществе. Таким образом становится ясно, что человек и в своем мировоззрении остается социальным. Поэтому, если христианство утверждает, что человек как христианин в своем последнем отношении к Богу церковен, то это не какое-то давным-давно устаревшее мнение, а нечто такое, что будет совершенно очевидно и для людей грядущих эпох.

Такое указание на то, что, в соответствии с сущностью человека как такого сущего, которое осуществляет свою трансцендентальность исторически, и в соответствии с автономным характером обращения вести Христовой к человеку, христианин должен быть церковным христианином, не должно, конечно, затемнять того ясного факта, что свободное приятие церкви и ее авторитета есть также акт свободы и решения, за которое всякий христианин – в том числе и католик – принимает на себя ответственность в уединении своей собственной совести, и в *этом* пункте истории своей свободы он уже не может опереться на авторитет церкви как таковой. И как раз на этом «одиоком» решении всегда основано фактическое действие авторитета церкви на отдельных христиан. В этом пункте нет никакого существенного различия между католическим христианством и тем евангелическим христианством, которое вообще признает какую-либо авторитетную инстанцию (например, Священное Писание) как приходящую «извне» и потому обязательную.

5. О косвенном методе легитимации Католической церкви в качестве церкви Христовой

Нормальный и вполне оправданный с эпистемологической точки зрения метод обычного фундаментального богословия состоит в том, чтобы дать прямое историческое доказательство того, что Римско-католическая церковь есть конкретно та церковь Христа, которую Он замыслил в таком виде, в каком она является согласно ее самопониманию в плане ее существенного устройства и происходит в исторической непрерывности от Иисуса Христа. Мы не хотим сказать, что этот путь принципиально невозможен, но нет сомнений, что для конкретного христианина наших дней, по прошествии двух тысяч лет, этот путь чрезвычайно труден, то есть он потребовал бы решения такого множества трудных истори-

ческих вопросов и такого множества доказательств, что *практически* для требующей истины совести «нормального» католика он был бы недоступен ввиду недостаточности имеющихся в его распоряжении познавательных способностей.

В связи с этим мы предлагаем пойти косвенным путем, косвенным по сравнению с историческими доказательствами тождественности теперешней церкви с церковью Иисуса Христа. С другой же стороны, этот косвенный путь будет и более прямым, ибо он исходит непосредственно из нашего собственного, конкретного, переживаемого нами христианства. Заявив такое намерение, мы должны *в первую очередь* обдумать некоторые формальные принципы, необходимые для следования этим путем, а потом уже, на втором этапе, подойти с этими принципиальными высказываниями к конкретному вопросу о церкви и спросить, что следует отсюда для саморефлексии и легитимации нашего *католического* христианства.

Еще раз о необходимости церкви

Христианство – как уже было сказано – церковно по своей сути, а не каким-то вторичным образом (религиозно-социальным или религиозно-педагогическим). Церковь как таковая принадлежит христианству, во всяком случае там, где христианство действительно приходит к себе самому и где оно желает и должно быть продолжением непрерывности подлинной истории спасения. Церковь есть нечто большее, нежели чисто практическая, неизбежная в силу человеческих обстоятельств организация для исполнения и удовлетворения религиозных потребностей. Как спасительное событие, как дело Божье, совершаемое над нами, и как ответ человека на это последнее самосообщение Бога христианство церковно. Мы попытались показать это с точки зрения последней спасительной ситуации и необходимости целостного человека для спасения целостного человека, который есть по своей сути интеркоммуникативное, общественное,

а потому и исторически-социальное существо. Этого понимания мы попытались достичь и тем способом, что сказали: христианин должен – неважно, как конкретно это происходит – ожидать существования авторитетной церкви, которая есть нечто большее, чем его собственная общественная организация, если и поскольку христианство есть нечто существенно большее, чем дело и объективация имеющихся у этого христианина субъективного, благочестивого настроения и религиозного сознания. Отсюда следует, что церковь изначально есть та церковь, которая заявляет притязание на меня, церковь, которая есть конкретность требования Бога, обращенного ко мне, конкретность, в сущности ожидаемая, если христианство есть не религия, создаваемая мною самим, а спасительное событие, посылаемое Богом по Его собственной, непостижимой для меня инициативе. И если это спасительное событие как деяние Божье должно достичь меня не просто в какой-то последней глубине моей совести, но в конкретности моего существования, тогда конкретность этого Бога, который требует от меня чего-то, не будучи при этом создан или изобретен мною, есть этот Иисус Христос и Его конкретная церковь, продолжающая обращаться ко мне с теми же требованиями.

То же самое следует и из того факта, что, поскольку христианство есть личное самосообщение священной тайны Бога, оно приходит к нам так, что осуществляется подлинная история этого самосообщения Бога нам, людям, и это сверхъестественное, трансцендентальное самосообщение Бога необходимо опосредуется через историю. Если, таким образом, существует история спасения, причем такая, которая в конечном счете развилась в абсолютную и необратимую высшую точку в истории Иисуса – Распятого и Воскресшего, то эта конкретность истории спасения как опосредование и конкретность моего сверхъестественного, благодатно трансцендентального отношения к Богу уже не может прекратиться, а значит, должна существовать церковь.

Церковь Иисуса Христа должна быть *одна*

Второе, что нужно высказать в рамках этих принципиальных рассуждений, это понимание того, что такая церковь Иисуса Христа должна быть *одна*. Если и поскольку церковь не есть какое-то социальное образование, создаваемое благочестивыми, пробужденными Христом христианами для дальнейшей реализации их собственной религиозной субъективности, но пришествие истории спасения в Иисусе Христе, тогда ясно, что церковь не может быть создана таким образом, при котором любые группы христиан могли бы создавать тесные религиозные сообщества. Церковь, которая в действительно такова и желает оставаться таковой, исходит от Христа и обращается ко мне с требовательным притязанием быть представительницей Христа в продолжающейся истории спасения, запечатленной Христом.

Фактически дело обстоит так, что Новый Завет – и это так и у Павла, и у Иоанна – требует единства церкви и выдвигает его в качестве необходимого условия. Конечно, роль отдельных христианских общин в определенном месте, в праздновании вечери Господней и в возвещении Его вести не сводится к роли просто административного подразделения церкви как единого целого. Разумеется, отношение между поместной общиной и общей церковью нужно представлять себе иначе, нежели это было бы верно для государства или какого-либо иного профанного общества. Нет сомнений, что, как свидетельствует Новый Завет, в Эфесе, Колоссах и т.д. были именно церкви, «экклесии». Ясно и то, что там, где празднуется вечеря Господня, где совершается крещение, где возвещается и требует веры к себе слово Христово в духе Христовом, там церковь присутствует не в смысле только поместной общины, а в подлинном богословском смысле. Но это как раз не исключает того, что есть *одна* церковь, а наоборот, включает в себя эту идею. У Павла изначально присутствует коренное убеждение в том, что церковь Христа, община Его верных, тело Христово, народ Божий именно

потому являют себя в такой поместной общине, что отдельные поместные общины суть не просто сами по себе существующие величины, которые потому, вторичным образом, по каким-то идеологическим причинам объединяются в крупные союзы, но Единое – то есть церковь – осуществляется и проявляется в качестве такового именно в отдельных общинах. Поэтому они, если они вообще подлинно и в полной мере представляют собой церкви, уже изначально объединены. Единство и тождественность народа Божия, исполненного духа Божия, проявляется в каждой поместной общине.

Но в таком случае естественно и то, что это единство, корнящееся в последних основаниях действительности, должно проявляться также и в социальном измерении. Отдельные общины не могут думать, что они просто «вертикально» основаны Богом, а потом только констатировать, что благодатное событие создания такой общины верных имело место и еще где-то. Эти различные общины вышли из Иерусалима по велению Иисуса и через апостольскую проповедь. Они и в апостольские времена сознавали свою связанность в социальном измерении. Апостол чувствует себя авторитетным лидером общины и тогда, когда он находится в отсутствии. Общины ведут переписку друг с другом. Они сознают, что в конечном счете основаны на Петре как на скале, фундаменте церкви. Как нужно точнее представлять себе социальную структуру церкви, что в ней должно быть обязательно, а что, может быть, есть лишь исторически обусловленная, не необходимая реализация такого единства, – этими вопросами мы сейчас заниматься не будем. Во всяком случае и Новый Завет, и само существо церкви ясно показывают, что церковь может быть только *одна*.

На сегодняшний день сложилось общехристианское убеждение в том, что должна существовать церковь и что вопрос, есть ли одна церковь или же ряд различных христианских религиозных сообществ, не может решаться самими христианами. Это, конечно, еще не решает вопроса о том, в чем должно состоять это единство, какие обще-

ственные реальности должны быть реализованы для того, чтобы такое единство возникло. Конечно, не решен этим и вопрос о том, где же именно находится такая церковь, которая легитимно возводила бы себя ко Христу. Нет еще единого мнения и по вопросу о том, не объединяются ли уже сейчас каким-то глубинным образом в единую церковь те различные церковные сообщества, какие существуют в мире. В целом в современном христианстве существует убеждение, воспринимаемое как важный момент христианского исповедания веры и состоящее в том, что должна быть одна церковь и, кроме того, что конкретная ситуация, в которой находится сегодня христианство в целом, еще недостаточно реализует это единство, которого желал Христос и которое необходимо проистекает из существа церкви. Существуют расколы, разногласия, вероисповедные различия, отказ от евхаристического общения, которых не должно быть, поскольку они не согласуются с существом церкви. Должна быть *одна* церковь, и только это может действительно удовлетворить ту потребность, которую испытывает христианство по самому своему существу.

Оправданное доверие к собственной церковной общине

Итак, отдельный христианин как таковой определенно имеет право предполагать, что его собственная, исторически-церковная экзистенция должна быть прежде всего признана в качестве легитимной, основываясь на которой он мыслит и которой придерживается до тех пор, пока не будет доказано, что это неверно. Человек – духовно свободное, историческое существо, принимающее на себя ответственность за свое бытие. Но начинает человек с того, что с доверием погружается в заданную ему ситуацию. Конечно, он есть существо рефлексивное, существо критическое, существо, ставящее все под вопрос, существо, исследующее свою собственную, заданную ему историческую позицию, а иногда ее и преодолевающее, отменяющее, производящее порой

экзистенциальную революцию и вырывающееся тогда из такой заданной ситуации бытия, быть может, даже радикально ее изменяющее. При этом совсем другой вопрос, насколько глубоким может быть в конечном счете такое революционное изменение. Прежде всего человек даже в своем свободном, духовном, а потому несущем ответственность за само себя бытии, не начинает с абсолютного нуля и не создает абсолютно нового проекта для всей тотальности своего бытия. Поэтому каждый христианин первоначально имеет право на презумпцию той церковно-исторической ситуации, которая ему исторически послана и им принята. Совершенно ясно, что такое утверждение эксплицитно не высказывается и практически не рассматривается в обычном, абстрактном и теоретическом фундаментальном богословии Католической церкви. Но такое фундаментальное богословие в принципе не отрицает того, что человек связан окружающей его ситуацией, и того, что презумпция легитимности исторически обусловленной ситуации оправдана.

Разумеется, это имеет силу не только для христианина-католика, но для всякого христианина. Разумеется, мы признаем тем самым, что, например, евангельский христианин, православный, член какой-либо секты принимает, как бы «авансом» доверяя смыслу своего бытия, эту заданную, посланную ему ситуацию, мыслит исходя из этой ситуации – и по праву. В задачи и обязанности христианина ни в коем случае не входит какой-то выход за рамки историчности его ситуации бытия, он не должен начинать с того, чтобы обосновывать заново свое бытие, подвергая его тотальной рефлексии. Для человеческого познания и осуществления человеком его бытия подобное априори невозможно, а потому нельзя требовать этого и здесь. Этим, конечно, не отрицается обязанность человека ответственно рефлексировать над собственной ситуацией, ставить ее в определенном смысле под вопрос, а порой даже весьма радикально менять эту заданную ему ситуацию, основываясь

на опыте своей жизни и одновременно на своей рефлексии. Но начинает человек все же с того, что он доверяет своим родителям, что он воспринимает окружающую его культуру как осмысленную, что он в начале принимает также и презумпцию окружающих его ценностей, то есть не абсолютно соглашается с ними, но признает их осмысленными, заслуживающими доверия, служащими настоящей основой бытия. К этому нужно добавить еще и то, что христианин – неважно, к какой конфессии он принадлежит – обретает внутри этого определенного конфессионального христианства опыт христианского бытия, благодати, спасительности своего бытия, последнего жизненного утешения, и все это опыт, который он с полным правом познает как происходящий из его конкретного христианства. Ведь конкретный христианин не может узнавать нечто о Божьей благодати, о Божьем прощении, об осмысленности своего бытия где-то в самой глубине своего субъективного сознания и своей совести, а потом объяснять этот опыт как совершенно независимый от этого конкретного, заданного ему церковного христианства. Нет, этот внутренний опыт христианства приходит к человеку из общины, из проповеди слова, из совершения таинств – совершенно неважно, в какой христианской общине совершается этот его опыт, – а потому человек имеет право предполагать, что это исторически посланное ему конфессиональное христианство во всяком случае для него легитимно.

Если не смущаясь признать это, то, несомненно, это создает затруднения для католического фундаментального богословия в апологии Римско-католической церкви перед другими христианами. Однако, если католическое богословие претендует на то, что Римско-католическая церковь есть церковь Христова, оно должно стремиться не только к тому, чтобы теоретически доказывать с помощью исторической аргументации, почему в римско-католическом христианстве дано легитимное преемство церкви Христовой, но необходимо, чтобы апология смогла как-то интер-

претировать и тот факт, что такой подлинный, настоящий, христианский опыт может происходить из церковности иных конфессий. Лишь в этом случае богословие может претендовать на то, что оно действительно защищает Католическую церковь. Если исходить из такой позиции, то ясно, что настоящий – хотя с точки зрения его интерпретации не закрытый для критики и нуждающийся в ней – опыт христианства может и должен оставаться опытом силы нашего бытия, по-настоящему основанного на тайне Божьей.

Критерии и предпосылки

Что же касается конкретной институциональной ситуации, в которой мы находимся и которую в начале полагаем легитимной, то следует сказать, что, *во-первых*, эта ситуация никак не может противоречить той основной сущности христианства, которую мы познаем как в нашем личном опыте, так и в нашей теоретической рефлексии над ним; а *во-вторых*, ясно, что от этой институциональной ситуации нужно требовать, чтобы она была возможно более близким и тесным историческим продолжением первоначального христианства как церковно оформленного. Человек должен ожидать от своей церкви ответа на этот вопрос, потому что внутри его бытия появляются другие церковные общины. Видя такие общины, он должен спрашивать свою церковь, близка ли она церкви Христовой так, как это только возможно, действительно ли сохраняется в этой исторической и институционально-общественной близости подлинная сущность христианства и действительно ли эта церковь есть церковь в том смысле, о котором уже было сказано выше.

Презумпцию доверчивого самопогружения в заданную христианскую церковную экзистенцию мы должны рассматривать в наших рассуждениях как заданную. Если теоретическое, абсолютно научное, рефлексивное фундаментальное богословие – независимо от того, внутри какого конфессионального богословия и внутри какой церкви оно осуще-

ствляется – как бы заключает эту презумпцию в скобки, то мы здесь эксплицитно и рефлексивно делаем ее предварительным условием – в том числе и в качестве данной для рефлексии над нашим церковным сознанием – и подвергаем ее обязательному учету. Таким образом мы получаем метод для нашей рефлексии над оправданием перед нашей совестью нашей конкретной принадлежности к церкви, принадлежности, которая по праву позволяет нам отказаться в нашей конкретной ситуации от некоторых исторических размышлений, доказательств и изысканий. Конечно, это не делает такие изыскания рефлексивного, теоретического фундаментального богословия бесполезными; следует просто учесть тот простой факт, что в конкретной человеческой ситуации такая рефлексия над основами христианского и церковного бытия никогда не бывает адекватной и вовсе не должна на это претендовать.

Критерий преемственности с истоками и возражение против эклезиологического релятивизма

При учете этого условия метод, избранный нами здесь, будет означать, что мы можем довериться этому заданному нам, конкретному, унаследованному, церковному христианству, если оно обладает возможно более тесной исторической близостью к первоначальному церковному христианству Иисуса Христа. Чем ближе конкретная историческая связь нашего христианства с первоначальным церковным христианством, тем выше следует оценивать перспективы и презумпцию этого унаследованного нами церковного христианства в качестве церкви Христовой.

Сегодня как среди евангелических христиан, так и среди христиан-католиков есть такие, кто основывается на том, что фактически существующие церковные общины, церкви, конфессиональные деноминации следует рассматривать как изначально более или менее равноправные, и в таком случае принадлежность конкретного христианина к той или иной

церкви становится делом чистой исторической случайности или же индивидуального вкуса. Однако для нас такой экклезиологический релятивизм изначально неприемлем, в том числе и потому, что такой церковный релятивизм был совершенно чужд и ранним церквам Реформации, то есть также и евангелическому пониманию церкви реформаторами XVI в. Они всецело придерживались того мнения и стояли на той догматической позиции, что конкретная церковь Иисуса Христа должна существовать и в их эпоху, и эта церковь одна может претендовать на то, чтобы быть церковью Иисуса Христа, противопоставляя себя другими таким сообществам и отрицая их. Каковы должны быть критерии для такого притязания, об этом, конечно, не было единого мнения и в XVI в. Но отсутствие единства по вопросу о том, где конкретно находится истинная церковь Иисуса Христа, не мешала основному убеждению того времени, что такая конкретная церковь должна существовать, что раскола в любом случае не должно быть и что можно указать, где истинная церковь Христова. Если *Confessio Augustana*⁴⁹ делала ее единственными критериями легитимную проповедь Евангелия, легитимный авторитет этой проповеди и правильное совершение таинств – крещения и причастия, – то и такое ограничение критериев, выдвигаемых и применяемых по отношению к церкви, не отменяет того, что реформаторы, например, говоря конкретно, были абсолютно убеждены в том, что Римская церковь, особенно в лице ее папы с его притязаниями, есть явление, противное сущности христианства, церковь антихриста.

Итак, если сегодня есть очень много христиан, воспринимающих различные христианские сообщества как принципиально равноправные величины, то такое экклезиологически релятивистское мнение предполагает, что церковь Иисуса Христа, какой Он сам хотел ее видеть, либо вообще не существует, либо несмотря на раскол между христианами су-

ществует таким образом, что ее вообще не нужно восстанавливать. Тогда все экуменические попытки и устремления, направленные на объединение церкви, должны быть признаны изначально бесполезными, или надо считать, что такие экуменические устремления направлены на достижение какого-то дополнительного единства, не имеющего в конечном счете ничего общего с существенным, уже данным единством церкви.

Если мы откажемся исходить из такого экклезиологического релятивизма, если мы будем искать эту церковь в конкретной реальности, то в качестве первой нормы мы можем указать ту, что церковь Иисуса Христа скорее всего можно найти там, где существует наиболее тесная, наиболее простая, наиболее осязаемая преемственность с первоначальным христианством и его церковью. Ведь нельзя думать (если мы действительно веруем в воплощение и в историчность христианства и его благодати), будто церковь должна возникать каждый раз заново. Всякий настоящий лютеранин или реформат всерьез считает церковь, существовавшую до Реформации, своей церковью. Он не сможет и не захочет заявлять, будто церковь была основана только в результате Реформации. Он скажет, что это прежнее церковное сообщество, именуемое церковью, страдало от множества извращений и отклонений от Евангелия, но он (если он вообще включает церковь в статьи своего собственного апостольского символа веры) не может утверждать, будто такой церкви не было вообще, и фактически этого и не утверждает. Он считает дореформационную церковь своей церковью, такой церковью, которая приходит к нему с исторической и церковной легитимностью и находит свое легитимное продолжение в церквах Реформации. Таким образом, мы можем вполне формально выставить тот первый принцип, что может идти речь о такой церковной институции, которой мы можем довериться как церкви Христовой, если и поскольку она обладает возможно более конкретной исторической преемственностью с церковью

⁴⁹ Аугсбургское исповедание (лат.)

первоначального христианства. Прошедшие между двумя эпохами времена нельзя просто признать антихристианскими, антицерковными, антихристовыми и в таком качестве отрицать их и перескочить через них. В противном случае никакой воплощенной, исторически телесной преемственности изначально не могло бы существовать, а тем самым не могло бы существовать и никакой церковной величины, независимой от отдельного человека.

Критерий сохранения основной сущности христианства

Второй принцип нашего косвенного метода оправдания нашей конкретной церковной веры состоит в том, что в данной конкретной церкви не должна отвергаться основная сущность христианства, которая познается человеком как благодать уже в самой его религиозной экзистенции. Если бы мы занимались теоретическим фундаментальным богословием и исходили из абстрактной эkkлeзиологии принципов, то этот второй принцип чистой данности подлинной основной сущности христианства в конкретной церкви можно было бы исключить. Ибо в такой эkkлeзиологии нужно бывает доказать как раз то, что сохранение основной сущности в данной церкви гарантируется структурами и особенностями этой церкви. Но мы вполне вправе утверждать здесь обратное: поскольку я, будучи конкретным христианином с конкретным опытом веры, уже некоторым образом представляю себе, что такое христианство, и поскольку я убежден, что лишь там есть истинная церковь Иисуса Христа, где она уже воспринимаемая мною в силе духа, «пневматическая» (духовная) реальность христианства, – то для меня может идти речь о христианской церкви и христианском сообществе лишь в том случае, если и поскольку такое сообщество не противоречит основной сущности христианства, познанной мною в моей собственной экзистенции. И в этом отношении реформаторский принцип *Confessio Augustana*, гласящий, что лишь там может

быть истинная церковь, где имеет место чистая проповедь Евангелия, формально вполне верен: не может быть подлинной церковью такое церковное сообщество, которое авторитетно, исходя из своей сущности и догматического самопонимания, отрицает существенную основную структуру христианства, ведет с нею борьбу, стремится к ее ликвидации. И по этой причине человек имеет полное право ссылаться на свидетельство духа, которое лично, экзистенциально подтверждает для него, в его конкретной жизни реальность христианства. Правда, конечно, при этом остается еще открытым вопрос, где и каким образом человек может найти церковь Иисуса Христа, если ведущее к церковному расколу различие не может быть преодолено внутренним свидетельством в ту или в другую сторону; остается открытым и вопрос, может ли человек быть настолько уверен всегда и везде в этом своем опыте живого христианства Иисуса Христа, чтобы такой опыт стал надежным критерием для различения церквей. Но с точки зрения экзистенциальной, конкретной ситуации, которая не может быть полностью преодолена рефлексией, этот наличный субъективный духовный критерий по праву сохраняет свою уместность и действенность.

Критерий объективного авторитета

Третий принцип состоит в том, что религиозное сообщество церкви очевидным образом должно быть величиной, независимой от моей субъективности. Разумеется, даже самая объективная, сколь угодно отличная от моей субъективности величина, которой я ищущу, всегда бывает дана и опосредована только через экзистенциальное решение моей собственной совести. Но это ничего не меняет в том постулате, что – если вообще существует церковь – христианская религиозность еще не есть религия, если к этой религиозности не добавляется конкретная, общественная, не зависящая от меня церковь. Внутри этого круга субъективности и объектив-

ности должно существовать конкретное различие между этой моей субъективностью и объективностью, даже если эта объективная величина, могущая устанавливать для меня нормы, а не просто подчиненная моей субъективности, может встречаться мне лишь в пределах моей субъективности. Если субъективность, собственная ответственность, совесть в принципе не исключают и не могут исключать объективной реальности, величины, устанавливающей нормы, то это общее положение имеет силу, в частности, и здесь. Нисколько не умаляя последнего значения совести и свободного решения, принимаемого совестью, мы вполне можем сказать: если церковь вообще относится к такому исповедующему воплощение христианству и составляет в нем конститутивный момент, то церковь должна быть подлинно церковью, то есть величиной, которая не может зависеть просто от моих желаний. Что при этом делает такую церковь церковью, это, конечно, другой вопрос. Можно представить себе такого евангелического христианина и богослова, который полностью соглашается с этим формальным третьим критерием, но видит эту объективность церкви только лишь в объективности записанного слова Божьего, Нового Завета.

Особенности применения этих критериев к нашей ситуации

Попытаемся применить теперь эти формальные принципы такого косвенного оправдания к нашему собственному, католическому христианству. Конечно, в таком случае невозможно обойтись без какого-то, пусть косвенного, богословско-полемиического рассуждения. И сегодня необходимо ставить вопрос: где для моей совести церковь Иисуса Христа. И тот простой факт, что ответ на этот вопрос противоречит ответу на него других христиан, не аргумент в пользу того, чтобы отказаться от самого вопроса или просто отложить его, оставив без ответа. Разумеется, всякий христианин согласится с тем, что на этот вопрос очень

трудно дать ответ, и он может признать это в том числе и потому, что и признанная в декрете об экуменизме иерархия христианских истин (*Unitatis redintegratio* 11), которые не все обладают одинаковым спасительным значением, вполне допускает, что приход к Иисусу Христу и Его освобождающему Евангелию, возможно, более легок для человека, чем ответ на трудный вопрос, в каком же конкретном сообществе дана истинная церковь Иисуса Христа в своей исторической правовой легитимности и основной субстанции.

Не подлежит сомнению, что мы, современные христиане, не только в качестве «пацифистской» уступки, а и в по требованию самой нашей христианской веры вполне допускаем, что другой христианин может жить по благодати Божией, быть исполненным Святого Духа, быть оправданным, быть чадом Божиим, иметь связь с Иисусом Христом и что также в измерении церковных сообществ он в очень многих отношениях может быть связан со всеми другими христианами и всеми другими конфессиями. Таким образом, нас, христиан различных церквей, несомненно объединяет нечто гораздо большее и более основополагающее, нежели то, что нас разделяет.

В этой ситуации мы можем прежде всего сказать, что для западного католика, живущего в своей католической церкви и получающего опыт христианства в ней, по-настоящему экзистенциальным вопросом является лишь исповедание христиан-реформаторов XVI в. и христианства, основанного на этом исповедании. Этот западный католик не встает просто на какую-то абсолютную нулевую точку, находящуюся вне всякого конкретного исторического существования; он задает вопрос так: имею ли я по своей верующей совести право быть католиком и продолжать и дальше принадлежать к Католической церкви? В такой ситуации для нас, католиков Запада, серьезным возражением против нашей презумпции может быть, конечно, лишь позиция Евангелической церкви (или евангелических церквей). Ведь евангелическое христианство действительно принадлежит к нашей собственной,

неизбежной исторической экзистенции, и это тот конкретный вопрос, который обращен к нам.

Историческая преемственность Католической церкви

Если при таких предпосылках мы как католики спросим себя, почему такой метод и такие предпосылки позволяют нам находить церковь Христову в Католической церкви, то ответить мы сможем так: потому что очень просто обнаруживается, что эта церковь имеет самую тесную, естественную и несложную историческую преемственность с церковью прошлого, преемственность, доходящую до апостольских времен.

Конечно, этим положением не оспаривается то, что эта церковь, пройдя до нас от апостольского времени через первые пятнадцать веков, испытала чрезвычайно сильное изменение, усложнение и развитие в своем верующем сознании и в своем конкретном облике и устройстве. Но на основе нашего метода нет ни необходимости, ни практической возможности доказывать эту преемственность и ее легитимность с помощью рефлексивной исторической аргументации. Такое доказательство нельзя считать принципиально и изначально невозможным, оно есть задача работающего историческими методами и теоретического фундаментального богословия, но конкретно в наши планы это не входит.

Тем не менее мы можем утверждать, что историческая преемственность между послетридентской, послереформационной и старой церковью больше, однозначнее и естественнее у Католической церкви, нежели у других церковных сообществ, в том числе и в измерении евангельского христианства. Католическая церковь – это церковь, в которой есть служение Петра и епископат, дающий естественную историческую связь с эпохой апостолов. Возможно, что, например, служение Петра претерпело чрезвычайно сильное развитие в своей отчетливости и правовой выражен-

ности, если сравнить начальную стадию – конец I в. или тем более данные Писания – со средневековым папством, и все же неоспоримо, что уже до реформации в церкви был римский епископат и определенный авторитет этого епископата, и что поэтому существует более тесная, непосредственная, естественная преемственность послереформационного католического христианства со старой церковью. Евангелическому христианству придется, для того чтобы доказать свою историческую и богословскую преемственность с этой прежней, дореформационной церковью, объявить многое в ней либо ненужным, либо даже нехристианским и антихристианским. Мы можем сказать, что, во всяком случае, в плане епископального устройства церкви, нормальной естественной традиции этого епископата и в отношении служения Петра существует более естественная, непрерывная, несложная преемственность между старой церковью и послетридентским католичеством. Подобное можно было бы сказать и о многом другом, например, о церковном праве, о практике таинств.

Ведь и исторически однозначной данностью является, что первоначальное евангелическое христианство эпохи Реформации поначалу – и это очень ясно видно в *Confessio Augustana* – рассматривало церковь с епископами и папой как церковь, легитимно дошедшую до того времени, и оно вышло из этой церкви только потому, что эта конкретная церковь определенно неприемлемым образом упускала или в недостаточной степени хранила подлинное христианство, церковное учение, дающее единственно спасительную благодать. В таком случае – но лишь при этом условии – можно, конечно, то церковное, в чем Реформация не отказывала и старой церкви (крещение, проповедь Евангелия, причастие и т.д.), рассматривать в качестве того, что и в прежние времена составляло существенные моменты, образующие церковь. В принципе и христианину-католику не приходится спорить с тем, что в церкви Позднего средневековья, в ее жизни, в ее практике, в ее мышлении

были весьма мощные тенденции, которые противоречили основным устремлениям евангельского христианства и вызывали серьезное сопротивление тому дальнейшему развитию конкретной церкви, которое обуславливалось ситуацией той эпохи. Но христианину-католику непонятно, что такого было в учении средневековой церкви, или даже тридентской и послетридентской Католической церкви, чему она учила бы авторитетно и строго обязательно, что относилось бы к ее собственному определенному самопониманию, и при этом настолько противоречило бы основным устремлениям реформаторов, чтобы какому-либо христианину настоятельно требовалось ввиду этого покинуть Католическую церковь.

Критерий сохранения основной сущности с полемической позиции реформаторов

Рассмотрим в связи с этим три знаменитых «*sola*» – *sola gratia*, *sola fide*, *sola scriptura* – представляющие собой самую сердцевину исходного реформаторского христианства и служащие основой заявлений евангелических христиан тех времен и нашего времени о том, что они по совести не могут принадлежать к Католической церкви, даже если не отрицают, что наиболее ясная и естественная историческая преемственность сама по себе говорит в пользу Католической церкви.

Sola gratia – только по благодати

Если сначала мы обратимся к принципу *sola gratia*, то, конечно, здесь невозможно исследовать все интерпретации благодати, какие встречаются в евангелическом сознании и евангелическом богословии. Ведь в отношении этих детализированных интерпретаций основной евангелической аксиомы нет консенсуса и внутри евангелического христианства, а потому сама по себе такая интерпретация не может быть ни основой церкви, ни основой церковного

раскола. Но если мы скажем: *sola gratia* означает, что человек обретает свое спасение действительно через свободную, совершенно суверенную благодать Божью, и что не может быть синергии между Богом и человеком в том смысле, чтобы человек сам мог что-либо добавить к своему спасению, чего не было бы даровано ему свободной благодатью Божьей, то это такое учение, которому не только можно без помех учить и внутри Католической церкви, но и такое учение, которое абсолютно совпадает с католическим учением об отношении человека с Богом. Разумеется, Тридентский собор учит о свободе человека, в том числе и в его деятельности, направленной на его собственное спасение. Но в официальном, обязательном католическом учении нет такого представления, что свобода человека, способность человека, потенция человека может сама по себе, автономно и самостоятельно добавлять к спасению нечто свое, нечто позитивное, так чтобы христианское спасение переставало быть полностью и без остатка даром Божиим, даруемым человеку Богом в любви, которую нельзя вынудить. Возможно, в вульгарном католичестве время от времени такое представление появлялось, но и в таком случае официальному учению церкви оно противоречило. Ничто, вносящее вклад в спасение человека, не может быть чем-либо иным, как только чистой, свободной благодатью Божьей, дающей не только способность, возможность, но и осуществление спасения. Если Тридентский собор подчеркивает, что человек осуществляет в истории спасения свою свободу, то такое представление не оспаривается и в евангелическом богословии при помощи противоположного и «официального» мнения, которое было бы конститутивным для евангелической церкви. Но то, что, несмотря на эту свободу, подлинной спасительной свободой является свобода, данная Богом в потенции и в акте, освобожденная Богом для спасения, для любви, для повиновения Богу, – это как раз учение Католической церкви, эксплицитно сформулированное именно Тридентским собором и направленное, возможно, против

некоторых номиналистских искажений позднего средневековья. В официальном католическом учении нет пелагианства, или какого-либо полупелагианства, или вульгарного синергизма, который бы делил спасение как бы на два куска между Божьей благодатью и человеческой свободой. Там, где человек осуществляет свое спасение в свободе, он возвращает способность и дело своей свободы с хвалой и благодарностью как такое дело, которое дал ему Бог в своей непроемливой милости. Поэтому принцип *sola gratia* можно и нужно отстаивать со всем христианским и католическим пафосом. Что же касается некоторых учений, возбудивших в связи с этим протест евангелического христианства эпохи Реформации – учение о свободе, учение о заслугах, учение о так называемой «вливающейся благодати», – то их можно было, вероятно, уже тогда и с уверенностью можно теперь распознать и устранить как взаимное недопонимание. Свобода не отменяет абсолютной благодатности спасения, учение о благодати не утверждает ничего иного, кроме того, что человек через деяние Божье, через свободное, невынужденное деяние Божье истинно и подлинно становится внутренне праведником из грешника, но не способен судить об этой праведности как находящейся под постоянной угрозой и сокрытой внутри него, и тем самым, даже будучи оправдан, неспособен занимать какой-либо автономной позиции по отношению к Богу.

Sola fide – только верою

Учение о *sola fide*, о том, что человек оправдывается только верою, есть не что иное, как субъективная оборотная сторона учения о *sola gratia*. Поскольку спасение – свободный дар непознаваемой и не доступной принуждению Божьей благодати, то акт, в котором принимается это спасение, сам должен быть актом, который дарует Бог свободы. В таком смысле это не какая-то автономная заслуга, которую человек приносит Богу в силу своей собственной способности, чтобы

таким образом как бы добиться милости, любви, дарования ему спасения. В этом смысле акт, которым человек отвечает на благодать Бога, единственно дающую святость, есть не дело, а – говоря словами Павла – вера. То, что эта вера – не просто догматическая теорема, что эта вера должна внутренне основываться на уповании на чистую благодать Бога, что она должна быть внутренне просветлена и усовершенствована тем, что названо в Священном Писании любовью, оправдывающей, освящающей любовью, – это учение католическое, и евангелический христианин по существу дела ничего не может возразить против него. И в этом верном, католическом понимании *sola fide*, соответствующем пониманию Павла, ничего не меняет то обстоятельство, что несколько схематическое различие веры, надежды и любви, имевшее место в средневековой схоластике, могло порой затемнять тотальный смысл этого единого, оправдывающего основного акта, дарующего человеку Божью благодать свободно и в качестве свободы, и что эта схема нуждается в осторожной интерпретации.

Sola scriptura – только Писание

Третье *sola*, выдвинутое реформаторским христианством в качестве основной характеристики и основной аксиомы веры, а потому и понимания церкви, – это *sola scriptura*. В этом случае легче констатировать содержательное и действительно практическое, а не только терминологическое различие в учениях между евангелическим и католическим христианством, ибо католическое учение подчеркивается необходимость и значимость как предания, так и католического церковного учительства.

Но в первую очередь очевидно, что нынешний евангелический христианин, следуя современной, возникшей как раз внутри евангелического христианства и вполне легитимной исторической библеистике, должен признать, что Писание есть в очень существенной степени продукт церкви, причем

это весьма неоднородная величина, лишь с относительно большим трудом поддающаяся приведению к внутреннему канону. С исторической точки зрения, Писание есть некий конденсат истории веры в первой общине. Но в таком случае само собой разумеется, что Писание возникло первоначально из живой, конкретной проповеди живой церкви и на этой проповеди основывалось. Тем самым Писание есть уже результат традиции, предания. Ведь понятие предания как легитимной преемственности свидетелей, которая не учреждает сама себя, а должна доказать свою легитимность происхождением ее от легитимных свидетелей вплоть до великого Свидетеля Иисуса Христа, – это понятие есть идея, которая была в древнейшей церкви понятна каждому. Существует авторитетная миссия, удостоверение веры в Иисуса Христа, и само Писание предстает следствием, результатом этой живой традиции, которая есть череда преемственности свидетелей и одновременно череда преемственности свидетельствуемого. Поэтому она представляет себя величиной, выступающей лишь в связи с живой, авторитетной миссией и основанном на Духе свидетельством церкви. Это означает, что Писание изначально, каким бы нормативным характером ни обладало оно для позднейшей церкви, все же демонстрирует собственный церковный характер. Оно существует потому, что существует церковь; оно не только само образует церковь. И эта церковь есть живая и авторитетно учащая в традиции церковь, а потому она обладает Писанием. Это следует также и из того, что ведь в сущности без такой внутренней связи традиции и Писания невозможно установить такой канон Писания, который бы подлинно был церквеобразующим, никак невозможно было бы легитимировать и доказать значение Писания для церкви.

Конечно, кто-нибудь может сказать, что сила воздействия Писания на человеческую совесть проистекает из самого Писания, если оно воспринимается не как мертвая буква, а словно как событие самого Духа. Но даже если согласиться с этим – а согласиться с этим может спокойно и католик, – то

все же остается вопрос, как, в какой мере и каким образом эта внутренняя духовная сила Писания всерьез может служить образованию церкви, а также и разделению церквей. И вот тут-то принцип *sola scriptura* теряет свою действенность. Этот принцип оказывается в конечном счете такой аксиомой, которая сама себя отменяет, во всяком случае, если подходить к ней без должной осторожности. Это проявляется в том, что учение старых реформаторов о *sola scriptura*, внутренне и необходимо связанное с концепцией *вербальной* богодухновенности Писания, оказалось исторически неоправданным и современное евангелическое богословие также больше этому не учит. Ибо лишь там, где Писание воспринимало бы себя как бы независимо от исторического и весьма дифференцированного становления, в качестве как бы единственного исходящего от Бога продукта, – лишь там мы могли бы придавать Писанию авторитет, который бы делал его полностью независимым от живого свидетельства церкви. Но в сущности невозможно отказаться от принципа абсолютной вербальной богодухновенности Писания (как это было сделано фактически) и одновременно сохранять принцип *sola scriptura* в его старом реформаторском смысле, не приходя к противоречию; иначе единственным принципом веры становится уже по существу не *sola scriptura*, а последний, неизбежный, экзистенциальный духовный опыт человека. Но в таком случае мы имеем уже не Писание, данное в виде писаний, конкретных книг, а принцип, последнюю величину, служащую основой Писания или, самое большее, загорающуюся от Писания. Церковь была бы ведь тогда, пожалуй, величиной, возникающей из христиан вторично, но не величиной, обладающей для отдельных христиан подлинно обязательным авторитетом.

В любом случае Писание есть литературная конкретизация живого свидетельства церкви. Церковь и ее проповедь были до Писания и, в сущности, служат его основанием. Исходя из исторических оснований это невозможно оспаривать. Писание – такая реальность, которая изначально

образуется в церкви, уже сформировавшейся и выступающей вполне авторитетно, и представляет собой отражение живой проповеди. Это отношение также не может быть изменено тем, что об этом Писании церковь свидетельствует как о богодухновенной и авторитетной величине, то есть и католичество вполне признает Писание в качестве *norma non normata*⁵⁰ для грядущей церкви. Католическое понимание Писания ни в коей мере не отрицает того, что Священное Писание как записанное слово Божие, будучи основано на церкви и ею подтверждено, тем не менее остается для послеапостольской церкви конкретной нормой грядущего понимания веры. Также и для католического понимания церкви и исповедания веры, и для католической интерпретации того, что мы, католики, называем церковным учительством, само собой разумеется, что Писание как таковое, как записанное, составляет подлинную норму для послеапостольской церкви. Церковь не получает никаких новых откровений сверх того, что содержится в этом Писании, а тем самым и в апостольской проповеди первоначальной церкви, и церковное понимание веры, и учительство церкви имеют лишь одну задачу: оставаться внутри традиционного, последнего, эсхатологического откровения.

Правда, Католическая церковь убеждена в том, что существует подлинное развитие сохраняющейся, единой, неизменной в своей субстанции апостольской веры. Писание – это не просто величина, выражающая церковный догмат в письменно зафиксированной неизменности; напротив, этот инвариант сам обладает постоянной историчностью, потому что он имел историю уже в апостольскую эпоху и во времена формирования канона, и непонятно, почему эта история могла бы внезапно полностью прекратиться. Существует не только Писание и изменяющееся, связанное с временем богословие, но и понимание веры, которое, придя из

⁵⁰ Ненормированная норма (лат.)

апостольского предания, имеет подлинную историю и лишь в этой подлинной, развивающейся историчности становится по-настоящему диалогической величиной по отношению к соответствующему, развивающемуся во времени пониманию бытия и, таким образом, может делать Христа современным данной эпохе.

Очень многое в экзегезе и библейском богословии должно будет фактически остаться невыясненным и предоставленным человеческому богословию, но принципиально Католическая церковь придерживается того мнения, что община верующих в ее общем исповедании и с помощью органов, образующих общее сознание тех, кто исповедует единую веру, действительно может давать – хотя бы в принципе – такую интерпретацию Писания, которая обязательна для отдельного христианина. В противном случае церковь, в сущности, перестала бы существовать как величина, независимая от собственной субъективности и частного богословия. Мы были бы предоставлены тогда, по существу, лишь нашей собственной, субъективной интерпретации Писания. Если бы евангелический христианин мог возразить на это, что Дух Божий фактически должен воспрепятствовать тому, чтобы религиозная субъективность перед лицом буквы Писания лишило Писание его авторитета, то – в соответствии с католическим пониманием церкви и веры – следует сказать: мы вполне согласны, что слово Божье и Писание могут обладать такой властью, творящей веру; но после этого для нас, католиков, как раз встает вопрос, как конкретно это происходит и как конкретно может быть познана эта власть Бога в церкви и свидетельстве Писания. Это не умаляет значения Писания, оно от этого не перестает быть для церкви, а также и для ее учительства *norma non normata*. Мы не разыскивали Библию где-то, руководствуясь собственным любопытством, она ведь вообще приходит к нам как пробуждающая веру, дарующая веру и опосредующая Духа величина лишь в проповеди конкретной церкви. А эта церковь говорит нам: здесь слово Божье; и это слово она полностью под-

тверждает нам своим свидетельством, так что и в соответствии с католическим пониманием веры это слово Божье могло проявляться как таковое своею собственной силой.

Если мы констатируем, что само Писание есть величина внутри удостоверяющей его церкви, то можем сказать, что все, бывшее первоначальной апостольской керигмой, нашло свое отражение в Писании и что наряду с ним и помимо него нет никакой иной традиции. В таком смысле вполне можно защищать принцип *sola scriptura*. Также и для христианина-католика предание и понимание церковного учительства имеет материальный источник и *norma non normata* только в Священном Писании. Даже если бы мы предположили вместе с множеством богословов (во всяком случае, после-тридентского времени), что существует такая традиция, которая передает определенное содержание веры от апостольского времени, а в Писании они при этом не отражены – что не является обязательным учением католического учительства и вполне может быть оспорено, – то и в таком случае оставалось бы фактом, что такая традиция имеет свою норму все же именно в Писании. Ни один католический богослов не может отрицать или подвергать сомнению то, что уже в самые ранние времена наряду с подлинным живым преданием божественного откровения существовало человеческое богословие, человеческие теоремы, обусловленные временем, и не сохраняющиеся надолго богословские представления. Поэтому, если задаться вопросом, какие содержания конкретного предания имеют по-настоящему божественное происхождение, а какие суть человеческие теоремы или же позитивное, изменяемое церковное право и закон, то в таком вопросе решающий ответ в конечном счете может дать церковное учительство, но нормой для этого учительства, которое ведь не принимает новых откровений, может быть, в сущности, только Писание. Оно преподносит божественное откровение облеченным в человеческие понятия, в человеческие высказывания, в исторически изменчивое понимание, но одновременно оно содержит гарантию для

католически понятого христианства, что человеческий образ божественного откровения не изменит и не исказит это откровение. В этом отношении и для католического понимания Священное Писание Ветхого и тем более Нового Завета представляет собой норму, подобной которой в церкви не существует, хотя живое понимание верой Писания, перевод реальности, о которой говорит Писание, в действительно духовный опыт веры, есть процесс, который не может быть заменен самим Писанием, если этот процесс живого понимания верой Писания сам обладает церковной структурой. Писание не есть просто дело отдельной религиозной субъективности, но – более первично – дело церкви как таковой, общины верующих, среди которых осуществляет свое конкретное понимание веры отдельный христианин. Эта община верующих не есть только сумма отдельных религиозных субъективностей, но она действительно обладает структурой, иерархическим устройством, авторитетным руководством, через которые это единое церковное понимание веры обретает свою однозначность и обязательность.

Итак, для того, чтобы быть католиком, не нужно обязательно оспаривать принцип *sola scriptura*; этот принцип вполне может и должен быть признан католической догматикой.

Три реформаторских *sola* и католичество. Выводы

Для сознания верующего католика неясно, почему основная интенция евангельского христианства, в том виде, в каком она выражена в трех *sola*, не могла бы занять свое место внутри Католической церкви. Будучи приняты как последние основные формулы христианства, они не должны уводить за пределы католичества. Разумеется, там, где оспариваются другие, более фундаментальные догмы Католической церкви, в некоторых случаях восстановить консенсус невозможно. Однако такие виды богословия, как демифологизация, отрицание божественности Иисуса Христа, отрица-

ние Троицы и т.д., не являются церквеобразующими со стороны евангеликов. Ибо реформаторы XVI в. не отрицали традиционного учения о Боге, о Христе, о божественном лице во Христе, в двух естествах – все это естественным образом ими предполагалось, хотя у Лютера или Кальвина время от времени, ввиду их последней основной богословской позиции, догмы всей христианской традиции испытывали известные модификации в акцентах и перспективах их интерпретации.

Позитивное значение евангелического христианства в том числе для Католической церкви

Если католическое представление о церкви не может признать за неримскими церквами просто такое же самое спасительно-историческое и богословское качество в вопросе о церкви Иисуса Христа, то этим вовсе не отрицается позитивное значение евангелического христианства для самих евангелических христиан, а также и для Католической церкви. В евангелическом христианстве есть – также и по убеждению католиков – признаваемое авторитетом Писание, есть действительное крещение, есть очень много другого – в том числе и в общественно-церковном измерении – что составляет историческую конкретность христианства, какую желает Бог. Католическое понимание веры и церкви ни в коей мере не отрицает, что в евангелическом христианстве есть благодать, оправдание и Дух Святой, то есть та реальность события и власти Божией благодати, для которой все институциональное, словесно-сакраментальное, правовое, технически-управленческое, организационное суть лишь подготовка, историческое проявление, и больше ничего. Ввиду этого существует единство в очень многих церквеобразующих, церквесозидающих элементах в измерении осязаемого, спасительно-исторически категориального, и, помимо этого, также и в измерении духовного. И в смысле обоих этих измерений евангелическое христианство, в том

виде, в каком оно приходит к отдельным евангелическим христианам, конечно, выполняет чрезвычайно позитивную, исполненную духа функцию.

Несмотря на все проблемы взаимоотношений и несмотря на очевидную *обоюдную* вину, это евангелическое христианство выполняет весьма позитивную функцию и по отношению к Католической церкви. Если Католической церкви есть церковь волею Христовой, принципиально исповедующая, что она хранит все христианское, что она знает христианство не только в последнем сведении к последним основным познаниям, живет не только последним основным событием, дающим оправдывающую благодать, но и желает быть такой церковью, которая не смущаясь развивает это последнее и наиболее фундаментальное, всю полноту исторического, общественного, рефлексивного и не опасается при этом, что такое восхождение от последней силы и изначальности приведет к отпадению к этой изначальности, – тогда евангелическое богословие, евангелическое христианство и также евангелические церкви по отношению к этой Католической церкви могут иметь в сведении к тому последнему, подлинному и движущему, составляющему последний смысл христианства, чрезвычайно позитивную функцию для Католической церкви. Они могут постоянно обращать внимание Католической церкви на то, что спасительны действительно *sola gratia, sola fides*, и что мы, христиане-католики, как бы ни руководили нами история догматов и церковное учительство, должны все время возвращаться назад к истокам, *ad fontes*, к первоначально Священного Писания и особенно Духа Святого, образующего Божией благодатью подлинное средоточие нашей экзистенции и действующего оттуда. Конечно, христианин-католик может при своем понимании церкви абстрактно заявить, что все это было бы возможно для католической церкви как учрежденной Христом и в том случае, если бы евангелического христианства не существовало; однако и христианин-католик может спокойно признать, что конкрет-

ность действия Бога и Его Христа в отношении Его Католической церкви опосредуется и конкретно воплощается в жизнь с помощью очень многого, что в своей исторической конкретности представляет собой реформаторское «жало», как коррекцию и предостережение, которые евангелическое христианство посылает христианству католическому. Католическим пониманием церкви вполне может быть признано, что Католическая церковь Нового времени очень многим обязана существованию евангелического христианства. С *исторической* точки зрения совершенно невозможно представить себе конкретную реальность католического христианства вне исторической ситуации, к важным историческим моментам которой принадлежит и евангелическое христианство.

Фундаментальное единство христианства и вопрос о «смысле» раскола

«Иерархия истин» есть нечто само собой разумеющееся также и для католической догматики. Потому само собой разумеется и то, что единство между христианами существует, несмотря на раскол христианства, не только в том отношении, что у них очень много общего в церковно-социальном измерении, но и сверх этого существует еще и иное единство. Через исповедание Бога в Иисусе Христе Спасителе, исповедании его благодати, Его слова, эсхатологического спасения, данного через Христа, в иерархии истин существует большее единство, чем то разделение между церквами, которое рождено спорными богословскими проблемами. Если мы проведем различия в этой иерархии истина, в их религиозном, экзистенциальном значении, то и с этой позиции покажется вполне естественным, что христиане едины в более радикальном смысле, чем они (пусть также в подлинном и значительном смысле) разделены. Мы не можем встать на какую-то фундаменталистскую позицию, которая позволила бы нам забыть обо всех спор-

ных пунктах, коими разделено христианством, как о не имеющих серьезного значения богословских спорах; и все же, будучи христианами, мы можем и должны сказать, что объединяющее нас в нашем исповедании имеет более фундаментальное, решающее и важное для спасения значение, нежели разделяющее нас.

Это позволяет, возможно, сделать и предположение относительно того, почему Бог в своем спасительном промыслении допускает такой раскол христианства. На этот вопрос сегодня ответить труднее, чем во времена Реформации. Тогда обе стороны практически и конкретно (хотя, может быть, не в возвышенной теории) предполагали, что этот раскол означает вину – причем вину другой стороны. Мы сегодня признаём, что связанные с виной исторически осязаемые причины церковного раскола имеют место по обе стороны. Выйти за рамки этой констатации и измерить вину, лежащую на каждой из сторон, невозможно для христианина, а также и для историка. Такого рода суждения христианин выносить не вправе, ибо приговор об этом может быть вынесен только судом Божиим. Поэтому каждой из сторон остается признать, за другой стороной *bona fides*⁵¹. Мы даже можем признать исходя из человеческого, гуманного суждения и спасительного оптимизма (который вполне оправдан, и даже требуется от христианина как добродетель надежды), что с любой из христианских стороны мы видим, во всяком случае у большинства христиан, подлинное внутреннее позитивное и не ограниченное виной отношение к своей и другим церквам. Но при таком предположении вопрос о расколе становится в более радикальном с богословской точки зрения смысле вопросом теодицеи, вопросом, который должен быть как бы обращен к *Богу*. Ведь когда мы констатируем, что определенный исторический факт происходит непосредственно по вине человека, мы сталкиваемся с вопросом, как мог бы допустить такую вину

⁵¹ Добрую, искреннюю веру (*лат.*)

сам Бог, как мог Он – святой, праведный и бесконечно любящий Бог – допустить и создать мир, в котором есть такая вина. Но в том случае, если мы вообще не принимаем или, во всяком случае, не обязаны принимать идею такой вины, проблема теодицеи еще обостряется, ибо исторические факты, возникающие как бы без вины, приходится отнести «на счет Бога» в гораздо более непосредственном и интенсивном смысле, чем такие, которые вытекают из настоящей, субъективной, тяжелой вины людей. И потому перед лицом раскола внутри христианства мы должны, во всяком случае сейчас, учитывая то, что люди в целом могут быть признаны невиновными в этом расколе, гораздо настойчивее задавать наш вопрос и требовать, чтобы такие факты необходимо имели позитивный смысл в спасительном промысле Божиим, чем в том случае, если бы они были только объективацией бездонной человеческой вины.

Если мы таким образом заново поставим вопрос о спасительном предназначении раскола, то можем предположить, что христиане могут переживать и испытывать по-настоящему радикальные, фундаментальные истины и реальности христианского исповедания и христианского бытия при таком расколе, чем если бы все находились в одной и той же церковно-общественной ситуации, если бы они сами по себе и естественным образом принадлежали к одной и той же церкви. При расколе сохраняются радикальный вопрос, что же собственно такое христианство, и постоянная критическая позиция по отношению к христианству, которое представляют собой сами живущие в эпоху раскола христиане. Конечно, нельзя сказать, что такой спасительный процесс может избавить христиан от того, чтобы прилагать все силы к достижению церковного единства и чувствовать свою ответственность за такое единство. Но пока мы все же разделены, пока совесть христиан велением Божиим убеждена в том, что они должны находиться в состоянии раскола, мы имеем полное право задаваться вопросом о позитивном спасительном смысле этой ситуации и говорить себе, что мы должны делать в этой ситуации лучшее, что можно сделать, то есть заставлять друг друга быть хрис-

тианами в возможно большей степени и хоть немного лучше понимать подлинную радикальность христианской вести. Христианство и в состоянии раскола находится сегодня в такой духовно-исторической, общественной, культурной ситуации, которая обязывает всех этих разделенных христиан задаваться вопросом, как они могут достойно встретить приближающееся будущее. И там, где богословы различных церквей прилагают усилия к тому, чтобы по-настоящему дать ответы на вопросы нехристианского времени к христианству, возникают наибольшие шансы на то, что это новое богословие будет развиваться и постепенно достигнет все же на основе принадлежности к разным церквям, благодаря теме, заданной всем христианам, некоторого богословского единства, и такое единство снимет впоследствии некоторые спорные богословские проблемы, кажущиеся сейчас неразрешимыми, сделав их до известной степени беспредметными.

6. Писание как книга церкви

Здесь в рамках наших размышлений подходящее (или, во всяком случае, возможное и соответствующее) место для того, чтобы сказать хотя бы наиболее фундаментальное о Священном Писании Ветхого и Нового Завета. Ибо если мы изначально рассматриваем Писание как книгу церкви, то обретаем, очевидно, наилучший подход к пониманию того, что говорит официальное вероучение самой церкви о своей священной книге, не рискуя «мифологизировать» существо и цель этой книги.

Некоторые ссылки на сказанное выше

Практически мы уже неоднократно говорили – имплицитно или мимоходом – о Писании. Ведь последняя основная богословская проблема, относящаяся к существованию Писания, – это вопрос, который практически проходит сквозь все наши

рассуждения, а именно, проблема единства трансцендентального и исторического откровения. История, которая опосредует для человека наделение его благодатью и тем самым обращение Бога к человеку *в откровении*, не является, правда, сама по себе всегда и с самого начала словом или же – как производное от этого – письменным словом; она есть история спасения вообще, которая – как мы уже говорили – не всегда и не везде даже эксплицитно религиозно тематизирована, хотя она и приходит к своей настоящей цели и высшей точке именно в эксплицитно тематизированной истории и таким образом становится историей спасения и откровения в привычном смысле. Поэтому, если Писание понимается как один из способов (хотя и предпочтительный), которые в истории опосредуют для человека самосообщение Бога в откровении, то становится понятно, что все сказанное нами (особенно в пятой и шестой частях) о взаимоотношении трансцендентального откровения и истории содержит в себе и самую основную проблему, связанную с Писанием. Тогда становится понятно без дальнейших разъяснений, что Писание может быть понято только как слово Божие в отличие от слова о Боге, если оно понимается в единстве с тем, что называется благодатью, самосообщением Бога, духом, благодатным трансцендентальным откровением, верой. Эта проблема, конечно, не будет рассматриваться здесь еще раз; нужно только сказать, что выше нами уже сказано о Писании нечто весьма существенное, хотя мы прямо тогда не упоминали о Писании. Далее, например, уже говорилось о пророке, его функции, благодаря которой всеобщее откровение и история откровения в динамике благодати и особого провидения Божьего конкретизируется аутентично и в чистом виде в специальной истории Ветхого и Нового Завета. Мы уже говорили, кроме того, об отношении Ветхого и Нового Заветов друг к другу, причем подразумевались одновременно история Ветхого Завета и его священная книга. Наконец, в шестой части мы оценили Новый Завет «фундаментально-богословски» (в том

объеме, в каком это было возможно для этих наших чтений), отвечая на вопрос, кем был Иисус из Назарета и что Он для нас означает. Также уже обсуждалась аксиома евангелического христианства относительно *sola scriptura*. Таким образом, мы уже говорили о Писании в этих и подобных им контекстах.

Книга церкви

Тем не менее, хотя бы коротко, нам нужно будет поговорить о Писании более эксплицитно. Мы видим в Писании книгу церкви, в которой первоначальная церковь остается всегда для нас конкретно осязаемой в качестве нормативной величины, причем такой величины, которая уже отличается от того, что имело место, конечно, и в древней церкви, не обладая при этом нормативным характером для нашей веры и для жизни позднейшей церкви. Если церковь всех времен остается обязанной своему началу верой и жизнью; если церковь как община верующих в Распятого и Воскресшего должна быть в вере и жизни эсхатологически необратимым знаком окончательного обращения Бога к миру в Иисусе Христе, знаком, без которого сам Иисус Христос не имел бы значения необратимого прихода Бога в мир, значения абсолютного Спасителя; если эта первоначальная церковь хотя бы фактически (а в данных исторических и культурных условиях, в которых она проходила свое становление, и с необходимостью) объективируется в письменных документах, – то все это вместе взятое дает отправную точку для понимания сути Писания, отправную точку, исходя из которой может быть достигнуто также достаточное и одновременно критическое понимание того, что в действительности подразумевается под богодухновенностью Писания и обязательным его каноном. Писание должно пониматься как величина, производная от существа церкви, представляющей эсхатологически необратимое постоянное пребывание Иисуса Христа в истории. С этих позиций Писание следует понимать как нормативную величину в

церкви. (В пятой части было уже сказано самое необходимое о том, что Ветхий Завет по тем же причинам нужно рассматривать не как простое собрание интересных с религиозно-исторической точки зрения документов истории Израиля, но как часть нормы христианской веры.)

Апостольский век

Писание, утверждаем мы, есть для нас нормативная объективация церкви апостольского века. В другом контексте мы уже говорили, что по различным причинам нельзя рассматривать этот апостольский век как слишком краткий хронологический отрезок, то есть нельзя примитивно определять его границу смертью «Двенадцати» как «*настоящих* апостолов» и смертью Павла, не сталкиваясь при этом с ненужными богословскими трудностями. Конечно, вывести точную временную протяженность апостольского века просто из каких-либо богословских принципов невозможно. Но практически не доставляет особых проблем и утверждение, что согласно самопониманию древней церкви апостольский век закончился тогда, когда были в наличии последние писания Нового Завета, то есть приблизительно в первые десятилетия II в. Разумеется, это создает некоторый замкнутый круг: нормативной должна быть апостольская церковь; таким образом, апостольский век есть критерий того, что может считаться Писанием. И наоборот, мы определяем протяженностью истории складывания канона то, что может считаться апостольским веком. Но такой замкнутый круг заложен, очевидно, в самой природе дела, в существовании исторической величины, которая сама примерно определяет объем своего «начала» и, таким образом, выясняет, исходя из массы существовавшего в тот начальный период, что из этого будет иметь для этой величины в будущем нормативный характер; при этом такое видение будущего соответствует существу дела, хотя и не подлежит уже адекватному рациональному осмыслению.

Итак, исходя из этих, намеченных лишь вкратце предпосылок, мы можем сказать: церковь апостольского века объективирует себя самое в Писании. Это Писание имеет поэтому тот характер и те особенности, которые присущи этой церкви в ее отношении к грядущим временам церкви. Что это означает точнее, станет ясно, когда мы впоследствии (основываясь опять-таки в основном на традиционных данных официального церковного учения и школьного богословия) попытаемся высказать нечто относительно канона, формирования канона, богодухновенности и безошибочности Писания.

Формирование канона

Здесь, разумеется, невозможно заниматься восстановлением истории того, как познавался необходимый объем канона. Это входит в задачи наук, служащих введением в библеистику, и в наших рассуждениях было бы неуместно. О трудности такого предприятия для систематизатора догматов ведь уже было упомянуто: каноничность и богодухновенность отдельных частей фактически существующего Нового (и Ветхого) Завета не должна конституироваться через признание со стороны церкви (такое представление отвергает Первый Ватиканский собор, ср. DS 3006); однако объем канона и тем самым богодухновенность отдельных писаний фактически становятся известны нам в строго богословском смысле лишь через учение церкви; но это учение нельзя обосновать по свидетельству истории канона таким утверждением, что церковь будто бы получила через устное предание, восходящее к эксплицитному свидетельству первых носителей откровения (то есть апостолов – вплоть до смерти последнего апостола), определенное знание о том, что в писаниях апостольского века богодухновенно, а что нет, и что поэтому относится к канону святых писаний. Правда, мы должны будем согласиться с Первым Ватиканским собором в том, что богодухновенность и каноничность не утвержда-

ются через признание определенных писаний позднейшей церковью, через признание, которое как бы подходит к этим писаниям извне и приписывает им извне большее достоинство, чем то, каким они обладают сами по себе. Но если мы воспринимаем само возникновение этих писаний как момент в формировании древней церкви, представляющей собой величину, нормативную для грядущих времен (то есть в становлении существа церкви в богословском понимании), как момент в конституировании этого существа, которое вполне может иметь временную протяженность, – тогда выведение существа Писания из существа церкви перестает подпадать под определение Первого Ватиканского собора. В апостольский век собственно богословское существо церкви конституируется в историческом процессе, где церковь приходит к своему полному существу и к верующему обладанию им. Это самоконституирование существа церкви до достижения ею своего полного исторического бытия, в котором она только и может стать по-настоящему нормой для будущей церкви, имплицитно также и письменные объективации. Поэтому данный процесс включает *в том числе* (хотя не только) процесс формирования канона: церковь объективирует свою веру и свою жизнь в письменных документах и осознает эти объективации как удавшиеся и чистые настолько, что они могут передавать эту апостольскую церковь в качестве нормы грядущим временам. В связи с этим нет непреодолимой трудности и в том, что создание таких произведений и осознание их репрезентативности как объективации апостольской церкви не совпадают полностью во времени и формирование канона завершается лишь в послеапостольскую эпоху. При таком представлении каноничность писаний обосновывается Богом, поскольку Он конституирует крестом и воскресением как необратимым спасительным событием церковь, для которой конститутивны чистые объективации ее начала.

Богодухновенность Писания

Исходя из этого, можно, как нам кажется, объяснить то, что называется в церковном учении о Писании «богодухновенностью». В церковных документах постоянно повторяется, что Бог есть *auctor*, Творец Ветхого и Нового Завета (как Писания). Схоластическое богословие – вплоть до энциклик Льва XIII и Пия XII – все время пыталось объяснить при помощи психологических теорий, что Бог в *литературном* смысле есть *auctor*, то есть Автор святых писаний, и что понятие богодухновенности можно точно сформулировать таким образом, что Бог был таким литературным автором писаний, хотя этим не отрицалось – и было прямо заявлено и на Втором Ватиканском соборе, – что такое представление об авторстве Бога и богодухновенности не должно сводить человеческих авторов этих писаний на роль простых писцов, записывающих за Богом, но признаёт за ними подлинное литературное авторство.

Конечно, можно понять эту интерпретацию богодухновенности Писания, о которой здесь сказано лишь коротко, так, что и сегодня не придется обязательно упрекать эту интерпретацию в мифологизме. В этом отношении следовало бы вспомнить о том, что мы говорили в пятой части о единстве трансцендентального откровения и его исторической объективации (в слове и Писании) и об осознании того, что эти объективации были удачны. Во всяком случае, Католическая церковь не может отрицать, что Бог есть Творец Ветхого и Нового Завета. Но это не значит, что Его в силу этого нужно представлять себе литературным автором этих писаний. Бога можно понимать как Творца писаний множеством других способов, причем так, что Писание можно будет подлинно (в его единстве с благодатью и светом веры) назвать словом Божиим, тем более что, как уже говорилось в другом месте, слово о Боге, даже если оно вызвано Им самим, не было бы уже тем самым слово *Бога*, в котором Бог сам себя открывает, если бы это слово не

происходило бы как сотворенная Богом объективация самовысказывания Бога, которая, будучи основана на благодати, приходит к нам в несниженном виде, ибо ее восприятие людьми основано на Духе Божьем.

Если церковь основана самим Богом через Его Дух в Иисусе Христе; если *первоначальная* церковь сама, качественно уникальным образом представляет собой предмет божественного действия как норму для всей будущей церкви; также и в отличие от сохранения церкви в ходе истории; если Писание есть конститутивный элемент этой первоначальной церкви как норма для будущих времен, – то этим уже в достаточной степени сказано (одновременно позитивно и ограничительно), что Бог есть Творец писаний, Он «вдохновил» в *этом* плане их, но в *этом* плане не может быть призвана на помощь особая психологическая теория богодухновенности. Фактическое возникновение писаний как раз может без смущения восприниматься таким образом, как это следует для непредвзятого наблюдателя из весьма различных характеристик отдельных писаний. Человеческие авторы святых писаний работают точно так же, как прочие человеческие авторы, они даже не обязательно должны как-либо рефлексивно сознавать свою богодухновенность. Если Бог со своей абсолютной, формально предопределяющей спасительно-исторической и эсхатологической волей желает, чтобы первоначальная церковь была полноценным знаком спасения для всех времен и тем самым Он этой совершенно определенной волей желает всего того, что конститутивно для этой церкви (в том числе и преимущественно желает и Писания), – тогда Он есть вдохновляющий *auctor* Писания, даже если богодухновенность Писания является «только» одним из моментов в церковном авторстве Бога.

Безошибочность Писания

Из учения о богодухновенности Священного Писания богословие и официальное церковное учение выводят

положение о безошибочности Писания. Мы, конечно, можем сказать вместе со Вторым Ватиканским собором (*Dei verbum* 11): «Итак, поскольку все, что высказывают богодухновенные авторы, или агиографы, имеет силу сказанного Святым Духом, то о книгах Писания следует исповедовать, что они верны, надежны и безошибочно учат Истине, которую Бог пожелал записать в святых писаниях ради нашего спасения». Но если мы исповедуем безошибочность писания в этом, пока что глобальном смысле и исходя из сущности Писания как спасительной вести, то этим еще вовсе не разрешаются все вопросы о смысле этого высказывания и его границах и не устранены все связанные с ними трудности, которые могут быть выявлены при восприятии фактического содержания текстов Писания. Прежде безошибочность Писания понимали явно в слишком узком смысле, особенно когда интерпретировали богодухновенность в смысле вербальной инспирации, а создателей книг Писания рассматривали лишь как секретарей Бога, а не как самостоятельных и, кроме того, связанных историческими условиями литературных авторов. То, что здесь существуют еще трудности в понимании и более точном истолковании церковного учения о безошибочности Писания, показывает ведь и история только что процитированного постановления собора, из которого следует, что собор явно пожелал оставить открытым вопрос, имеет ли высказывание об Истине, которую Бог пожелал записать *ради нашего спасения*, ограничительный или экспликативный смысл.

Мы не можем, конечно, рассматривать здесь все эти трудности и отвечать на все эти вопросы по отдельности, тем более что для нас невозможно углубляться в отдельные тексты Писания, представляющие особую сложность в плане своей «истины», но мы должны предоставить это вводным дисциплинам и экзегетике. Мы не можем здесь подробнее рассматривать вопрос, не понималось ли в папских энцикликах последнего столетия, вплоть до Пия XII, учение о безошибочности Писания в тех или иных случаях в слишком

узком, как бы материалистическом смысле. Само собой разумеется также, что некоторые вещи, сказанные в других местах этой книги (например, о безошибочности Христа, безошибочности собственно церковных догматов), могут иметь силу в соответствующем смысле также и для данного вопроса.

Здесь нужно лишь совсем кратко сказать: Писание как единое и целостное есть объективация необратимо победоносного спасительного обращения Бога к миру в Иисусе Христе и, будучи таковым как единое и целостное, не может с неизбежностью выводить за пределы истины Божьей. Всё отдельное должно в целях правильного понимания его истинного смысла прочитываться в контексте этого единого целого, только *так* может пониматься в своем настоящем смысле и тогда уже восприниматься как подлинно «истинное». Следует (в большей степени, чем прежде) обращать внимание на весьма различные литературные жанры отдельных писаний и оценивать их для определения настоящего смысла отдельных высказываний. (Например, и для новозаветных повествований нельзя исключить, что они в некоторых случаях представляют собой формы, подобные мидрашам, – и изначально понимались как таковые, – так что «историческая» правда повествования вполне может иметь лишь относительное значение для понимания смысла Писания). Сказанное в Писании также говорится в исторически и культурно обусловленных горизонтах человеческих представлений, что следует принимать в расчет, если мы хотим дать правильный ответ на вопрос, что же «на самом деле» говорится в определенном тексте. Порой можно бывает вполне легитимно провести различие между «верностью» и «истинностью» какого-либо утверждения. Нельзя априори оставить без внимания вопрос, не изменяется ли действительно обязательный смысл высказывания в Писании тогда, когда такая книга, возникшая первоначально вне канона, как труд отдельного человека, принимается затем в единое целое канонических писаний. Подобно тому как

существует *analogia fidei*⁵² как герменевтический принцип, практически необходимый для правильной интерпретации отдельных высказываний учительства церкви, и в силу этого принципа отдельное положение всегда может правильно пониматься лишь в единстве общего верующего сознания церкви, – точно так же, по аналогии (или как частный случай применения этого принципа), существует *analogia scripturae*⁵³ как герменевтический принцип истолкования отдельных текстов Писания. Если имеет место «иерархия истин», если, таким образом, отдельное высказывание не всегда имеет такой же практический и экзистенциальный вес, как другое, тогда необходимо обращать на это внимание и при интерпретации отдельных положений Писания, но при этом «менее весомое» высказывание не должно квалифицироваться в сравнении с другим как неверное, ложное.

Если признать действительность таких и подобных им принципов, которые следуют из существа дела (и человеческой речи вообще), а не служат дешевой «аранжировке» и трусливому затушевыванию трудностей, и применять эти принципы, – тогда, конечно, не придется неизбежно смущаться от того, что отдельные высказывания Писания приходится якобы признать «истинными» в том их смысле, который действительно имелся в виду и признается при этом обязательным, хотя трезвая и честная экзегеза хотела бы их объяснить как неверные, ошибочные (в смысле «нет» по отношению к «истине»).

Писание и церковное учительство

Что касается взаимоотношения Писания и учительства церкви, об этом будет сказано самое необходимое в следующем разделе, где речь будет идти об учительстве. Поскольку церковное учительство позднейших эпох вообще остается

⁵² Аналогия веры (лат.)

⁵³ Аналогия Писания (лат.)

постоянно связанным с верующим сознанием первоначальной церкви как конститутивного начала церкви, с сознанием, которое аутентично и в чистом виде объективировано в Священном Писании, – поскольку это так, учительство не стоит над Писанием, но имеет своей задачей лишь удостоверение истинности Писаний, поддержания в ней жизни и постоянно нового истолкования одной и той же постоянной Истины для исторически меняющихся горизонтов человеческого понимания.

Писание и предание

Если правильно понять всё до сих пор сказанное (и отчетливее развить это), должно образоваться и верное понимание того, как относятся друг к другу Писание и предание. Писание само есть конкретный процесс и объективация верующего сознания первоначальной церкви, объективация, через которую это верующее сознание передается («передается») церкви последующих эпох. Формирование канона – это процесс, легитимность которого не может быть подтверждена одними писаниями, но который сам является фундаментальным моментом предания. И наоборот, Второй Ватиканский собор отверг представление, согласно которому предание представляет собой (для нас сегодня) источник, существующий наряду с Писанием и подтверждающий материально отдельные содержания веры, не находящие себе никакого обоснования в Писании. Если более точное понимание соотношения между Писанием и преданием и нуждается еще в некотором дополнительном богословском освещении, то все же из уже сказанного выше должно быть ясно, что реформаторское учение о *sola scriptura* не служит (более) разделению церквей, так как и евангелическое богословие признает Писание как объективацию живого верующего сознания первоначальной церкви в уже очень определенном плюрализме древней церковной проповеди и заданных в ней богословских концепций, единство которых

создается в конечном счете лишь живым верующим сознанием церкви.

Что касается роли Священного Писания в жизни церкви и отдельных христиан, то мы должны сослаться здесь на шестую главу конституции Второго Ватиканского собора о Божественном откровении (*Dei Verbum*) и рекомендовать эту главу для внимательного и благочестивого чтения.

7. О церковном учительстве

Проблема уникальности «церковного учительства»

Если мы хотим понять истинный смысл католического понимания церкви в отношении церковного учительства, то должны прежде всего поставить основной богословский вопрос, почему вообще, согласно католическому пониманию, в церкви должно быть нечто подобное авторитетному учительному официальному органу, который при определенных обстоятельствах обладает абсолютным, окончательно обязательным авторитетом по отношению к совести отдельного христианина-католика, хотя для того, чтобы такой авторитет оказал конкретное влияние на отдельного человека, его совесть свободным решением должна признать этот авторитет.

Прежде всего мы должны поразмышлять над тем, что прежде церкви Христовой – несмотря на спасительный промысл Божий, несмотря на истинную, позитивную историю спасения и откровения, несмотря на официальную «церковность», существовавшую по воле Божьей в Ветхом Завете – такого абсолютного авторитета какого-либо официального учительного органа не существовало. Ветхий Завет не знал никакого абсолютного, формального и признанного в таком качестве учительного авторитета. Его «официальные» представители сами могли отпадать от Бога, Его откровения и Его благодати. Именно это исповедует христианство, когда оно, с одной стороны, признает, что

происходит от Ветхого Завета, а с другой стороны, сознает радикальный разрыв в этой истории спасения, ибо официальный Ветхий Завет не признал Иисуса Христа, но отверг Его.

Это, во всяком случае, показывает, что мы также и в католической догматической экклезиологии не можем удовлетвориться тем, что Бог вооружил авторитетов церкви Иисуса Христа – весь епископат во главе с Петром и его преемниками – принципиальным формальным авторитетом. Конечно, само по себе это верно, однако из самых глубин церкви не исходит настоящего внутреннего основания для учительного авторитета, а потому мы постоянно находимся в опасности, что будем поняты ложно-формалистически, поскольку такая концепция наделения столь радикальным авторитетом через простое волевое формальное решение Бога не представляется уже правдоподобной современному человеку.

Христологическое основание учительства

По этой причине мы должны выяснить и высказать подлинную христологическую причину для этого учительного авторитета церкви. А эта причина состоит в конечном счете в том, что Иисус Христос сам есть абсолютная, необратимая и непобедимая высшая точка истории спасения. В Иисусе Христе принципиальное самосообщение Бога, на котором основывается вся история спасения человечества, достигло такой исторической осязаемости, что в результате на этой эсхатологической фазе победа самосообщения Бога как истины и как благодати, как святости стала необратимой, причем в том числе и в измерении исторического проявления. Иисус Христос есть факт, открывающий людям, что самосообщение Бога дано в мире как истина окончательной любви и истинная любовь не только предложена человеку и его истории, но и действительно побеждает в этой истории и уже не может быть уничтожена человеческим «нет». Иисус Христос есть то Слово, в котором диалог, бывший вплоть до

Христа открытым диалогом, открытым драматическим действием, разыгрывавшимся между Богом и свободой творения, пришел к последнему решению. Бог высказывает свою истину и любовь и действительно приводит ее к победе, Он не устраняет человеческой свободы, но Он все же заключает ее в суверенную власть своей благодати таким образом, что эта свобода человечества как целого – об отдельном человеке и его индивидуальной судьбе это еще ничего не говорит – подлинно принимает и сохраняет эту истину.

О пребывании церкви в истине

И вот, именно церковь Христова представляет собой ныне постоянное присутствие и историческая осязаемость этого последнего и победоносного слова Божьего в Иисусе Христе. Если Христос действительно основывает эсхатологическое пространство и время, то церковь должна участвовать в этой уникальности победоносного самообращения Бога как в правде и любви, то есть церковь в конечном счете не может более выпадать как целое из истины и из любви. Это так не потому, что свобода человека или его история были бы уже упразднены, а потому, что Бог в своем могущественном Слове, в Иисусе Христе, сделал устаревшим всякое возможное «нет» и уже подлинно спас свободу человека и его истории в жизни Бога, в Его истине и в Его любви.

В сущности, именно евангелический христианин, который ведь воспринимает христианство как самое могущественное деяние Бога, обращенное к людям, должен утверждать, что церковь Иисуса Христа уже не может отпасть как целое от истины и благодати, от спасения и любви Бога. И это так не потому, что мы, люди, не можем постоянно извращать правду, не потому, что мы перестали быть лжецами, которым больше нравится находиться в горизонте человеческой близорукости, чем в свете строгой, твердой, непостижимой истины Божьей, но потому, что именно Бог в своей благодати, невзирая на нашу человеческую лживость,

одержал победу в Иисусе Христе и что эта победа Христа пребудет эсхатологическим спасительным деянием до тех пор, пока истина Божия не засияет перед человеком непосредственно.

По этой причине в богословском споре между евангелическим и католическим пониманием церкви речь может, в сущности, идти не о том, способна ли церковь Иисуса Христа отпасть от истины Христовой или нет, а в конечном счете лишь о том, *как* конкретно побеждает в церкви Бог, пребывающий победоносным, сообщаям свою истину. Если же мы, начиная с Нового Завета и на протяжении всей истории церковного самопонимания, исповедуем, что эта церковь обладает иерархической структурой, что в ней есть авторитет, учащий миссией Христа, авторитетом Христа, то христианин-католик не может считать, будто перед ним стоит дилемма – или отпасть от этой истины и реальности, или же отвергнуть структуру церкви в ее конкретном иерархическом оформлении. Если в церкви есть учительный авторитет, говорящий от имени Христа, а не просто исходя из субъективной религиозности, говорящий как посланный Христом подобно тому, как Он сам послан Отцом, если есть некое обязывающее учение, тогда для христианина-католика невозможно выбирать между отпадением от истины Христовой и таким радикальным неповиновением авторитету церкви, которое бы требовало от него отрицать и отвергать конкретный ее авторитет. Если церковь, поскольку она есть церковь Иисуса Христа, не отпадает от истины Христовой в решающем пункте, и если эта церковь одновременно есть церковь, наделенная миссионерскими полномочиями, авторитетной учительной функцией – уже согласно свидетельству Нового Завета, согласно деяниям апостолов, в том числе Павла, – то названная дилемма в этой эсхатологической ситуации уже не может существовать.

Учительный авторитет согласно католическому церковному пониманию

Исходя из этого, из той эсхатологической ситуации, которая есть ситуация самого Христа, католическое церковное понимание утверждает, что там, где церковь в лице своего учительного авторитета – то есть в лице всего епископата вместе с папой или в лице самого главы этого епископата – действительно выступает как учащая людей с высшим требованием во имя Христа, – там Божья благодать и сила препятствуют тому, чтобы этот учительный авторитет отпал от истины Христовой. Мы уже подчеркивали выше, что этот учительный авторитет папы и всего епископата вместе с папой не есть такой авторитет, через который дается новое откровение Божие, но такой авторитет, который, будучи обязателен для всей церкви и будучи реализуем всею церковью, авторитетно опосредует для отдельного человека и его верующей совести понимание веры церковью как церковью Иисуса Христа. Этот учительный авторитет лишь истолковывает, раскрывает, актуализирует в постоянно меняющейся исторической конкретизации весть Христову, но фактически он не умножает ее и не получает никаких новых откровений. Он есть, можно сказать, только конкретный орган и носитель исторической осязаемости того понимания веры всею церковью, каковое опосредуется для нее в конечном счете через Дух Христов и через победу Его благодати.

Конечно, из этой последней, принципиальной концепции следует еще далеко не всё в отношении практики христиан-католиков. Подобно тому, как это бывает и со всяким иным авторитетом, в церкви Христовой существует ступенчатая функция церковного учительства, приспособленная к конкретной ситуации веры. Учительство лишь в относительно редких случаях употребляет весь свой авторитет. Чаще всего в его разъяснениях, учениях, интерпретациях, указаниях, предостережениях и т.д. собственный его автори-

тет, данный в общем верующем сознании церкви как эсхатологической величины, задействуется на какой-то определенной, не самой высокой ступени. И разумеется, в соответствии с этим, долг совести христиан-католиков по отношению к данному церковному авторитету в его ступенчатом проявлении чрезвычайно различен. Здесь невозможно углубляться в конкретные подробности своего рода казуистики этой ступенчатости и поведения христианина-католика в отношении этого учительства. Тут пришлось бы обсуждать очень многие вопросы: вопрос о развитии догматов, вопрос о конкретных институтах и учреждениях, в которых действует церковный учительный авторитет. Пришлось бы заняться вопросами, как можно было бы распознать и оценить определенную степень такого участия учительного авторитета и тем самым верующего сознания всей церкви в целом, какие есть возможности у христианина-католика для критики, для протеста против этих толкований учительного авторитета, находящихся на низшей стадии, – а они, разумеется, существуют, и в определенных случаях он даже *должен* этими возможностями пользоваться. Нечто подобное учительному авторитету церкви существует и внутри евангелического христианства; там по вопросам учения порой организуются даже дисциплинарные процессы; иными словами, церковь не может быть церковью, если она никогда, ни при каких обстоятельствах не имеет мужества произнести анафему, если она может терпеть все что угодно, признавая это равноправной христианской точкой зрения. Отличие от католического христианства в таком случае состоит лишь в том, что евангелическая церковь отвергает абсолютную обязательность, *окончателность* мнения церковного учительного органа.

«Иерархия истин» и ее субъективное подтверждение

Изначально невозможно рассматривать отдельные положения церковного учения изолированно. Для веры они становятся понятны только в самопредании верующего целостности этих истин откровения. Декрет об экуменизме

Второго Ватиканского собора, как уже упомянуто, указывает на «иерархию истин» (*Unitatis redintegratio* 11), которые, несмотря на то, что все исходят из откровения, имеют весьма различную связь с самым средоточием веры. В связи с этим как объективно, так и субъективно частное всегда может быть понято только во всей целостности своего существа. Вера не есть процесс определения своей позиции по отношению к некой сумме отдельных положений, их принятие и экзистенциальная реализация; вера всегда устремлена к единому-целому истины, а потому и частное она всегда может понимать лишь в целостном акте веры. Ибо вера постигает и устанавливает отдельные положения в качестве личного отношения к открывающему самого себя Богу в акте личного отношения к самосообщающему живому Богу как таковому. Поэтому, говоря о вере христианина-католика, мы определенно имеем в виду некую сумму артикулированных, материально отличных друг от друга частных положений, а именно положений церковной догматики; однако эта сумма реализуется и познается лишь в акте, направленном не на утверждения человеческой веры, а на непосредственную связь с Богом, эта сумма достижима лишь в качестве такой суммы, такого единства, потому что живой Бог, открывающий себя, *един* – в том числе и в своем отношении ко мне. Объективная сумма этих положений имеет внутреннюю взаимосвязанность, совершенно определенную структуру, и акт веры, по сути, как субъективный акт отдельного человека, также есть нечто отдельное и единое.

Это означает, что христианин-католик, действительно понимающий смысл учительного органа церкви, сущность эсхатологической реальности истины и лично открывающего себя Бога, не может выбирать между положениями церковной веры, открытыми отдельному человеку, и догматами, которым авторитетно учит церковь, таким образом, чтобы принимать одни из них как подходящие для него в качестве истинных или правдоподобных, а другие отвергать. Но хотя католическая вера есть самопредание человека верующему пониманию

единой церкви как авторитетно оформленной, а не сделанный по субъективному произволу выбор лично подходящих человеку мнений, то все же, несмотря на это, существует субъективная проверка той иерархии истин, которые имеют различную связанность со средоточием, с существом христианской веры. Несомненно, что внутри веры, осуществляемой субъективно, такое различие возможно в еще гораздо большей степени. Христианин-католик всегда живет единым пониманием веры общины, верующей в Иисуса Христа, и такое понимание он находит в своем церковном сообществе. Из этого, однако, не следует, что он обязательно должен подвергать проверке всю историческую и практическую дифференцированность и развернутость веры. Для отдельного христианина, в том числе и католика, абсолютно принимающего авторитет церкви, есть возможность легитимной ссылки на церковную *fides implicita*⁵⁴. Не каждый христианин должен быть заинтересован в равной мере во всем на уровне экзистенциальной веры. Некоторые вопросы, а также и вполне ясные темы церковного понимания веры, которые его не касаются и не могут коснуться ближе в его конкретной экзистенциальной ситуации, он оставляет верующему сознанию самой церкви. Нужно даже сказать, что порой для христианина лучше поменьше знать о некоторых деталях католического катехизиса, но подлинным и изначальным образом разобраться в самых последних, решающих вопросах: Бог, Иисус Христос, Его благодать, грех, любовь, единство любви к Богу и к ближнему, молитва. Если он достигнет этого, то может спокойно не задумываться над некоторыми вопросами катехизиса, которые не вызывают у него никаких сомнений. Христианин изначально живет в общем верующем сознании церкви, потому что его верующее сознание зависит от него, и не только в измерении внешнего формального учительного авторитета, но и во внутренней реальности предмета, в которую он верит и которая дана как предмет веры в церкви, то есть в благодати Божией.

⁵⁴ Имплицитная вера (лат.)

К вопросу о послетриденском развитии догматов

Есть немало евангелических богословов, которые считают возможным, чтобы разделенное западное христианство объединилось в тех догматических учениях, которые уже были общим достоянием дореформационной церкви. Однако при этом они придерживаются мнения, что Римско-католическая церковь, приняв свои послетриденские догматы (примат и учительный авторитет папы, непорочное зачатие Пресвятой Девы Марии и взятие Пресвятой Девы на небеса) объявило обязательными такие догматы, которые христиан, не являющийся католиком, будто бы обязан отвергнуть. Эти богословы утверждают, что необходимо упрекать Католическую церковь в том, что она создала новые и непреодолимые препятствия для объединения, такие препятствия, которые до разделения, произошедшего в XVI в., не было. Несомненно, приходится признать, что и в Католической церкви этих догматов не существовало до Реформации в такой степени богословской рефлексии и рефлексивной определенности и обязательности. Поэтому к настоящему моменту добавились такие догматы, которые должен был бы принять как католическое вероучение (помимо примирения в вопросах, составлявших предмет споров в эпоху Реформации) евангельский христианин, захотевший стать католиком.

Примат римского епископа и его учительный авторитет

В первую очередь, что касается вопроса о притязании римского епископа, папы, на примат и, при определенных условиях, непогрешимый учительный авторитет, то следует сказать, что за папой как видимым главой церкви признаются лишь те прерогативы, которые, согласно католическому и дореформационному пониманию веры, однозначно принадлежат церкви как таковой. Для дореформационной церкви не может быть никаких сомнений в том, что церковь как

таковая может на своем соборе говорить с последним, необратимым авторитетом, устанавливающим обязательные нормы для совести христианина. Древние соборы, в соответствии с таким пониманием, рассматривались как окончательное, не подлежащее пересмотру, хотя и могущее развиваться, учение церкви и как нормы, обязательные для совести верующих христиан. По этой причине относительно учительного авторитета папы остается лишь вопрос, может ли такой авторитет, которым обладала церковь согласно дореформационному пониманию веры, принадлежать и папе как таковому. Если мы говорим «папе как таковому», то это, конечно, не означает «папе как частному лицу». Наоборот, это означает: «папе, поскольку он есть высший авторитет в иерархически построенной церкви и поскольку он действует в таком качестве». Имеется в виду, что папа лишь в том случае безошибочен, когда он, в силу своего положения в церкви, принимает последнее решение в вопросе интерпретации откровения, данного в Писании, а значит, и в предании.

Таким образом, в догмате, принятом Первым Ватиканским собором, о папе говорится только то, что в католическом понимании веры всегда говорилось о церкви, о вселенских соборах. Здесь следует сказать, что придание такой функции определенному лицу в церковной иерархии представляет собой не большую трудность, чем если она придается собору или епископату как целому, если помнить о том, что папа всегда должен рассматриваться как действующий глава, как лицо, представляющее всю коллегию епископов. С точки зрения церкви и того, о чем здесь идет речь, неуместно вносить в этот вопрос какие-то демократические сомнения. Совершенно ясно, что большое число епископов является репрезентативным и гарантирует в этих последних решениях по вопросам веры, касающихся последней глубинной совести человека, ничуть не больше истины и безошибочности, чем отдельное лицо – следует лишь сознавать, что и весь епископат на соборе, и папа (как так называемое отдельное лицо) всегда должны рассматриваться лишь как

конкретность конкретной церкви, которая поддерживается в этой эсхатологической реальности истины не способностями, умом или богословским образованием людей, но Духом Христовым. Если понимать это таким образом, то в конечном итоге можно сказать, что личный руководитель синодального, коллегиального представительного органа есть нечто более понятное и естественное уже с простой человеческой точки зрения. Конечно, с той же человеческой точки зрения, авторитет папы есть всегда и нечто невероятно рискованное, он должен как по лезвию ножа проходить между человеческой конечностью, историчностью, склонностью к ошибкам, с одной стороны, и, с другой стороны, силой Духа Христова, сохраняющего в своей истине церковь в ее человеческой природе и несмотря на эту природу. Но это точно так же и для всей церкви. Ведь большое количество людей не делает человека и человеческое менее человеческим, чем отдельный человек, поскольку здесь не идет речь о коллективном нахождении истины, где принципиально, практически большее число людей действительно имеет больше шансов найти истину, чем один. Ибо здесь речь идет о том, что дарует церкви Дух. Подобно тому как Дух в конечном счете вовсе не обязательно должен обращаться в этой истине веры как в свободном решении человека к отдельному человеку и к его совести – пусть даже и в составе всей церкви, – а вера, услышанная и воспринятая верой, ложится в основу содержащейся в учении и авторитетно проповедуемой веры, так же, в сущности, идея, стоящая за учительным приматом римского папы – то есть как раз то, что такой учительный авторитет никак не может быть отделен от конкретной личности, – эта идея дает в полной мере достаточное внутреннее богословское оправдание примата.

В соответствии с избранным нами косвенным методом, мы не собираемся выводить непогрешимость учительного авторитета папы, например, из Мф 16:18, как если бы мы пользовались прямым библейско-богословским методом. Речь идет о другом: очевидно ли, что Католическая церковь ошиблась, когда ее епископат объявил на Первом Ватиканском соборе,

что эта прерогатива папы есть настоящая составная часть ее понимания веры, не выступила ли она против центральной сущности христианства, так что это должно побуждать христианина во имя христианства выйти из Католической церкви. Если в церкви есть и может быть такой обязательный учительный авторитет, то с точки зрения богословия нет оснований во имя христианства протестовать против личного носителя такого полномочия.

Это следует ведь и из того наблюдения, что уже Лютер и тем более современное евангелическое богословие отказывают в такой абсолютной обязательности для совести верующего, собственно говоря, не только папе, но так же и собору, и любому другому осязаемому, дееспособному авторитету внутри церкви. Но тем самым различие между разными типами христианства нашего времени в действительности становится из различия, которое создано только Первым Ватиканским собором, различием, которое следует датировать временем гораздо более ранним, чем даже Реформация. Ибо то, что, например, первые вселенские соборы с *формальной* точки зрения обладают тем же авторитетом, что и само Писание, и что возражение против их утверждений просто уничтожило бы церковь и христианство, было ясно для церкви и ее верующего сознания уже в те времена, когда не было еще раскола ни между реформаторами и католиками, ни между восточным и западным христианством.

Если церковь едина и если единство, несмотря на множественность поместных епископальных церквей, едино и как таковое обладает и должно обладать поэтому и дееспособным главой, то это означает, что не может быть принципиального протеста во имя христианства относительно настоящего властного первенства папы в отличие от его учительного авторитета. Позитивно такой личный глава с первенствующей, руководящей властью над церковью таким образом еще не выводим. Но мы можем утверждать, что существование такого главы в действительности не противоречит сущности христианства как христианству, данному в конкретной общей церкви.

«Новые» догматы о Марии

Также и «новые» догматы о Марии должны рассматриваться как часть целостного христианского понимания веры. Мы можем верно понять их лишь в том случае, если действительно верим и считаем существенной составляющей христианства то, что мы называем воплощением самого вечного Логоса в плоть, подобную нашей. Исходя из этой позиции, нужно прежде всего сказать, руководствуясь свидетельством Писания, что значение Марии не сводится просто к индивидуальному эпизоду в не представляющей богословского интереса биографии Иисуса, но что она составляет в этой спасительной истории важную спасительно-историческую величину. Когда мы читаем Евангелия от Матфея, Луки, Иоанна, когда мы произносим в молитве Апостольский символ веры, где исповедуется рождение Иисуса, божественного Логоса, от Марии Девы, то видим – как бы просто ни было это там выражено, – что Мария не была всего лишь матерью Иисуса в биологическом смысле, но что она рассматривается как обладающая вполне определенной и уникальной функцией в этой официальной и открытой для нас истории спасения. В Апостольском символе веры Мария занимает такое место, которого за ней по меньшей мере не оспаривал и сам Лютер, хотя ему и казалось, что в культе Марии той эпохи, эпохи Позднего средневековья, имели место тенденции, ставившие под сомнение или отрицавшие принцип *sola gratia*.

В догмате утверждается лишь то, что Мария есть радикально спасенная. Поэтому в общем-то вполне естественна та основная концепция, что Мария как принявшая в своем личном, а не только биологическом, материнстве Спасение мира, представляет собой также высший и радикальнейший случай осуществления спасения, плода спасения, принятия спасения. Можно сказать, что такое понимание на протяжении полутора тысячелетий было чем-то вполне естественным и в восточном, и в западном христианстве, пусть не всегда именно в таком рефлексивном выражении. Отсюда достаточно

легко понять, что выражают слова «непорочное зачатие» и «взятие на небо», и не думать, будто это такие догматы, которые пришлось дополнительно «присочинять» к действительно окончательной сущности христианства. Если сегодня евангелический христианин говорит, что он чувствует высшую степень проблематичности в самой идее первородного греха, если мы сегодня больше, чем когда-либо – причем совершенно в древнем библейском духе – чувствуем, что грех Адама преодолен и как бы объят волей к спасению и искуплением, совершенным Христом, так что нам приходится сказать: мы всегда освящены и искуплены, поскольку происходим от Христа, так же как мы – лишенные Духа грешники, поскольку рассматриваем себя как происходящих от Адама, – в таком случае высказывание, что мать Сына изначально была замыслена и желаемая абсолютной волей Бога к спасению в вере и любви как должествующая принять в себя Спасение, не представляет по-настоящему особой трудности.

Взятие Пресвятой Девы с телом и душой на небо говорит о Марии только то, что мы исповедуем и в положении Апостольского символа веры, а именно воскресение плоти и вечную жизнь. Как следует точнее толковать с богословской точки зрения воскресение плоти, об этом будет еще сказано, когда мы обратимся к теме эсхатологии. Во всяком случае, в евангельском богословии как минимум возможно представление, что завершение единого и целостного человека происходит не обязательно на той оси времени, на которой находимся мы, а в собственной эсхатологии человека, который умирает. Итак, поскольку мы, будучи католиками, считаем Пресвятую Деву достигшей совершенства ввиду ее совершенно особого положения в истории спасения и ввиду признания ее радикально удавшимся случаем искупления, то, во всяком случае с богословской точки зрения, непонятно, почему такой догмат должен противоречить основной сущности христианства.

Было ли уместно установление этого догмата Пием XII и почему, на эту тему можно продолжать богословские размыш-

ления, и здесь данный догмат совершенно явно не обязывает католика иметь по этому поводу какое-то определенное мнение. Во всяком случае, однако, видно, что этим догматом не сказано ничего такого, что принципиально противоречило бы самому существенному в вере. Ибо мы исповедуем о Марии то, что мы исповедуем как наше ожидание для самих себя. Это взятие на небо есть не что иное, как совершение спасительного деяния Бога, осуществленное с одним человеком, с этим человеком, совершение Богом лишь такого спасительного деяния и такой Его благодати, которых мы ожидаем и для себя. Итак, основная сущность этого догмата, то, что реально имеется под ним в виду, в полной мере само собой разумеется для всех христиан.

На первой ступени рефлексии невозможно прямо обсуждать дальнейший вопрос – о том, каким образом (хотя бы имплицитно) догматы о Марии содержатся в апостольском предании, хотя они, конечно, не подтверждаются эксплицитно Писанием и их не было в эксплицитной традиции первых веков; о том, каким образом шел этот богословский процесс развития принципиального знания о спасительно-историческом положении Пресвятой Девы.

8. Христианин в жизни церкви

О церковности христианина

Для христианского понимания веры и бытия церковь должна существовать. Христианство – не идеологическое творение религиозного энтузиазма, религиозного опыта отдельного человека, но оно приходит к отдельному человеку тем путем, каким он обычно получает и свою жизнь, в том числе духовную – из истории. Христианство никогда не развивает и не разворачивает самого себя как бы из чисто формально заданной структуры своего существа, но принимает конкретность своей жизни из сообщества людей, из интеркомму-

никации, от объективного духа, из истории, от народа, из семьи и развивает эту конкретность своей жизни (какой бы собственной и самой что ни на есть личной она ни была) только в этом сообществе. Это относится и к спасению, и к христианской религии, к христианству каждого отдельного человека. Разумеется, христианин является христианином в самом внутреннем корне своей обоженной сущности. И он никогда не был бы и не стал бы христианином, если бы не жил из самого средоточия своей обоженной сущности, наделенной благодатью. Но именно то, чем он является, таким образом, из корня, из истока даже самого индивидуального своего бытия, по благодати Божией, за пределы которой он никак не может выйти, – именно это выступает ему навстречу как его собственное из конкретной истории спасения: в исповедании христиан, в культе христиан, в жизни сообщества христиан, то есть, говоря одним словом – в церкви. Абсолютно индивидуальное христианство самого личного опыта благодати и церковное христианство не суть радикальные противоречия, как этого нельзя утверждать также о теле и духе, о трансцендентальной сущности человека и его включенности в историю, об индивидуальности и интеркоммуникации. То и другое взаимообусловлены. Через то, что мы называем церковью, опосредуется в исторической конкретности то, чем мы являемся от Бога. И лишь в этом опосредовании и через него мы в полной мере обретаем собственную реальность, собственное спасение. Поэтому церковь существует и должна существовать. Она просто естественна для христианина любого исповедания, естественна для того, что является необходимым измерением его христианского бытия.

По этой причине христианин может и дальше, смотря совершенно трезвым взглядом, видеть в этой церкви церковь своих христианских будней. Конечно, существует – и присутствует уже в богословии Нового Завета (ср., например, Послание к Ефессянам) – гимнический энтузиазм церкви. Но как бы верно ни было то, что переживается и

высказывается в таком энтузиазме, христианин все же поистине не должен отворачиваться от трезвой будничной реальности церкви и игнорировать ее. Подобно тому как любовь к своему отцу, к своей матери, к своей конкретной исторической ситуации, к миссии и исторической задаче собственного народа совместимы и даже должны совмещаться с абсолютно трезвой практической честностью, которой видны конечность и проблематичность собственного родительского дома, которая замечает ужасные стороны истории собственного народа, распознает и проблемы духовные, проблемы объективного духа Запада – точно так же мы можем и должны вместе с Апостольским символом веры исповедовать святую Католическую церковь. Именно поэтому мы должны видеть церковь во всей ее конкретности, ограниченности, с лежащим на ней грузом истории, со всеми ее упущениями, быть может, и с ложными путями, по которым она шла в своем развитии, и *таким образом* безоговорочно принимать эту церковь как пространство нашего христианского бытия – в смирении, в отважном трезвении, в подлинной, готовой к действию любви к этой церкви и в готовности нести этот самый груз на себе и в своей жизни, не добавляя к этому грузу церкви еще и слабости нашего собственного свидетельства. Ибо в конечном счете дело обстоит так (и это ведь тоже один из моментов нового католического понимания и переживания церкви, как оно изложено Вторым Ватиканским собором): церковь – это мы сами, несчастные, примитивные, трусливые люди, как раз и образующие вместе церковь. Если мы рассматриваем церковь как бы извне, значит, мы просто не поняли, что церковь – это мы и что, в сущности, это наши собственные недостатки предстают перед нами, когда мы смотрим на церковь. Христианин не только не имеет права подвергать свою церковь ложной идеализации; его вера также обязывает его распознавать в этой конкретной церкви, где есть место убожеству, историческим угрозам, исторической пассивности, историческим ложным путям церкви Божьей, –

распознавать в ней собрание Иисуса Христа. Ибо здесь, в этом рабском образе, под крестом ее Господа, в постоянном страдании от властей тьмы и смерти, в этом, а не помимо этого осуществляется победа милости Божьей в нас, людях, собравшихся вместе в эту церковь. Ведь эта церковь все же всегда остается живой, ибо в ней не только осуществляются вера, надежда и любовь, не только празднуется святая вечеря Господня, не только провозглашается смерть Господа, но всегда в достаточной мере проявляется для того, кто с открытым сердцем и верующим оком взирает на нее, также и то, что по-настоящему составляет церковь.

О церковном праве и порядке

Церковь как сообщество, как тело Христово, как собрание верующих, как представительница Христа, Его слова и его благодати необходимо должна быть структурирована также иерархически. Без священного права, без разделения функций, задач, а тем самым и прав на разных лиц, без такой дифференциации функций в сообществе церковь перестала бы быть церковью, народом Божиим, домом Божиим, телом Христовым, общиной верующих. Она стала бы невзаимосвязанным конгломератом религиозных индивидуалистов. В церкви должен быть священный порядок, священное право, то есть в том числе и полномочия, которые могут и должны правомерно применяться кем-то одним по отношению к другим. И потому, кроме полномочия всех членов церкви свидетельствовать об Истине, существуют полномочия руководства, управления церковью: отдельной местной церковью и всей церковью в целом. Всякое религиозное сообщество, называющее себя христианским, устанавливало у себя рано или поздно какой-то свой порядок, создавало церковное право. Неважно, как точнее интерпретировать в частном случае требовательную власть такого права, но повсюду существует убеждение в том, что отдельный христианин имеет подлинные обязательства своей верующей

совести по отношению к церковному авторитету и его необходимому, проистекающему из существа самого дела притязанию.

Разумеется, имеется существенное различие между божественной заповедью, притязаниями Бога и Христа в отношении совести отдельных людей, с одной стороны, и, с другой стороны, такими притязаниями, с которыми обращается к совести христиан-католиков церковь на основе своей руководящей власти. Божественная заповедь и церковная заповедь – не одно и то же. Во второй к нам обращается человеческий авторитет, хотя и получивший легитимацию по воле Бога. Этот авторитет выражается в праве, в установленном обычае, в совместной проживаемой церковной жизни. Всё это, хотя оно и обращается с притязанием к совести отдельного христианина, в принципе изменяемо – в отличие от божественной заповеди, – и верующие могут подвергать всё это критике и требовать внесения изменений. Божественную заповедь, исходящую из существа человека или из глубочайшей сущности исторического спасения, воплощенного во Христе, церковь может только проповедовать. Насколько это в ее силах, она может также добиваться, чтобы эта заповедь исполнялась. Но она сама подчинена этой заповеди, она не может ее изменить; она может ее объяснять, но она – не хозяйка этой заповеди. Но некоторые заповеди, например, о посте и воздержании в определенные дни, многие положения церковного права, весьма практически затрагивающие жизнь отдельного человека, суть церковные заповеди, и отношение христианина-католика к этим церковным заповедям существенно иное, нежели к собственно божественным нормам и заповедям. Непосредственное происхождение, возможность изменения и, соответственно, неизменность, религиозное и экзистенциальное значение двух этих видов заповедей существенно различаются. Пусть церковные заповеди – это тоже заповеди, обращенные к совести христиан-католиков, все же отношение к ним христианина-католика остается

отношением гораздо более свободным, чем в тех случаях, когда к человеку обращается воля самого Бога, в том числе и тогда, когда эта воля высказана устами церкви. Здесь в наши задачи не входит проводить границу между двумя этими видами заповедей во всех подробностях и разбирая все конкретные вопросы. Но если нужен конкретный пример, так называемая воскресная заповедь, в сущности, не может возводиться к заповеди о святости дня субботного, данной на Синае, и не может рассматриваться как непосредственная божественная заповедь. Опять-таки, совершенно другой вопрос, какая конкретная реализация Духа, выходящая за пределы церковной заповеди, скрывается за каждой такой заповедью, например, за тем, как церковь требует от христианина относиться к святому причастию. К церковным, а не божественным заповедям относится и многое из того, что касается церковного порядка и регулирования брачных отношений. Чрезвычайно важно, чтобы христианин-католик – даже если он не богослов и не священник – что-то знал об этой границе между разными видами заповедей, поскольку это касается его жизни, и мог применять это различие в своей конкретной жизни. В отношении церковных, не данных непосредственно Богом заповедей существует гораздо большее пространство для интерпретации их отдельным человеком, который вполне в состоянии понять то, что при некоторых обстоятельствах он может не чувствовать себя связанным в своей совести с определенной церковной заповедью, определенным церковным предписанием. Извинением при отказе от исполнения такой церковной заповеди может служить в том числе, например, любовь, а не обязательно крайняя необходимость, а помимо этого, существует и возможность эксплицитного церковного освобождения от исполнения такой заповеди, которое может дать церковный авторитет.

Ступенчатая относительность права

Возможен случай расхождения между уровнем церковно урегулированного и регулируемого, с одной стороны, и собственно сферой совести отдельного христианина, с другой стороны, и это расхождение не может быть устранено на базе материальных, содержательных норм. При этом следует с самого начала обратить внимание, что речь идет не об учительном авторитете церкви, а о церковных нормах практического характера, о церковных заповедях, о церковном законе, о канонических предписаниях церкви, которые, конечно, в принципе обращаются к совести отдельного христианина-католика с требованием лояльного послушания и имеют на то право. Но чем сложнее становится человеческая жизнь, чем более дифференцированным становится отдельный человек – в том числе и в церкви, тем чаще имеет место то расхождение между уровнем церковно урегулированного и регулируемого, с одной стороны, и конкретной ситуацией отдельного христианина, о каком мы говорим в этом контексте, с другой стороны. Современный образованный христианин должен знать о том, что нечто подобное действительно существует.

В церкви в отношении ее *права* существует реальная относительность. Такая относительность права в церкви, конечно, тоже еще имеет свои очень различные варианты и ступени – в соответствии с тем, идет ли речь, например, о таинствах, их необходимости и обязательности, или же о церковном праве, не имеющем отношения к таинствам; идет ли речь о божественном или о человеческом праве в церкви, об установленном праве или об обычном праве, об обязательном или необязательном праве, о совершенном или несовершенном праве. Но если мы хотим говорить здесь об относительности права, то эта относительность связана с правом как таковым, то есть речь должна идти действительно о нормах общественного церковного порядка, а не о нравственных нормах, поскольку таковые представляют

собой божественный закон откровения или природы и выражает такую ситуацию, которая создается одним лишь Богом и сама по себе имеет подлинное и непосредственное спасительное значение. Правда, правовые нормы сами могут включать в себя подлинно нравственное и потому важное для спасения требование. Где и поскольку это так, не может быть речи и об относительности. Но такое, в подлинном смысле нравственное требование включает в себя право именно только там, где и поскольку оно служит общественному порядку – в данном случае как раз церковному. Однако этот общественный порядок не касается всех измерений человеческого бытия, и точно так же этот порядок – поскольку он может быть оформлен с помощью всеобщих материальных норм – не может быть всегда и при всех обстоятельствах таков, что он изначально является или должен быть естественным и не может вступать ни в какой конфликт с другими измерениями, реальностями, правами и свободами человека.

Поясним это при помощи нескольких конкретных вопросов. Например, обстоит ли дело так, что крещеный христианин-католик не имеет возможности вступить в брак, если поблизости в течение длительного времени нет не только священника, но и свидетелей заключения брака? Само по себе церковное право предписывает, что для того, чтобы брак был действительным, необходимы – при отсутствии священника – свидетели. Всегда ли, в любом ли воображимом случае это так? Другой пример: действительно ли некто, не могущий доказать перед церковным судом недействительность своего прежнего брака, теряет право на повторное вступление в брак? Что может сделать человек, который, будучи рукоположен в сан священника, не в состоянии доказать, что он действительно удовлетворяет условиям 214-го канона Кодекса канонического права, которые, будь они доказаны как подлинно наличествующие, освободили бы его от всех обязанностей священника? Обстоит ли дело так (хотя это случай экстремальный), что арестованный или депортированный священник не может

рукоположить в сан священника другого человека, если для этого существует настоя-тельная необходимость, а рядом в течение длительного времени, по всей вероятности, не окажется епископа, который мог бы совершить это рукоположение? Не бывает ли за всякого рода железными занавесами таких ситуаций, которые разрешают и даже требуют совершать то, что ни материально, ни формально не прописано в церковном праве? Точно ли следует думать, что формальные и материальные нормы закона, отрефлексированные людьми и касающиеся общих ситуаций, могут изначально включать в себя всякую мыслимую человеческую ситуацию в настолько полной мере, что всякое определенное действие может быть или оправдано перед церковным форумом как совершившееся в соответствии с этими нормами, или же, поскольку оно противоречит букве этой нормы, может быть тем самым признано безнравственным и объявлено церковью таковым?

Быть может, в очень многих случаях, какие могут прийти в голову в связи с этим, вопросы могут быть разрешены при помощи ссылок на извинительность, на каноническую справедливость и прочие формальные нормы обращения с материальным церковным правом. Нужно признать, что это так. Однако, по меньшей мере, в некоторых случаях интерпретация и применимость такого формального принципа окажется возможной лишь в случае такой интерпретации самих этих формальных принципов, которая – если она и оказалась бы объективно верной – по меньшей мере могла бы быть не одобрена позитивно авторитетом церкви как представителем и хранителем формальной и материальной всеобщей нормы закона, а предположительно, в некоторых случаях и не могла бы быть официально и позитивно одобрена, потому что суть ситуации может быть как раз в том, что такая официальная интерпретация невозможна. Существо человеческого познания таково, что никакая интерпретация не может адекватно охватить интерпретируемое, а может лишь по самой своей сути и неминуемо создавать новые апории, тем более что возможное одобре-

ние церковью определенного отдельного действия может быть безошибочным. В конечном счете, человек все равно сам несет ответственность за принимаемое им решение. Ввиду того, что решение церковной инстанции само носит характер принципа, конкретная проблема данного случая не будет адекватно охвачена принятием такого решения, точно так же, как это невозможно и при помощи прочих принципов, над которыми мы уже размышляли. Относительность права, о которой мы здесь говорим, не есть «ситуативное право», как это предположительно можно было бы сформулировать по аналогии с ситуативной этикой, отвергаемой церковью. Такой относительностью относительность права не является уже потому, что в противном случае подобный упрек можно было бы сделать заменяющему право обычаю, имеющему место в человеческой жизни, и эпикии⁵⁵, имеющей в ней место. И то, и другое имеют против себя букву закона и представляют собой только то, чем они должны быть, пока не задан вопрос законодателю и пока не получено эксплицитное его согласие. Ибо если такое согласие уже получено, то из этих величин (извинительность, эпикия, заменяющий право обычай) образуется новое положение закона или, по меньшей мере, прямое разрешение со стороны законодателя.

Далее, допустимо обратить внимание на следующее положение дел догматического характера, которое обычно не рассматривается в таком аспекте: таинства вполне могут быть отнесены к сакральному церковному праву, хотя они относятся к «божественному», а не только к позитивно церковному праву. Учение о предписанной в заповедях и даже посреднической спасительной необходимости указывает в том же направлении, в котором движемся и мы в наших рассуждениях. Человек и здесь связан с определенной нормой своего поведения, имеющей отношение к некоему

⁵⁵ Эпикия – принятие во внимание конкретных обстоятельств при применении общих законов.

обществу. Тем не менее догматика объявляет, что собственно решающее воздействие этих таинств, например, оправдание, может быть достигнуто и без них, хотя они от этого не перестают быть сами по себе обязательны. Так, например, относительного духовного причастия Тридентский собор прямо заявляет, что *res sacramenti*⁵⁶, самое последнее и основное, что подается в этом евхаристическом таинстве, может быть подано и через него – в том числе и тогда, когда само таинство отсутствует (ср. DS 1648). Во всяком случае, отсюда ясно, что церковное право, касающееся таинств, принципиально и прямо отказывается быть всегда и везде действительным настолько, чтобы даже непосредственно подразумеваемый им предмет мог быть дан только там, где дано и видимо само таинство.

Если такая относительность имеет место уже в делах таинств и в праве, касающемся таинств (несмотря на необходимость и обязательность, во всяком случае, некоторых таинств), то тем более можно сказать и в общем: относительность церковного права и в целом такова же, как церковь всегда учила этому в отношении необходимости и обязательности таинств. Если было бы выдвинуто возражение, что закон, которому некоторым образом придается лишь относительное значение, в таком случае вообще теряет свою нормирующую силу и действенность, то такое возражение было бы неверно. Все внутримировые, материально обязывающие инстанции, безошибочное учительство церкви, церковная папская власть, закон – все они ведь сначала необходимо должны быть признаны в своей действенности нравственной совестью отдельного человека, чтобы они могли стать реально действенными. И в нравственном решении, которое признает сами эти инстанции раньше, чем их обязательную силу, совесть не нормируется еще *этими инстанциями*, ибо первоначально она должна их признать. Поэтому нельзя сказать, что всякое послушание данным

⁵⁶ Предмет таинства (лат.)

внутри мира инстанциям должно нормироваться самими этими инстанциями, чтобы стать действенным. Далее, послушание некой инстанции, которая изначально признается относительной, при некоторых обстоятельствах необязательной в ее суждении или ошибочной, – такое послушание не есть противоречие. К примеру, вполне возможно, что и церковные инстанции в отдельных случаях велют совершить нечто греховное, чему должна противостоять совесть отдельных христиан. При определенных обстоятельствах христианин может отказать церковному учительному авторитету во внутреннем согласии, хотя, конечно, этот авторитет в принципе может и должен требовать такого согласия. Подлинный и в то же время относительный авторитет и возможность, что и при осознании относительности авторитета ему не будет отказано в послушании, это вполне реальные данности. То же самое может быть сказано соответственно и о действии в церкви закона.

Относительность, которая доверяет закон уже готовой к послушанию совести, – это не ситуативная этика. Такая относительность означает только, что отдельный человек должен спрашивать себя о самом себе перед собственной совестью и относиться к самому себе критически, считаясь с возможностью и даже с опасностью, что он в моральном и правовом либертинизме по своей вине отвергнет оправданные притязания церковного авторитета. Наконец, относительность закона, о которой здесь идет речь, следует просто из того онтологического факта, что конкретный случай, который всегда есть нечто большее, нежели простой случай, никак не может быть охвачен всеобщими и сформулированными в человеческих понятиях законами, а конкретная ситуация, со всеми своими моментами релевантная для вопроса о приложимости всеобщих принципов, никак не может быть подвергнута вполне адекватной рефлексии. И кроме того, в традиционном учении всегда утверждалось то же самое, ибо там признавалось, что в очень многих конкретных случаях нравственного характера и прежде всего

таких, где речь идет о правовых действиях, в конкретных ситуациях не может быть достигнуто уверенности теоретического типа, а только большая или меньшая степень вероятности.

Если кому-либо хотелось бы отнести этот факт за счет человеческой глупости, то нужно сказать на это, что ограниченность познания во многих, причем и в весьма важных случаях не может быть необходимо и всегда устранена даже с помощью ума всей церкви. Если это рассуждение верно, то вполне может быть, что совесть, вполне готовая к послушанию закону и доказавшая эту принципиальную готовность и в конкретной церковной жизни христианина, все же окажется в ситуации, где нельзя ожидать настоящего решения вопроса церковным официальным органом как осуществляющим закон и где может или даже должно быть принято решение, противоречащее букве закона. Но если такие случаи бывают, то тот, кто принимает такого рода решение, как раз по самому существу дела не может ожидать, что его решение будет эксплицитно одобрено в собственно общественном измерении официальными органами церкви или признано ими легитимным. Тот, кто стал бы требовать подобного, либо оспаривал бы официальный авторитет и принципиальную легитимность всеобщих законов, либо требовал бы от церкви, чтобы его конкретная реальность, которая ведь как раз и не может быть переведена путем рефлексии во всеобщее и раствориться в нем, была бы поднята до уровня всеобщего закона. Тот, кто думает, например, что при совершенно определенных обстоятельствах крещеный человек может заключить брак перед Богом без всяких свидетелей, не должен в таком случае требовать, чтобы этот факт был признан как существующий самою церковью, прежде чем этот человек не сделает его реальностью в измерении общественного, исполнив всеобщие правовые нормы.

Нормальный христианин-католик часто бывает в этом отношении несправедлив к церкви; при некоторых обстоя-

тельстввах он вполне правомерно претендует на свободу от исполнения какого-либо определенного, позитивного церковного закона, потому что в своем конкретном случае перед Богом он обдумал этот случай, счел себя не обязанным по-настоящему с нравственной точки зрения соблюдать всеобщий закон церкви, и, возможно, действительно не мог счесть себя обязанным соблюдать его. Если он убежден в этом, то такое его убеждение вполне может быть оправданным, но он не может одновременно требовать еще и того, чтобы церковь сама заявляла, что она эксплицитно одобряет это конкретное, индивидуальное решение. То, что такие случаи возможны, видело уже средневековое каноническое право, вполне признававшее, например, что некто может быть отлучен от церкви за свое решение, но должен оставаться при этом своим решением, принятом по совести, несмотря на отлучение. Конечно, такой человек должен, однако, *in foro externo*⁵⁷ принять и переносить определенные последствия этого отлучения, не протестуя принципиально против церкви, ее официальных органов и всеобщих норм. В светской сфере тоже ведь существуют такие ситуации, которые не могут быть урегулированы полностью, когда общественный авторитет может, а порой, вероятно, и должен заставлять принять свою точку зрения при помощи принудительных мер, и тот же самый авторитет при этом предполагает, что он сам в принципе должен оставлять пространство для свободного нравственного решения того, кто ему подчинен, и что в конкретном частном случае объективно этот человек прав против государственного авторитета.

Различие между всеобщей нормой и конкретным частным случаем, между буквой закона и конкретным решением, которое, возможно, вступит в противоречие с буквой, чтобы сохранить верность и повиновение подлинному духу всех церковных законов, это различие следует отнести на счет странствующего существования отдельного христианина и

⁵⁷ Во внешнем суде (лат.)

всей церкви. Это различие следует признать как характеристику этого странствующего существования, в котором такой конфликт не «решается» путем принципиального устранения одной или другой стороны. Так произошло бы именно при ситуативном праве, где отдельный человек устранил бы церковь, что следует отличать от только что описанной относительности права; так было бы и при абсолютизации церковного права.

Весьма конкретное практическое значение этого рассуждения состоит в том, что осуществление права в церкви есть лишь тогда подлинное самоосуществление церкви как общества и духовной общины, когда имеет место сохранение права в покорности служения, сознающего, что право может создать в церкви место Богу, Его жизни и Его благодати, даже может создать присутствие самого Бога, но что ввиду этого право не может быть просто отождествлено с Богом, Его Духом и тем, что вообще должно быть опосредовано этим правом. Само собой разумеется, что такое мнение, такая оценка церковного права, а тем самым и церковного послушания означает некоторую опасность для церковного права и церковного послушания. Но не следует стремиться избежать этой опасности, просто неверно абсолютизируя церковное право и объявляя изначально принципиально невозможным расхождение между нравственно должным или дозволенным, с одной стороны, и предписанием позитивного церковного права, с другой. Тому, кто использует все эти рассуждения только для того, чтобы в правовом и моральном либертинизме поставить себя над всеми церковными предписаниями, – такому человеку, в сущности, нельзя помочь: верный принцип он применяет неверно, несет на себе эту вину, и за нее ему придется ответить перед собственной совестью и перед Богом.

Церковь как место любви к Богу и ближнему

Христианин, воспринимая церковь как историческую осязаемость присутствия самосообщающего Бога, испы-

тывает церковь как место любви, любви к Богу и к человеку. Обе эти разновидности «любви» воспринимаются в человеческой жизни, если они всерьез воспринимаются как данность, как нечто такое, что человек не может просто произвести сам из себя. Это то, в чем человек приходит лишь к самому себе и к своей истинной сущности и что именно в таком качестве всегда представляет собой дар, получаемый от другой стороны. И поскольку церковь есть конкретность Христа по отношению к нам, а Иисус Христос – действительно абсолютное, необратимое и победоносное обращением к нам Бога как абсолютной Тайны, предающей нам себя в любви, то именно церковь есть осязаемость, место, обеспечение, историческое открытие нам того, что Бог любит нас. Кто действительно понимает, что это самораскрытие абсолютной, непостижимой, не находящейся в нашем распоряжении Тайны, которую мы зовем Богом, представляет собой самое удивительное, самое неожиданное и именно поэтому то, без чего мы в конечном счете не можем жить, тот совершенно определенно не только пожелает воспринять это любящее самообращение Бога к тайне его собственного бытия – воспринять в том, что зовется благодатью, опытом благодати в последней глубине совести, – но он надеется и ожидает, будучи историческим, телесным, конкретным человеком, что нечто из этого проявится и в его бытии как обращение к нему, как осязаемость, как – в глубоком и широком смысле – таинство. И там, где Христос является как это телесное, воплотившееся обращение – в церкви, во всей ее исторической обусловленности и предварительности, в крещении и евхаристии, – там христианин, если он обретает веру в этой форме, воспринимает, что Бог его любит.

И точно так же обстоит дело с любовью между людьми. Всякая сугубо человеческая любовь есть, в сущности, то, без чего человек не может жить, а с другой стороны, это попытка, ведущая в безвыходное положение и – если смотреть с человеческой точки зрения – к краху, такая

попытка, которая всегда лишь частично устраняет пропасть, рознь между людьми и не дает и не может давать сама по себе последней гарантии, последней надежды, что это удастся окончательно. Конечно, эта окончательная удача любви между людьми всегда остается тем, на что мы надеемся здесь, в этом бытии, и на что мы идем, надеясь и рискуя; тем, чем нельзя просто осязаемо, естественно обладать, что существует именно в этой надежде и лишь таким образом составляет главное, тотальное дело нашей жизни. Но в таком случае этой любви предвозвещена окончательная удача в надежде. Окончательная удача назначена и таинственно утверждается – хотя обретается она лишь в вере и надежде – в церкви, потому что, конечно, эта межчеловеческая любовь может быть удачной лишь тогда и лишь тогда окончательно, если она происходит в пространстве Бога, там, где различное утверждается как различное и собирается в единство творчески утверждающим Богом. Поскольку такое божественное пространство межчеловеческой любви проявляется как возможность и провозвестие победы этой любви именно в церкви – прежде всего, в евхаристии – то христианин может в Иисусе Христе спокойно, не унывая, мужественно выдерживать кажущийся крах, разочарование и предварительность всякой любви, без которой он, впрочем, не может жить. В любви, обращенной к нам Иисусом Христом, провозвещена и окончательная победа этой межчеловеческой любви, в надежде она уже дана нам, а в церкви она реально присутствует. Конечно, церковь должна была бы (или просто должна) реализовываться в конкретной церкви данного места, в конкретном межчеловеческом общении верующих и надеющихся христиан, также и в конкретности будней. Как это происходит в деталях, почему церковь именно в этом отношении порой проявляет себя как не особенно заслуживающая доверия, об этом нельзя и не нужно говорить здесь более обстоятельно.

Уникальность христианского предложения смысла в общественном плюрализме

Мы живем в светском мире. В этом светском мире существует не только различие функций в измерениях материального, биологического, в узком смысле социального, но и плюрализм духовных, человеческих устремлений, идеологий, представлений, конкретных стилей жизни, культур, партий. В связи с этим можно было бы представить себе дело так, будто церковь, поскольку она также обладает общественным устройством, представляет собой просто одну из различных мировоззренческих групп и непосредственно конкурирует с другими подобными мировоззренческими образованиями.

В том, что на уровне эмпирически социального это так и именно так должно переживаться и переноситься нами, христианами, не может быть никакого сомнения. Но если христианин верно понимает себя, божественную жизнь, божественную благодать, а тем самым и подлинную реальность церкви, в глубинном понимании церковь все же выходит за рамки этой плюралистической жизни, в которой она стоит рядом с группами, составляющими ей конкуренцию. Причем это так в двух отношениях: во-первых, потому, что церковь ведь, в сущности, не отстаивает какую-либо идеологию, в которой абсолютизировалась бы определенная человеческая реальность внутри пространства человеческого бытия; самое главное в церкви – это ведь именно освобождение человека и человеческого бытия с выходом в абсолютное владение самого Бога как Тайны, ибо христианин в своей вере в Иисуса Христа Распятого действительно знает, что и в смерти, то есть в крайнем одиночестве и исходе он умирает для всех возможных конкурирующих человеческих измерений и вступает в жизнь непостижимой, бесконечной полноты святого Бога, в которой одной все действительно становится едино и более не составляет взаимной конкуренции. Христианин и церковь, в сущности, не говорят – хотя они, конечно, делают множество частных

высказываний, хотя, конечно, существует церковная институциональность, хотя существуют конкретные таинства – ничего такого, что противостояло бы чему-то иному, но они высказывают свою веру таким образом, что невыразимое, не имеющее более никаких границ, есть не только абсолютно дальнее, но и самосообщающее, любящее и блаженное ближнее. И этой подлинной сущности христианского бытия, а значит, и церкви, если исходить из сути того, что здесь подразумевается, в общем-то не может быть никакого конкурирующего «да» или «нет».

К этому следует добавить еще и то, что христианин не воспринимает нехристианина как человека, просто говорящего в своем осуществлении бытия что-то противоположное произносимому самим христианином, и живущему чем-то противоположным тому, чем живет христианин. Ведь он познает каждого человека в последней глубине его совести, его личности, его бытия как такого, которому в свободе его личности предлагает себя в качестве истинного содержания всякой духовной жизни бесконечность, безымянность, неопределимость Бога как спасение. И христианин знает также в своей надежде, что такое предложение абсолютно непостижимого, безымянного, уже не подлежащего ограничению Бога к человеческой свободе может быть принято в конкретном, неотрефлексированном осуществлении бытия человека к его оправданию и спасению даже в том случае, если этот человек интерпретирует свое бытие без вины, в своей исторической обусловленности, иначе, не по-христиански, а возможно, даже атеистически. Ибо там, где человек принимает свое бытие в высшей безусловности, в высшем уповании на то, что оно приемлемо, где человек в высшем спокойствии, в высшем уповании бросает себя самого в бездну тайны собственного бытия, – там он принимает именно Бога; не Бога только природы, в том числе и не Бога только природы духа, но такого Бога, который дарует сам себя во всей своей бесконечности в сердцевине и глубине этого бытия. Потому христианин стоит по ту сторону

плюралистической неразберихи и надеется, что за этой неразберихой все же во всех людях доброй воли сокрыто последнее «да», которое уже не может погибнуть в противоборстве различных мнений. И уповая на это, христианин видит в церкви круг верующих, которые действительно, на уровне эксплицитной рефлексии официальной церковности в конечном счете исповедуют в вере, надежде и любви только одно: что Бог, абсолютный Живой Бог, победоносен сквозь весь плюрализм своего творения, в его любви, дарующей людям себя самое.

Часть восьмая

ЗАМЕЧАНИЯ О ХРИСТИАНСКОЙ ЖИЗНИ

1. Всеобщие характеристики христианской жизни

Свобода христианина

Последняя основная тенденция христианской жизни состоит в том, что христианин не столько составляет частный случай человека вообще, сколько есть просто человек, каков он есть, но он при этом принимает всю конкретную человеческую жизнь с всем ее абсурдом, авантюрами, непонятностями, а настоящий не-христианин, который даже в последней глубине осуществления собственного бытия не мог бы быть назван «анонимным христианином», характеризуется как раз тем, что его не хватает на такое безоговорочное принятие всего бытия. Конечно, конкретный христианин – человек, в очень многом отличающийся от не-христианина: он крещен, он принимает таинства, он принадлежит ко вполне определенному союзу, он воспринимает оттуда нормы, он должен следовать определенному стилю жизни в спокойствии, с которым подходит и к другим не находящимся в его распоряжении данностям своей жизни, следовать определенному стилю жизни и т.д. Но это

не последнее и не главное в христианине и его жизни. Последнее – то, что он принимает себя таким, каков он есть, хотя, разумеется, без сотворения кумиров, без оговорок, не отворачиваясь от всего того, что неизбежно поручено человеку и возложено на него в последней глубине действительности.

Исходя из этого, можно было бы охарактеризовать христианскую жизнь именно как жизнь в свободе. Свобода ведь в конечном счете представляют собой открытость всему без исключения: открытость абсолютной истине, абсолютной любви, абсолютной неограниченности человеческой жизни в непосредственной связи с тем, кого мы называем Богом. Свобода – в том числе и в богословии Павла – это такое слово, которое должно быть важной характеристикой христианского бытия, поскольку мы объявлены освобожденными Христом для жизни в свободе. В конечном счете эта свобода не есть отсутствие властей, которые бы определяли наше бытие; к такой свободе до известной степени можно стремиться, и это тоже возможно и действительно является задачей, поставленной человеку. Однако для нас, родившихся без собственного позволения, умирающих без такового, а также занимающих без него совершенно определенное – для нас в конечном счете неизменяемое – жизненное пространство, не существует непосредственной свободы отсутствия всякой определяющей наше бытие власти. Но христианин верит, что в этой ситуации плена существуют врата к свободе, которой мы добиваемся не силой, но которая дарована нам Богом, поскольку Он сам дарует нам себя через все эти пленения нашего бытия.

Реализм христианина

Жизнь христианина характеризуется «пессимистическим» реализмом и отказом от какой-либо идеологии во имя христианства. С позиций средней руки катехизисного богословия можно было бы решить, будто христианство начинается лишь там, где уважаются вполне определенные

нормы нравственного, культового или церковно-социального характера. Но это не так. По-настоящему тотальное, всеобъемлющее задание христианина как такового – быть человеком, но при этом с той божественной глубиной, которая неизбежно задана и открыта ему в его бытии. И потому именно христианская жизнь есть принятие человеческого бытия вообще, в противоположность окончательному протесту против бытия. Но это означает, что христианин видит реальность такой, какова она есть. Христианство не обязывает его смотреть на эту реальность его мира, познаваемую опытным путем, в его жизненном опыте, с оптимизмом. Оно, напротив, обязывает его видеть, что это бытие мрачное, горькое, жестокое, подверженное радикальной опасности в совершенно неизмеримой степени. Христианин есть тот, кто верит, что он в этом кратком бытии принимает действительно последнее, радикальное, уже не подлежащее пересмотру решение, в котором речь идет действительно о последнем, радикальном блаженстве или о постоянной, вечной гибели. Конечно, отваживаясь на этот взгляд, полностью выдерживая и желая выдержать этот вид реальности, находящейся в радикальнейшей опасности, он должен надеяться и, как бы отталкиваясь от самого себя, обращаться к обетованию Живого Бога, что в этих опасностях бытия ОН победит своей могущественной любовью. Но для того, чтобы понять, что для нас есть Бог и чем для нас ОН должен быть, нужно увидеть и признать эту радикальную угрозу, существующую в жизни. Лишь таким путем можно достичь надежды и веры и понять обетования Божьи в Евангелии Иисуса Христа.

Далее, этот христианско-«пессимистический» реализм должен видеть, что человеческое бытие действительно радикально и неизбежно проходит через смерть. Всякая борьба, связанная с земным существованием, всякие надежды на внутримировое будущее христианину дозволены – при условии, что он ставит себя перед лицом смерти, – они даже поставлены ему как его задача. Но он является христианином

лишь в том случае, если верит: всё позитивное, прекрасное, расцветающее должно пройти через то, что мы называем смертью. Христианство – это религия, видящая в Пригвожденном к кресту и Умиравшем на нем насильственной смертью знак победы и реалистическое выражение человеческой жизни и сделавшая Его собственным знаком. Конечно, можно было бы сказать, что мы, христиане, должны были бы везде изображать Воскресшего Христа как выражение и сумму того, во что мы веруем. Но на деле христианство установило на алтаре крест, повесило крест и на стены христианских домов, начертало его на могилах христиан. Почему же так? Очевидно, это должно служить нам напоминанием, что мы не имеем права отрицать жестокость, мрак, смерть, которые есть в нашем бытии, и что мы как христиане явно не имеем права вступать в какие-то отношения с этим способом жизни только тогда, когда по-другому уже невозможно. Тогда смерть придет к нам, но мы не подойдем к смерти. Но смерть есть единственные врата к той жизни, которая уже подлинно не умирает и не воспринимает смерть как самую свою сердцевину. В центральном таинстве христианской и церковной жизни, в евхаристии, мы возвещаем смерть Господа, пока Он не явится вновь. Таким образом, мы, христиане, все же единственные, кто в состоянии отказаться от «опиума» в нашем бытии, от анальгетиков жизни. Христианство запрещает нам прибегать к анальгетикам *так*, чтобы прекратить добровольно пить с Иисусом Христом чашу смерти этого бытия. И потому христианство несомненно призвано в осуществлении христианского бытия с абсолютно трезвым реализмом сказать: да, это бытие непостижимо, ибо оно проходит через непостижимость, в которой у нас отнимается всякое постижение, то есть именно через смерть. И только если это не просто благочестиво высказывается, но принимается в жестокости реальной жизни – ведь мы умираем не в конце, а в течение всей нашей жизни, и наша смерть начинается, как это понимал уже Сенека, с нашего рождения, – только

тогда, если мы проживаем этот пессимистический реализм в отказе от какой-либо идеологии, абсолютизирующей и обоготворяющей некоторый вполне определенный сектор человеческого бытия, только тогда мы имеем возможность получить от Бога ту надежду, которую Он дает нам и которая подлинно освобождает нас.

Надежда христианина

Этот «пессимистический реализм», принадлежащий к самой сущности христианства, хотя и не исчерпывающий этой сущности, возможен лишь тогда, когда христианин есть человек надежды, которая делает свободным. Лишь там, где человек – христианин, то есть где он исповедует абсолютное, бесконечное будущее как свое собственное (не в том смысле, что он его достигает собственными силами, а в том, что это будущее само постоянно и изначально дается ему в свободной благодати), – там, благодаря такому пессимистическому реализму, он становится свободным. Поэтому христианин – тот, с кем всегда борются, всегда спорят. Ибо то, на что он надеется, он не может предъявить в качестве доказательства, а то, чем можно просто наслаждаться, не составляет предмета его последней, решающей надежды. В силу этих причин абсолютные пессимисты и те, кто полагают, что они могут быть абсолютными оптимистами в рамках своего опыта бытия, всегда будут видеть в христианине утописта, надеющегося на бесконечное, а потому спокойно противостоящего конечному. Он тот, кто не держится за осязаемое настолько, чтобы наслаждаться им, пока не придет смерть, и он тот, кто не принимает мрак этого мира настолько всерьез, чтобы не решаться верить в вечный свет, существующий за этим мраком. Но только такая надежда и освобождает. Конечно, она освобождает и для позитивного взгляда на все непосредственно осязаемые, внутримировые блага духа, любви, жизни, радости, успеха, труда. Ибо ясно, что не может быть смыслом человеческого бытия такое позитивное видение

этих благ, которое не считалось бы с их ограниченностью, их конечностью и тем разочарованием, которое они приносят. Разумеется, и христианский опыт бытия как таковой историчен. И христианин порой радуется, а порой плачет, он то испытывает величие, живость человеческой жизни, а в другой раз ему бывает суждено познать смерть, тщету, разочарование. Но именно такое умение свободно и как бы несистематично вставать перед лицом реальности жизни, не абсолютизируя земную жизнь или смерть, возможно именно лишь тогда, когда человек верит и надеется, что то целое, которое есть наша данная в опыте жизнь, охватывается священной Тайной вечной любви.

Христианин перед плюрализмом человеческой экзистенции

Жизнь христианина характеризуется также спокойным приятием плюрализма человеческой экзистенции. Можно было бы думать, что христианин – это тот, кто желает все сконструировать, исходя из идеи Бога и из религиозного толкования, непосредственно придающего форму жизни. Конечно, это верно в том отношении, что человек сознает все земное – его бытие в духе и в природе, в жизни и в смерти – как охватываемое Единым, Непостижимым, кого мы называем Богом и кого мы исповедуем как Отца вечной любви, как Отца Господа нашего Иисуса Христа. Но это охватенность именно *Богом*, то есть Непостижимым, кого в конечном счете невозможно поместить в расчет собственной жизни как определенную, ограниченную позицию, которая была бы полностью обозримой. А потому христианин может без смущения встречаться лицом к лицу с плюрализмом своей жизни, окружающего его мира и людей, с плюрализмом человеческого общества. Он – тот, кто требует Бога, молится Ему, стремится любить Его, стремится устремлять к Богу свое бытие.

Однако христианин, которому доверена и вменена в обязанность такая религиозная задача, находится в множественном мире, в мире профессиональной деятельности,

искусства, науки, политики, обыденной жизни и т.д. И все эти множественные моменты своего бытия христианин как раз не может интегрировать в понятую и находящуюся под его контролем систему. Существует подлинный плюрализм реальности. Этот плюрализм отличной от Бога природы не есть просто пустая видимость, за которой реальность – Единое, Абсолютное, Бог – существовала бы таким образом, чтобы всё сводилось в сущности только к ничтожной видимости или к единому абсолютному Богу. Если христианин действительно исповедует, что Бог может быть Богом и подлинно есть Бог в такой мере, что Он может претворять в реальность действительно отличное от Него в его абсолютной, неподдающейся расчету множественности, – тогда христианин может и должен совершенно уверенно, без смущения встать лицом к лицу с этим плюрализмом человеческой экзистенции. Конечно, церковь всегда будет проповедовать человеку, понуждать его и подхлестывать, чтобы он не забывал об окончательном, абсолютном понимании своей жизни. Но это понимание в событии абсолютного самообщения Бога человеку происходит и опосредуется именно через настоящее, подлинное, бесстрашное, исполненное доверия самопредание такому плюрализму человеческой экзистенции.

Человек постоянно испытывает искушение сконструировать все свое бытие в целом, основываясь на какой-то определенной, внутримировой, познаваемой опытным путем и, возможно, даже тварной ценности, искушение попытаться интегрировать в нее все остальное. Будет такой ценностью истина, или божественная сила, или любовь, или искусство, или еще что-то другое, сейчас не важно. Христианин же имеет право и обязан – поскольку точка абсолютного единства его бытия находится по ту сторону пространства его непосредственно осязаемой действительности и именно потому становится центром его бытия – без смущения, с полным доверием предать себя плюрализму своего бытия. Он переживает любовь и смерть, успех и разочарование. И

во всем он с полным доверием позволяет Богу посылать ему Самого себя, Того, кто возжелал этого неподдающегося расчету плюрализма его мира, чтобы человек именно через него мог догадываться, что всё это охвачено вечной Тайной. Таким образом, христианин отличается от того, кто ни рефлексивно, ни анонимно не является христианином, тем, что не делает из своего бытия какой-либо системы, но не смущаясь позволяет вести себя через множественную действительность, которая есть также и мрачная, темная, непонятная действительность.

Ответственность христианина

Критическое напряжение нравственного стремления, конечно, не отрицается и не умаляется тем, что человек, будучи по-настоящему христианином, принимая себя как человека таким, каков он есть, будучи человеком именно в этом принятии для того, чтобы быть христианином, а не создавая в знак протеста какую-то систему, с помощью которой он выражает протест против того, что он есть – творение, обращенное к свету во тьме, к жизни в смерти. Согласно вульгарному пониманию христианского бытия, христианин – это тот, кто должен следить за исполнением множества норм и установлений, ощущая в них всю весомость требования, исходящего от абсолютного Бога. Да, человек, в частности, – существо виновное и испытывающее угрозу абсолютной гибели. Это означает, что он – существо, характеризующееся нравственным напряжением, требованием и ответственностью. Но если он действительно без смущения принимает себя в качестве того, кем он себя воспринимает, он уже принимает себя как такое существо, обладающее свободой и нравственной ответственностью. Ибо в этом случае он воспринимает себя – совершенно независимо от того, предъявляются ли ему и даются ли ему в качестве задания исходящие извне нравственные императивы – как сущность различия между тем, каков он есть, и

тем, каким он должен быть. Различие между тем, чем мы являемся сугубо фактически, и тем, чем мы должны быть, есть первичный опыт, дающий нам основание как нравственным существам.

Христианская весть уже начиная с Нового Завета по праву предъявляет человеку весьма детализированный каталог нравственных предписаний (не только Десять заповедей) и достаточно точно указывает ему, чем он должен быть, а чем ему быть запрещено и что ему запрещено делать. Однако, хотя мы, несомненно, уважаем и должны уважать эту сумму объективных норм, хотя эта множественность нравственных норм и проистекает как раз из множественной сущности человека, обладающей целым рядом измерений, – все же мы должны здесь иметь в виду и такую перспективу, которая предстает нам скорее с противоположной стороны: мы можем сказать, что каждый человек в своем опыте уже находит ситуацию только что названного *различия*. И это различие обязывает человека принять *его*. Подлежащая позитивной оценке задача христианина состоит, в том числе, и в том, чтобы спокойно, с упованием на находящегося над нами Бога и Его милость принимать и переносить различие между тем, что мы есть, и тем, чем мы должны быть. Правда, это верное принятие происходит всегда лишь в преодолении этого различия в движении вверх, то есть в том, чтобы говорить «нет» чему-то одному и говорить «да» чему-то другому, лучшему, так как это различие никогда не бывает дано как некое абстрактное, но дано всегда как конкретное. И здесь мы получаем, с одной стороны, вполне определенную конкретную нравственность, хотя, быть может, носящую лишь индивидуально определенный, материальный характер, а, с другой стороны, несмотря на это, ситуацию, в которой речь идет о принятии абсолютного решения в пользу Бога или против Него.

Это означает, что христианин может без смущения посмотреть на подлинный смысл различения, которое всегда принципиально видели и принимали христианское и в том

числе католическое моральное богословие, и согласиться с этим различием между объективно наличествующим и субъективным, здесь и сейчас данным долгом, который виден конкретному человеку и который он отказывается исполнить, совершая провинность, или выполняет его, осуществляя свое спасение. Объективная норма того, что возвещает христианство (хотя до известной степени это происходит в исторически обусловленной форме) есть сумма того, чем в принципе должен и может стать человек, если он мужественно предается движению своего бытия, доверившись и открывшись Богу. Такая объективная, так сказать, «тотальная» мораль может быть для конкретного человека здесь и сейчас лишь асимптотически достижимой целью его нравственного стремления. Но, будучи христианином, он должен принципиально признавать, что в бытии здесь и сейчас всегда существует это различие, которое человек должен преодолевать, двигаясь вверх, – различие между ленью его духа, его эгоизмом, с одной стороны, и светом истины, любви, верности, самоотверженности, с другой. Речь может идти об очень небольших отличиях, и материальная реальность, в которой конкретизируется это различие, может быть весьма малозначительной, дело в конечном счете не в ней. Но в конкретной нравственной ситуации человеку всегда ставится вопрос, желает ли он быть открытым для той, наиболее глубинной открытости своего бытия Богу, или не желает.

Если у кого-то создается такое впечатление относительно определенной, материальной нравственной нормы, что мировая история и природа в сущности более жестока и равнодушна к таким внутrichеловеческим, внутримировым ценностям, чем это может быть свойственно человеку в его свободе, то это суждение само по себе еще нельзя назвать ложным. Ибо католическое моральное богословие всегда будет настаивать, что очень многие нравственные, обязательные для христианина отдельные нормы отражают структуры, принадлежащие конкретной, отличной от Бога

реальности. Справедливость в социальной жизни, некоторые нормы сексуальной морали суть переведенные на язык нормативов описания структур сотворенных реальностей – обусловленных, конечных, контингентных реальностей. И с этой точки зрения, ощущение человека, что нечто не может находиться в такой абсолютной и неоспоримой зависимости от того или иного, – это ощущение еще нельзя назвать неверным. И если человек в связи с этим подумал бы, что ведь и Бог не может делать свою волю к сохранению структур конечной и сотворенной реальности более абсолютной, чем сами эти реальности, то и такое впечатление не будет неверным.

Но если кому-то придет в голову, что можно просто презирать эти внутримировые структуры и основанные на них нормы, а потому изначально и принципиально презирать это внутримировое, скромное материально-нравственное, не вступая в конфликт с самим абсолютным Богом, то это будет ошибка, заблуждение, в котором проявится еще и злоба человеческого сердца. Ибо перед человеком в любом случае стоит вопрос, любит ли он Бога больше, чем конкретную внутримировую ценность. И перед человеком всегда стоит вопрос, настроен ли он действительно преодолевать, двигаясь вверх, принадлежащее к его существу различие между тем, что он есть, и тем, чем он может и должен быть, или же он хочет просто сократить эту дистанцию. Перед человеком всегда стоит вопрос, желает он или не желает, предавшись безбожной идеологии, в конечном счете настолько абсолютизировать и обожествить определенную внутримировую ценность, чтобы установить ее – пусть, может быть, не в своих теоретических воззрениях на нравственность, но на практике – в качестве абсолютной – и конструировать всё свое бытие, исходя из этой конечной и в то же время абсолютной точки.

Если как следует поразмыслить над тем, что в ходовой христианской практике называется «грехом», если рассмотреть действительно всерьез возможный случай, что

конкретный человек субъективно виновен перед такой частной объективной нормой, и если как следует проанализировать происходящее в этой ситуации, – то это в сущности всегда окажется одна и та же ситуация, в которой человек абсолютизирует какую-то земную ценность, счастье своего бытия, своего успеха, своего утешения, своего покоя, а потому уже не может увидеть другой ценности. Речь в этой ситуации идет (несмотря на то, что эти ценности находятся в простой конкуренции друг с другом) о связанном с виной самозакрытии человека, ставшего не в теории, но на практике а-теистом, неверящим в то, что за этой непосредственно осязаемой реальностью живет бесконечная полнота всех ценностей в их единстве и предлагает ему в благодатном самосообщении саму себя как полноту и последний смысл его бытия. Он, в сущности, не верит в Бога, если придерживается определенной внутримировой ценности всецело в ущерб другой ценности (хотя обе они конечны), делая первую ценность абсолютной нормой своего бытия. И в этом отношении также и материально определенная нравственность обладает трансцендентным, религиозным измерением, хотя не в каждом конкретном случае это проявляется одинаково.

Вполне возможно, что человек не видит этой важности своего конкретного нравственного решения для его отношения к Богу, а потому – если употреблять терминологию католического морального богословия – субъективно не совершает греха, хотя объективно здесь нарушается определенная норма, указывающая на ту цель и идеал, которые могут быть достигнуты хотя бы асимптотически. Но нельзя принципиально отрицать религиозного значения нравственного стремления вверх и опосредованности нашего отношения к Богу через конкретные, внутримировые нравственные решения. На это в острой форме указывало уже ведь благочестие ветхозаветных пророков. И если мы знаем о евангельском единстве любви к Богу и к ближнему, а в наши дни, возможно, познаем это единство в более ярком

виде, свойственном нашей эпохе, то это, собственно, вновь означает то же самое, если только мы не воспринимаем любовь к ближнему как какое-то чувственное влечение, но знаем, что она может требовать нашего решения, нашей ответственности, также и нашего отказа от чего-либо, нашей жертвенности, если это есть подлинная любовь к свободной, непосредственно связанной с Богом личности ближнего. Если любовь к ближнему может восприниматься (уже согласно Евангелию) как сумма всех нравственных обязанностей человека вообще и одновременно она представляет собой то, что всегда и принципиально превосходит законническую этику подлежащих практическому учету достижений, и если любовь к Богу и к ближнему могут быть осуществлены лишь в одной и той же человеческой любви, то это означает и внутреннее единство нравственности и религии.

Этот человек, христианин, испытывающий напряжение нравственного стремления как неизбежную данность своей собственной экзистенции, конечно, всегда знает, что он, не желая и не имея возможности принципиально отказаться от ответственности за это стремление, остается недостаточным, неспособным справиться с этой задачей, с этой ответственностью и не реализующим также и своих реальных возможностей. Поэтому он всегда остается тем, кто знает, что он охвачен любовью Божией и одновременно что он – грешник (в любом, пусть даже не поддающемся учету, смысле). И в этом отношении он опять-таки движем через историю своего бытия. Он всегда приходит от своей неудачи и устремляется к тому, что лежит перед ним. Он всегда знает, что в непонятности своей собственной, темной, мрачной свободы охвачен благодатью Божьей и что всегда должен искажать убежища в этой благодати Божьей. Он тот, кто никогда сам не оправдывается перед Богом, но всегда передает Богу и Его благодати всякий счет, всякое нравственное напряжение, всякое нравственное испытание, какие возлагаются на него, считая их чем-то естественным и уже в конечном счете не «судя» их. Таким образом, будучи

христианином, он всегда есть *simul iustus et peccator*⁵⁸. Он верит, он надеется, что его освятил Святой Дух Божий, и он молится, как выразил это во времена Августина Карфагенский собор (ср. DS 229), не только смиренно, но и правдиво: «Прости нам нашу вину».

2. Жизнь в таинствах

Великое содержание христианского учения о таинствах может быть изложено здесь лишь в нескольких кратких замечаниях, которые не могут по-настоящему соответствовать значимости этой темы. Но с другой стороны, имеет вполне практический смысл включить размышления о таинствах церкви в эту часть, где нами рассматривается христианская жизнь. Ведь с методологической точки зрения было бы крайне сомнительным делом рассматривать семь таинств изолированно, ибо в таком случае своеобразие отдельного таинства не проявлялось бы в достаточной степени и не становилась бы вполне ясной связь с церковью и конкретной христианской жизнью.

Церковь как основное таинство — и семь таинств

Если вспомнить, что мы сказали о сущности истории спасения в целом, это сразу станет понятно. Официальная история спасения представляет собой ведь не что иное, как конкретизацию, историческую осязаемость той истории спасения и благодати, которая из основания человеческого существа, обоженного самосообщением Бога, простирается на все измерения человека, на всю его историю. Не только принимая таинства, становимся мы теми, кто имеет дело с Богом, кто обрел благодать, у кого осуществляется событие божественного самосообщения. Повсюду, где человек

принимает свою жизнь, открывается непостижимости Бога и бросает себя в нее, то есть повсюду, где он воспринимает свою сверхъестественную трансцендентальность в интеркоммуникации, в любви, в верности, в своей задаче, открытой также внутрь мира в будущее человека и человечества, — везде осуществляется и история спасения и откровения Бога, который сообщает себя человеку через опосредование всей глубины и широты человеческой жизни. И то, что мы называем церковью, то, что мы называем официальной, эксплицитной историей спасения, а потому и то, что мы называем таинствами, — это лишь особо маркированные, проявляющиеся исторически в отчетливой осязаемости события истории спасения, тождественной с жизнью человека в целом. Эта история спасения как всеобщая и коллективная, как история спасения человечества, вступила благодаря Иисусу Христу в свою эсхатологическую, окончательную, необратимую фазу. Благодаря Иисусу Христу драматический диалог между Богом и Его миром вступил в фазу, уже подразумевающую необратимую победу Бога и делающую осязаемой эту победу в Иисусе Христе — Распятом и Воскресшем. Слово Божье, на коем все основано, было объявлено так, что его победа, божественное «да», уже не может быть упразднено человеческим «нет».

И вот теперь это проявляется также и в индивидуальной истории спасения отдельного человека. И там, где эта конечность, непобедимость божественного самообращения конкретно проявляется в индивидуальной жизни через церковь, которая есть основное таинство спасения, мы говорим о христианских таинствах. Церковь есть основное таинство, ибо она представляет собой постоянное присутствие Иисуса Христа в пространстве и времени в качестве плода спасения, который уже не может быть уничтожен, и в качестве спасительного средства, через которое Бог осязаемо предлагает свою благодать отдельному человеку также и в измерении общественного и исторического. То, что церковь есть основное таинство, означает, что она есть *знак*

⁵⁸ Одновременно праведник и грешник (лат.)

спасения, но не просто само спасение. Но поскольку церковь представляет собой постоянное пребывание самообращения Бога в Иисусе Христе, поскольку Ему принадлежит окончательное, победоносное, спасительное слово в диалоге между Богом и миром, церковь представляет собой именно *действенный* знак, а тем самым и то, что в применении к отдельным таинствам называют *opus operatum*⁵⁹. В Иисусе Христе и в его присутствии, то есть церкви, Бог так обращается к человеку, что это Его обращение благодаря благодатному деянию Бога окончательно соединяется с принятием этого обращения со стороны истории свободы этого мира. Если помнить об этом, то церковь предстает знаком, историческим явлением победоносно шествующего самосообщения Бога. Она – не только знак словно остающегося открытым предложения, простого вопроса Бога к Его твари, вопроса, о котором мы не знаем, какой ответ даст на него мир, но знак такого вопроса, который сам создает и несет с собой свой утвердительный ответ, распространяющийся на всю историю человечества, не умаляя тем свободы твари. И потому церковь есть знак, но знак действительно осуществляющейся благодати для мира и основное таинство в этом радикальном смысле.

И вот, когда церковь в экзистенциально решающих для человека ситуациях обращается к миру и к отдельному человеку активнейшим образом как основное таинство, как победоносное основное обращение Бога, тогда мы получаем то, что называется таинствами в собственном смысле слова. Таких таинств католическая догматика – как это определено на Флорентийском и в особенности на Тридентском соборах (ср. DS 1310 и 1601) – знает и насчитывает семь.

Учреждение таинств Иисусом Христом

Если рассматривать таинства исходя из этой сущности церкви и вспомнить о том, что мы прежде говорили о

возможности становления церковного сущностного права; если учесть, далее, что в наши дни (в отличие от эпохи Реформации) даже крещение не так легко возвести к историческому Иисусу, а потому – во всяком случае, если отвлечься от учреждения евхаристии – та же проблема «учрежденности» Иисусом существует для всех таинств (в том числе и для признаваемых не католическими церквами), – тогда можно будет сказать, что происхождение или учреждение необходимо – но и *возможно* – понимать по аналогии, подобно тому, как это происходит, когда речь идет об учреждении Иисусом самой церкви. Сакраментальность основополагающей деятельности церкви задана существом церкви как необратимого присутствия спасительного обращения Бога во Христе. Эта сакраментальность, то, как церковь сама развила в своем устроении собственную сущность, выражается церковью в семи таинствах. Поэтому отдельный христианин может без смущения принять фактическую данность этого семеричного порядка таинств и жить им.

*Opus operatum – opus operantis*⁶⁰

Отдельный человек в доступной его взору истории спасения – это свободный человек, ничего не знающий об *определенно* победоносном исходе своей *собственной* истории Божьей благодати. Он – отдельный человек – еще, если можно так выразиться, бежит к нераскрытой тайне божественного благодатного выбора. Будучи отдельным человеком, он не может с полной теоретической уверенностью применить к себе то, что мы сказали об основной эсхатологической ситуации основанной на Христе истории спасения мира как целого, даже если он черпает в этой основной эсхатологической ситуации твердую *надежду*, действительную в том числе и для него. Он еще движется навстречу истории Бога и не в состоянии рефлексивно знать, какой приговор о тайных

⁵⁹ Действие содеянное (лат.)

⁶⁰ Действие содеянное – действие действующего (лат.)

глубинах его собственной свободы вынесет Бог. Мы можем и даже должны в нашей христианской вере и в связанной с ней коллективной надежде сказать, что мир как целое спасен, что драма истории спасения в целом будет иметь позитивный исход, что греховное «нет» этого мира Бог уже упразднил благодаря Иисусу Христу, Распятому и Воскресшему. И потому само собой разумеется, что и отдельное таинство приходит к отдельному человеку с этой эсхатологической окончательностью и определенностью.

Поскольку Бог однозначно обратился к миру и поскольку Христос с Его жизнью, Его смертью и Его воскресением обещан каждому отдельному человеку как его судьба, то обращение Бога обладает для его благодати, даруемой нам, абсолютную безусловность, определенность, созданную самим Словом Божиим. Поэтому мы говорим, что таинство есть *opus operatum*, то есть оно действует само собой как однозначное, действенное слово Божье. Но поскольку это таинство обещано человеку в его еще открытой индивидуальной истории спасения, *он* не может сказать с абсолютной теоретической уверенностью, что это слово, обращенное к нему Богом определено и абсолютно, принимает с той же определенностью и абсолютностью. Но этому человеку дано не только право, но и обязанность «крепчайшей надежды» (по слову Тридентского собора, ср. DS 1541), ибо приходящая к нему в таинстве благодать Божья таинственным образом уже отменила в этом человеке возможность сказать ей «нет». *Opus operatum* как неотменимое, абсолютное слово обращения Божьей благодати встречается (если отвлечься в данном случае от таинств, которые принимаются детьми) с еще открытым словом человека, осознающего себя в своем «да» или «нет», которое представляет собой *opus operantis*. И поскольку *opus operatum* таинств встречается с *opus operantis* верующего человека, принимающего деяние Божье, то ясно, что таинства становятся действенными лишь в вере, надежде и любви. Поэтому они не имеют ничего общего с магическим колдовством: они

не магия, ибо они не принуждают Бога, но свободный Бог совершает их как свое деяние. И, далее, они не имеют ничего общего с магией потому, что обретают действенность, поскольку встречаются с открывающейся свободой человека. Конечно, человек, встречая своим принятием это обращение Бога, должен исповедовать, что и это его принятие само происходит благодаря силе Божьей благодати.

Это не отрицает того, что конкретный христианин в отдельных случаях своего личного непросветленного бытия может ошибочно понимать таинства в магическом смысле и что это фактически и происходит, а именно тогда, когда такой христианин полагает, будто таинства не обращены к свободе его веры и его любви, когда он полагает, будто таинства нужны для того, чтобы отнять у него последнее нравственное решение, принимаемое в вере, надежде и любви. Таинства – не что иное, как действенное слово Божие, обращенное к человеку, в котором Бог сам обращается к нему и тем освобождает свободу человека принять это самосообщение Бога в собственном действии.

Таинства посвящения

Отдельные таинства имеют смысл, с одной стороны, рассматривать с точки зрения церкви как основного таинства, а с другой стороны, включать в историю индивидуальной жизни, где они проявляются в качестве сакраментального проявления христианской жизни по благодати в *экзистенциально основополагающие моменты* человеческой жизни. Таким образом выделяется, в первую очередь, комплекс таинств посвящения: крещение и миропомазание.

В *крещении* человек становится христианином и членом церкви. Крещение – это первое таинство отпущения грехов, таинство сообщения божественного благодатного величия, божественной природы, внутренней постоянной способности веры, надежды и любви к Богу и к людям. Но этот внутренний, постоянный, индивидуальный дар благодати

человеку, который становится из грешника оправданным, происходит в крещении таким образом, что человек, проходя этот обряд посвящения, принимается в социально-иерархически оформленный народ Божий, в общину верующих и исповедующих спасение Божье во Христе. Бог дает человеку в крещении благодать для его собственного индивидуального спасения таким образом, что делает его членом *церкви*. Принадлежность к церкви, членство в церкви есть первое и наиболее непосредственное воздействие этого таинства посвящения, таинства, которое принимает каждый христианин, которое для всех представляет собой основу их христианского бытия, а также всякой иерархической, сакраментальной и суверенной власти, какая только может существовать в такой жизни, в то время как для некрещеного не может быть действительно никакое другое таинство и он не может обладать никакой законной властью в церкви. Человек обретает в крещении благодать для своего спасения, становясь через это таинство членом церкви. Нельзя умалять значение этого утверждения, полагая, будто членство в церкви, которое дается нам в крещении, нужно только для того, чтобы крещеному были дарованы эти прочие блага его индивидуального оправдания и освящения, а более ни для чего. Полная ошибочность такого представления проявляется уже в том, что это чисто индивидуальное оправдание и освящение в крайнем случае может быть добыто через одни только веру и любовь, без таинств, и что это происходит определенно со многими некрещеными. Поэтому крещение должно уже прежде этого индивидуального спасительного действия иметь для отдельного человека позитивное содержательное значение, не могущее исчерпываться этим индивидуальным спасительным действием. Членство в церкви не есть лишь средство по отношению к цели добыть личную выгоду спасения, но имеет собственный смысл, который придает ему крещение. Этот смысл вообще определяется смыслом и функцией самой церкви.

Смысл и предназначение церкви не состоит лишь в том, чтобы создать возможность и облегчить нахождение спасения для суммы многих отдельных индивидуумов. Дело в том, что для этой цели церковь можно считать полезной и важной, но нельзя считать обязательно необходимой, ибо эта цель часто достигается и без осозаемого вмешательства церкви несмотря на то, что это спасение по заповеди Божьей и по вменяемой в обязанность воле к заповеданному таинству должно даваться человеку в церкви. Но одно конкретно невозможно без церкви: невозможно, чтобы благодати Божья во Христе присутствовала в мире как событие, как постоянное событие в исторической осозаемости, в телесности воплощения. Тот, кто получил благодать через крещение, включившись в эту церковь как в историческую и общественную телесность Христовой милости в мире, необходимо обретает с этой благодатью церкви удел, задание и способность участвовать в этой функции церкви быть исторической осозаемостью Божьей благодати в мире. Такой человек имеет задание в своем личном решении принять на себя эту функцию и выполнять ее во всей своей жизни. Крещением он призван к тому, чтобы быть носителем слова, свидетелем истины, представителем благодати Христовой в мире.

Какое же различие устанавливается между *крещением* и *миропомазанием*? Несмотря на оправданное, освященное Тридентским собором (ср. DS 1601 и 1628) различие между крещением и миропомазанием, церковная традиция свидетельствует о том, что оба эти таинства вместе составляют единое христианское посвящение. В них церковь дает положительный ответ Христу, причем не только как основание в глубинах бытия, но также и исторически. Этот ответ носит, кроме того, окончательный характер, поэтому оба таинства неповторимы по природе такого первого и окончательного основания человеческого, христианского бытия. Таким образом, оба таинства составляют единую христианскую инициацию: они различаются в некоторой степени, как можно выделить более негативный и более позитивный

аспекты в едином в конечном счете – хотя и имеющем временную протяженность – процессе.

В *крещении* человек умирает в смерть Христову – в том числе и в сакраментальной, в пространственно-временной, в общественной осязаемости. Он включается в церковь в призыве и именовании Троичного Бога: Отца, который призывает, Сына, который есть Слово Отца к людям, и Духа Святого, в котором это обращение Отца в Сыне достигает человека, подлинно освящая и спасая его. *Миропомазание* есть как бы позитивный аспект того же самого процесса, причем подчеркивается еще и общественная функциональность крещеного в том отношении, что он обретает необходимое оружие через сообщение ему Духа Святого. Это таинство свидетельства веры, преизбытка даров, миссии того, кто запечатлен духом, во свидетельство миру, чтобы он покорился владычеству Божьему, таинство укрепления в вере против сил и властей мира сего, властей лжи, неверия и демонической гордыни, возмнившей, что человек может спасти себя сам. Таким образом, благодать миропомазания представляет собой в верном смысле благодать церкви для миссии в мире и возвещения ему его преобразования. Какими функциями этой благодати наделяется в большей степени конкретный человек, какова будет его задача, это определяет Бог, обращая свой призыв к людям и наделяя их дарами духа, которые суть не что иное, как предпочтительные в конкретном случае направления развития одного и того же Духа, принимаемого всеми в миропомазании.

Таинства состояния

Мы различаем далее – поскольку речь идет несомненно и в этом случае о решающих экзистенциальных моментах человеческой жизни – два таинства, через которые человек вступает в определенное состояние. Нельзя сказать, что эти таинства по своей собственной сути должны обосновывать *различные состояния*, так что один и тот же человек принци-

пиально не может их получать; но там, где человек принимает окончательную и исходную, обосновывающую все остальное функцию в человеческом или христианском обществе, там несомненно происходит нечто поистине решающее в экзистенциальном плане, а потому и в плане индивидуальной истории спасения. Сакраментальной формой того, что Бог решающим образом призывает человека, когда тот должен принять решающую функцию в своей индивидуальной истории – причем это касается и истории его спасения – такой формой как раз и являются таинства *священства* и *брака*.

Если мы желаем осмыслить экклезиологический аспект таинства священства – таинства, в котором существует ряд ступеней – в качестве индивидуального спасительного события, то можем исходить из того основного принципа, что таинство дано там, где церковь абсолютно задействует один из основных своих актов, в котором она в полной мере актуализирует свою сущность как основное таинство благодати для отдельного человека в решающих для его спасения ситуациях. Легко увидеть, что основные служения церкви существенным образом составляют ее самое. Ведь церковь будет сама собой только в том случае, если она имеет те задания, которые дал ей Христос, и ту власть, связанную с этими заданиями и служащими им, а также если она передает их дальше. Но почему этот основной акт церкви, в котором она передает дальше свои служения и в котором она тем самым каждый раз заново конституируется, представляет собой акт, который направлен и на освящение человека, принимающего служения, и в таком случае может быть назван также и таинством? Для ответа на этот вопрос следует исходить из сущности церкви. А из нее следует, что для смысла и существа церковного служения безразлично, осуществляется оно как священное, или нет. Служение сохраняет, правда, свою действительность, а его носитель свои полномочия даже в том случае, если он как отдельный человек грешен и в том числе осуществляет свое служение

греховно. Это было отчетливо сформулировано уже в древней церкви в борьбе против донатизма. Но это возможное разделение в частном случае полномочия, связанного со служением, и святости сана не дает адекватного описания для отношения между служением и благодатью. Здесь существует такое же отношение, как в вопросе, могут ли быть и оставаться отдельные люди, члены церкви, грешниками, так чтобы это не вредило святости церкви. Ибо невзирая на возможность того, что отдельные люди в церкви являются грешниками, и невзирая на тот факт, что поэтому вплоть до смерти отдельного человека остается неясным и сокрытым до Божьего Суда, в каких членах церкви данной эпохи она, церковь, реализует собственную святость, в церкви действует в формальном предопределении воля Бога к действенной благодати, постоянно освящающая членов церкви и сохраняющая их в благодати, так что церковь никогда не перестает быть святой. Та же самая воля должна существовать и в отношении церковного служения, если пребывает нерушимой святость церкви, и церковь остается присутствием и проявлением эсхатологически победоносной благодати Христовой. Служение, абсолютно несвященное, во всей полноте своей реализации, и святая церковь суть величины несовместимые. Ведь, если бы мы предположили, что служение как *целое* может выполнять свою задачу несвященным образом, то святость членов церкви не могла бы находиться в сущностной зависимости от реализации служения (что, однако, имеет место), а оно не могло бы оставаться тем, чем оно, однако, является: служением освящению людей. Действенность таинства, когда оно подается, не зависит от подателя таинства, но от подателя таинства зависит, в целом и в долгосрочной перспективе, существование таинства в церкви и продолжение его существования. Итак, если есть абсолютная воля Бога к существованию таинств в целостности церкви, то Он должен так же абсолютно желать и святости иерархии в целом, иначе Он не пожелал бы основания, на котором стоит фактическое существование преподавания таинств.

Обратимся теперь ко второму из «таинств состояния». Двое крещеных соединяются в *браке*. Тем самым *внутри* церкви нечто происходит. Отсылочный и знаковый характер любви в браке означает, что такой брак никогда не становится просто «мирским делом». Ибо он есть событие благодати и любви, соединяющей Бога и человека. Если такой брак происходит поэтому в церкви, он есть момент самореализации церкви как таковой, момент, совершаемый двумя крещеными христианами, получившими через крещение полномочия для активного участия в этой самореализации. Поэтому, будучи крещены, они совершают именно то, что характерно для самой церкви: они показывают знак любви, в котором проявляется любовь, соединяющая Бога и человека. Но там, где вступает в действие *сущностная* самореализация церкви в конкретной, жизненной ситуации человека, — там имеет место таинство.

Следуя катехизису, обычно говорят, что брак есть отображение единства Христа и церкви, и потому он есть таинство. Если прочитать место из Послания к Ефессянам (Еф 5:22-33) лежащее в основе этой формулы, то поначалу может сложиться такое впечатление, будто решающее основание уподобления между Христом — церковью, с одной стороны, и браком, с другой, состоит в том, что мужчина представляет Христа, а женщина — церковь. В таком случае единство брака было бы относительно вторичным отражением единства Христа и церкви, в котором брачные партнеры рассматривались бы порознь, как играющие различную роль. Но нужно признать, что в самом Послании к Ефессянам этот способ рассмотрения вторичен, что он, возможно, обусловлен паренетическим контекстом и, кроме того, в чем-то окрашен социально-исторически. Так, следовало бы указать на центральное высказывание этого текста (Еф 5:29-33), в котором параллель между Христом — церковью и браком устанавливается как единство любви как таковой в *единой* плоти и *едином* теле. Если иметь здесь в виду это, нужно будет еще только уточнить, куда в той основной концепции,

которая представлена в этом рассуждении, должен быть помещен Христос. Прежде всего из Послания к Ефессянам становится ясно, что (как и в Быт 2) порядок мироздания рассматривается как включенный в порядок благодати и спасения, так что с самого начала, а значит, и начиная с брака Адама, тот первый порядок имел предваряющее значение для этого второго. В нашей терминологии (которая, впрочем, приходит к этому высказыванию, основываясь на других богословских предпосылках) это означает, что всякое нравственное поведение человека (а тем самым и его предпосылки) всегда и везде основывается на сообщении Богом благодати своему творению и охватывается им. «Союз» есть цель и то более широкое, охватывающее, что создает основу для творения как утверждения условия возможности, как утверждения возможного партнера в союзе. Поэтому объективно всякое нравственно-человеческое событие имеет скрытое отношение ко Христу, в чьих бытии и деятельности находит свою эсхатологическую кульминацию и проявление именно это сообщение благодати. Христос представляет собой цель и основу всякой даваемой благодатью динамики человеческой истории в направлении непосредственного отношения с Богом.

Итак, там, где осуществляется единство в любви между двумя людьми, в любви, которая не является просто объединением для достижения земных целей, но относится к самим личностям в их окончательности, там имеет место влияние и проявление той благодати, которая образует самое подлинное единство людей. Но и обратно: именно эта благодать как создающая единство между Богом и человеком проявляется в единстве между Христом и церковью, причем в таком своем проявлении, которое представляет собой – абсолютно, эсхатологически и как цель – основу всякой иной благодати и ее функции утверждать единство в мире. Поэтому существует не только внешнее подобие между единством в любви двух людей и единством Христос – церковь, но существует и отношение обусловленности между

этими двумя единствами: первое существует *потому, что* существует второе. Отношение их взаимного сходства не вторично для обоих единств, оно есть подлинное отношение причастности через причинное происхождение брачного единства от единства Христа и церкви.

Таким образом, брак еще в более радикальном смысле проникает в Тайну Бога, чем мы могли предполагать, основываясь на безусловности человеческой любви. Правда, всё сокрыто доселе под покровами веры и надежды, и еще, возможно, не поднялось из тайных глубин нашего бытия в нашу повседневную жизнь. Нет вопроса, что такая истина не возникает и помимо человека, его свободы и его внутреннего «да». Значит, не подлежит сомнению, что любящие друг друга в браке воспринимают эти реальности в той мере, в какой они раскрывают для этого свои сердца в вере и любви. Очевидно, должно было проясниться, что такое богословие брака не может восприниматься в интровертированном и каком-то «приватизированном» смысле, что скорее наоборот, подлинный христианский брак во все времена представляет объединяющую любовь Бога к человечеству во Христе. В браке выражается присутствие церкви: брак действительно создает самое малое сообщество искупленных и освященных, чье единство может строиться на той же основе, на которой основано единство церкви, то есть речь идет о самой малой истинной отдельной церкви. Если бы мы смогли это осмыслить и пережить во всем значении, то мы смогли бы с большим спокойствием и мужеством, с подлинно христианской свободой возвращаться к нашим насущным «вопросам брака», о которых наговорено так бесконечно много.

Покаяние и елеосвящение

Если новая жизнь, которая также конкретизируется во вполне определенных основных функциях, все же остается жизнью грешника, в которой он остается подвержен опасностям, а потому нуждается в прощающем слове Божьем, мы

имеем таинство *покаяния* и дополнение к этому таинству, необходимое в той ситуации, где особенно ярко проявляется угроза для спасения человека и его греховность перед лицом благодати – таинство *елеосвящения*.

В этой части, а также и ранее, мы уже говорили о том, что человек есть существо, наделенное ответственностью в свободе. Мы говорили о личной вине и вовлеченности человека в вину его общественного окружения. Все это невозможно здесь повторять или, тем более, рассматривать более подробно. Но если человек действительно понял, что означает вина как возможность или как ужасная реальность нашей жизни, если он испытал, насколько безысходна подлинная вина перед Богом для человека в его одиночестве, то такой человек желает, требует услышать слово Божьего прощения. Это никогда нельзя воспринимать как нечто естественное, это всегда будет чудом Его благодати и Его любви. Прощение есть величайшее и самое непостижимое чудо любви Божьей, ибо в нем сообщает себя сам Бог, причем сообщает себя человеку, который в банальной, казалось бы, ситуации повседневности совершил неслыханное – сказал «нет» Богу.

Слово Божьего прощения, являющееся не только следствием, но в конечном счете также и предпосылкой обращения, в которой совершивший грех человек с верой, раскаянием и доверием обращается к Богу и предает себя Ему, может быть услышано в глубине совести, ибо оно живет в этом самом доверчивом и любящем обращении человека к Богу как собственная основа такого обращения, в котором человек, судя себя самого, воздает честь милосердной любви Божьей. Одно это тихое слово прощения часто помогало на всем длительном протяжении и во всей широте человеческой истории.

Но то, что чаще всего в истории осуществляется тайно и неартикулированно, а именно благодать Божья, предлагающая всем спасение и прощение, – она ведь сама имеет свою историю в пространстве и времени. И это обращенное

к человечеству прощающее слово Божье, обретающее конкретность в пространстве и во времени, находит свою высшую точку и свою последнюю историческую необратимость в Иисусе Христе, Распятом и Воскресшем, в том, кто в любви солидаризировался с грешниками и в последнем деянии своей веры, надежды и любви посреди мрака собственной смерти, в котором он испытал мрак нашего греха, принял для нас слово прощения, данное нам Богом. Это прощающее слово Божье в Иисусе Христе, в котором стала также и исторически необратимой безусловность этого слова, продолжает присутствовать в общине тех, кто верует в это прощение, – в церкви. Церковь есть основное таинство этого прощающего слова Божьего. Это прощающее слово, которое есть церковь и которое пребывает в ней как живое присутствие власти и действительности, артикулируется различными способами в соответствии с сущностью человека. Оно присутствует в проповеди церкви как весть, обращенная принципиально ко всем: «Верую... в отпущение грехов», – говорится в Апостольском символе веры. Это прощающее слово церкви принципиальным образом, остающимся определяющим для всей истории отдельного человека, церковь обращает к этому человеку в таинстве крещения. Это прощающее слово остается живым и действенным в молитве церкви, в которой она для себя – церкви грешников – и для каждого отдельного человека все снова и снова просит у Бога милости с верой в исполнение этой просьбы и таким образом сопровождает все время новое обращение человека, которое должно все время углубляться и должно прийти к завершению и окончательной победе лишь в его смерти. Это слово прощения (всегда строящее на слове, сказанном в крещении) говорится церковью отдельному человеку вновь и особым образом там и тогда, где и когда он, оставаясь и после крещения грешником и могущим впасть в новую тяжкую вину, покаянно исповедует свою великую вину или ничтожество своей жизни перед церковью в лице ее представителя, а в некоторых случаях и в общем

исповедании общины перед Богом и Его Христом. Если это прощающее слово Божье говорится специально уполномоченным представителем церкви отдельному крещеному в ответ на исповедание им своей вины, мы называем это событие создающего прощение слова Божия преподанием таинства покаяния.

Поскольку это действенное прощающее слово говорится именно уже крещеному члену церкви в ответ на его исповедание греха, оно имеет определенное своеобразие: крещеный христианин как член церкви в своем большом или «малом» грехе поставил себя в ситуацию противоречия существу святой общины, которой он принадлежит, противоречия по отношению к церкви, чье существование и жизнь должны быть знаками того, что благодать Божия как любовь к Богу и человеку побеждает в мире. Таким образом, своим прощающим словом церковь прощает и ту несправедливость, которую причиняет грех человека самой этой церкви. Можно даже сказать, что церковь прощает вину благодаря прощающему слову Божьему, доверенному ей, именно *тем самым*, что она прощает человеку несправедливость, причиненную ей, подобно тому как она сообщает человеку в крещении Святого Духа церкви *тем самым*, что она включает этого человека в себя как в тело Христово. Поскольку это прощающее слово церкви, будучи сказано в конкретной ситуации вины отдельного человека как слово Христово и с последним задействованием церкви в соответствии с ее сущностью, не есть просто слово о прощении, даваемом Богом, но *событие* этого прощения, – то это слово действительно представляет собой таинство.

Также и ситуация *болезни* относится к решающим ситуациям в жизни человека, к таким ситуациям, которые – какими бы вполне светскими они ни казались на первый взгляд – составляют часть истории его спасения, вынуждают его к решению, как он желает свободно понять целостность и основной смысл своей жизни: как абсурд, или же как непонятную тайну, в которой приближается к нему непости-

жимая Любовь. Когда мы говорим в этом смысле о болезни, то имеем в виду такие серьезные болезни, которые – даже если существует надежда на их преодоление – суть посланцы и предвестники смерти и открывают самые глубины того, под какой угрозой находится человек и как он предан в руки смерти, повергая человека в самое неумолимое одиночество, где он должен окончить счеты с самим собой и с Богом. Эта ответственность каждого человека перед самим собой, своей свободой, своей нерефлектируемой непроницаемостью – как мы уже неоднократно упоминали – относится к сущности человека и не может быть у него отнята. Однако это лишь одна сторона. В своем постоянном одиночестве человек все же не одинок. С ним Бог. Но его окружает еще и святое сообщество верующих, любящих, молящихся, тех, кто стремится в жизни достичь послушания по отношению к смерти, кто стремится с верой взирать на *этого* умирающего. И поскольку это святое сообщество, называемое церковью, всегда живет смертью своего Господа, то и всякий умирающий всегда в одиночестве не остается покинут этими своими братьями.

Если мы принимаем этот опыт веры во всей его глубине (мы не можем здесь более обстоятельно рассматривать спасительно-историческое и экклезиологическое измерения), то мы естественным образом желаем, чтобы община добровольно верующих в Тайну и преданных ей (с *тем*, кто проявил высшее послушание, с Иисусом), церковь, подступила также и зримо к одру болезни, чтобы этот таинственный круговорот божественной жизни не только свободно кружился в нас, но и воплотился в осязаемости нашей жизни и таким образом благодать снизошла вновь на нас также через это ее проявление и пронизала бы нашу жизнь и смерть большей спасительной силой.

Это слово дающей скрытой благодати телесное, полнотой воплощенное проявление, говорится церковью через ее уполномоченного представителя и допускает благодать, сказанное ей внутреннее «да», происходящее в

принимая это слово, и благодать *святой*, исполненной Духа Божия церкви к тому, чтобы эта благодать стала осязаемым «событием». В этом слове благодать открывается и возникает *тем самым*, что она становится телесной. В этом смысле проявление есть причина благодати (и, конечно, также и наоборот: единство проявляющегося и его проявления в последнем счете нерасторжимо). Если церковь говорит определенному человеку в решающей ситуации его жизни такое слово благодати, которое при определенных обстоятельствах может делаться яснее и осязаемее при помощи других действий (помазание, возложение рук), с последним вложением в него своего собственного существа, которое как целое, как «пра-таинство» составляет историческое при-сутствие благодати Божьей и таким образом она, церковь, сознает, что тем самым она творчески произносит действенное благодатное слово Божье, – то она говорит и делает то, что мы называем таинством: необратимое слово Божьей благодати по поручению Бога, не только говорящее «о» благодати, но именно делающее ее событием. Одно из семи сакраментальных слов такого рода, какие знает церковь, – это молитва над больным, произносимая с верой и сопровождаемая помазанием, над больным, чья болезнь есть яркая ситуация спасения и благодати, а потому требует этого воплощающего благодать и благодатно действующего слова церкви, в котором скрытая благодать церкви в ситуации болезни одного из ее членов даруется осязаемо (во всяком случае, как предлагаемая) и действует, творя благодать, если только она принимается человеком с верой и желанием обрести прощение.

Евхаристия

Таинство евхаристии не следует считать просто одним из семи таинств. Евхаристия, будучи обращена к отдельному человеку и принимая его каждый раз заново в общение с Христом, все же в самом радикальном смысле представляет

собой таинство церкви как таковой. Именно учреждение евхаристии имеет решающее значение для учреждения церкви и самопонимания Иисуса как посредника в спасении.

Ввиду значимости и особого положения евхаристии среди таинств мы должны вначале сообщить здесь нечто из области библейского богословия. Конечно, это можно сделать лишь коротко, в виде эскиза. Реальность, описываемая как «евхаристия», основана на Тайной вечере Иисуса (ср., прежде всего, Лк 22:14-23 и 1 Кор 11:23-26). Там Иисус, по Его собственным словам, дает свое «тело» и свою «кровь» для вкушения в эмпирическом обличье принятия хлеба и вина. Смысловое наполнение этого действия становится ясно из ситуации и употребляемых понятий. Основополагающее значение имеет идея смерти: Иисус осознанно принимает свою судьбу и ставит ее в связь с центральным содержанием своей проповеди. Далее, Иисус понимает эту трапезу эсхатологически, как предвосхищение радости окончательного празднества. Наконец, в этой трапезе Иисуса имеет конститутивное значение идея сообщества, связь Иисуса с Его друзьями и учреждение общины, объединяющей этих Его друзей.

Из употребленных понятий можно вывести следующее. Согласно семитскому словоупотреблению, «тело» означает телесную осязаемость личности Иисуса; в дополнение к слову о хлебе говорится о том, что Иисус – тот самый Раб Божий (ср. Ис 53:4-12). Что же касается «крови», то под ней имеется в виду именно та кровь, которую проливает Иисус во утверждение нового союза с Богом (ср. Ис 42:6; 49:8). Таким образом обозначено, что Иисус умирает, истекая кровью. Итак, дары тождественны с Рабом Божьим Иисусом, в свободном послушании приемлющем насильственную смерть и основывающим в ней новый союз. Тождество между евхаристическими дарами церкви и телом и кровью Иисуса точнее определяется в Первом послании к Коринфянам: эти дары суть тело Иисуса, приносимое в жертву на вечере. Они суть распятое тело Иисуса, и потому при их вкушении смерть Иисуса провозглашается спасительной и становится дей-

ственной. Они суть плоть и кровь Распятого, через вкушение которых отдельные христиане соединяются в сообщество единого духовного тела Иисуса Христа. Постоянное пребывание этих даров в церкви в качестве церковной трапезы как таковой вытекают из повеления, непосредственно связанного со словами, вводящими самое таинство: «Сие творите в Мое воспоминание». Повеление продолжать творить «сие» в дальнейшем дает нам уверенность, что реальность Христа в ее целостности всегда действительно присутствует там, где учениками Христа законным образом совершается евхаристия.

В этом повторении Тайной вечери Иисуса, которого пожелал Он сам, осуществляется одновременно кровавая крестная жертва Иисуса Христа, поскольку ведь плоть и кровь *страждущего* и *умирающего* Раба Божьего становятся реальностью как плоть отданная и кровь пролитая за «многих» и лишь как таковые могут становиться реальностью согласно тому, как это учреждено самим Иисусом, а также поскольку это присутствие жертвы Иисуса Христа дано в литургическом жертвенном действии церкви. Поэтому церковное празднование евхаристии есть всегда подлинная трапеза, поскольку в ней тело и кровь Иисуса Христа присутствуют как пища и питье, и одновременно это подлинное жертвоприношение, поскольку *единая* жертва Иисуса постоянно сохраняет свое действие в истории и делается постоянно действующей через литургическое представление сущностно исторической величины, «церкви», в праздновании евхаристии. Потому-то две этих реальности в едином праздновании евхаристии не могут подвергаться богословской рефлексии совершенно отдельно друг от друга, а воплощены в вочеловечении, воскресении и вознесении Иисуса.

Развитие учения об евхаристии в истории догматики и богословия – например, вопросы реальности присутствия и пресуществления даров – в этом контексте рассматривать не нужно.

В осуществлении и принятии евхаристии церковь и отдельный верующий осуществляют подлинное «благодарение» – ведь это и значит «евхаристия», – какое возможно

как максимально возможное и специфически «церковное» лишь для церкви Иисуса Христа, но оно одновременно и поручено ей как основной закон. Ибо когда церковь действительно сама «имеет» у себя Иисуса Христа и действительно – пусть в отважной реальности веры – принимает Его как трапезу, она «высказывает» – то есть осуществляет, реализует – тот благодарный ответ на предложение Божьей благодати, а именно Его самосообщение, которое потому наиболее интенсивно, что оно «формулируется» жизнью Иисуса, которую Бог всегда любил и окончательно принял, в плоти и крови. «Действие» евхаристии, таким образом, следует представлять себе не только как индивидуальное, происходящее в отдельном человеке, действие, через которое этот человек обретает личное участие в жизни Иисуса Христа и благодать для реализации такого участия (в строгом смысле слова, когда жизнь Иисуса Христа представлена любовью, покорностью и благодарностью по отношению к Отцу, прощением и терпением), но прежде всего как действие экклезиологически-социальное: в евхаристии обретает свое присутствие, осязаемость и зримость благодатная и необратимая спасительная воля Бога по отношению ко всем людям в этом мире, поскольку через эту волю осязаемое, зримое сообщество верующих образует *такой* знак, который не только указывает на какую-то, возможную в каком-то случае благодать Бога и Его волю, но сам *есть* осязаемость и постоянное присутствие этой благодати и этого спасения. Поэтому само собой разумеется, что евхаристия и в качестве таинства самого радикального, самого реального присутствия Господа в этом праздновании в образе трапезы постольку представляет собой высшее осуществление самой сущности церкви, поскольку церковь и есть не что иное, как присутствие Христа в пространстве и времени и не желает быть ничем иным. И поскольку все участвуют в одной трапезе Христа, который есть одновременно Дарующий и Дар, то и евхаристия есть знак, проявление, наиболее актуальная реализация церкви, ибо церковь есть последнее,

благодатно основанное Богом единство людей в Духе и проявляет такое единство.

Общие аспекты таинств

Теперь уже должно стать ясно, что отдельные таинства обладают и общими аспектами. Во всех них присутствует действенное слово Бога и – там, где они не только действительны, но и, как говорит богословие, принимаются плодотворно – присутствует ответ человека, причем не только в глубинах свободного существа человека, обретшего благодать, но и в измерении его истории, его социальности. Таким образом, таинство есть осязаемое слово и осязаемый ответ со стороны Бога и со стороны человека. А поскольку человек, будучи, конечно, существом словесным, языковым, есть однако при этом и существо символическое, выражающее себя в жестах, в действиях, то таинства, которые в конечном счете могут быть приведены к общему знаменателю *действенного слова Божьего*, – хотя по-разному и в различной мере – обладают также обликом, отличным от словесного, а именно обликом культового обряда, погружения в воду, вкушения пищи, помазания, возложения рук. Но то, что эти элементы, в соответствии как раз с католическими представлениями, не относятся необходимым образом к сущности таинства, видно из того, что для заключения брака как таинства и в слове прощения церкви к грешнику, в сущности, присутствует только действенное слово Христово в человеческом слове. Поэтому, с богословской точки зрения, мы вполне вправе воспринимать таинства как наиболее радикальную, интенсивную форму слова Божьего как слова церкви, где именно это слово в качестве абсолютной задействованности церкви является тем, что называют *opus operatum*.

Разумеется, в таинстве дана и вся диалектика взаимоотношений между отдельным человеком и членом общины. Все таинства имеют совершенно специфический экклезиологический смысл, они всегда связывают человека в том числе

и с церковью. Таинства не только преподаются церковью, но они представляют собой подлинную самореализацию церкви, причем как в преподающем таинства, так и в принимающем их. И одновременно они – включая и евхаристию, которая ведь принимается отдельным человеком, – суть наиболее индивидуальные, исторические, но происходящие в церкви спасительные события индивидуальной истории спасения отдельного человека.

Таинство есть диалог и партнерство между Богом и человеком в том смысле, в котором такое отношение можно представлять себе тогда, когда партнеры столь радикально различны между собой, как абсолютный Бог и его творение. Правда, это партнерство, тем не менее, подлинное, ибо абсолютная власть Бога как раз и помещает творение в его, творения, собственную реальность и свободу, и этот самый Бог своей благодатью делает человека способным дать ответ, достойный Его.

В таинстве мы, разумеется, имеем также диалектическое единство, взаимосвязь и не-тождественность между отдельным человеком как отдельным и как членом общины. Именно в сакраментальном слове, в котором церковь говорит отдельному человеку в его конкретной спасительной ситуации слово Божье, отдельному человеку именно как отдельному, чего нет в общем слове проповеди, даже в подлинно экзистенциальной речи проповедника. С другой стороны, этот отдельный человек именно как отдельный через таинство призывается церковью, которая обращается к человеку со своим призывом как к человеку церкви, как члену общины, ибо она ведь не просто преподает таинства и руководит ими, но в этих своих действиях осуществляет самую свою сущность как постоянное присутствие эсхатологически победоносной благодати. И потому каждое таинство имеет свой совершенно специальный, собственный экклезиологически-церковный аспект. Каждое таинство в подлинном смысле является также и событием отношения к церкви отдельного человека, который получает в ней

совершенно определенное место, совершенно определенную функцию, который в крещении включается в церковь, вновь примиряется с благодатной общиной церкви в таинстве покаяния или празднует в евхаристии как член святого народа Божьего, алтарного братства Христова высшую мистерию церкви, где церковь действительно находится в самом полном смысле слова, именно как присутствие ее умершего, распятого и воскресшего Господа, так что сам Христос пребывает среди алтарного братства.

Далее, таинства, как очень ясно показал святой Фома Аквинский (ср. *Summa theologiae*, III, q. 60, a. 4 corp.), суть всегда одновременно *signa rememorativa*, *demonstrativa* и *prognostica*⁶¹ спасения, то есть они всегда, каждое по-своему, указывают на историческое спасительное событие Христа, Его смерти и Его воскресения. В качестве *signa rememorativa* они суть воспоминание об историческом спасительном событии исторического самообращения Бога к человечеству, а в нем к отдельному человеку в Иисусе Христе. Они суть *signa demonstrativa*, то есть таинство – это слово, которое действительно несет с собой то, что оно высказывает: благодатное самосообщение святого Бога. И они суть также *signa prognostica*, то есть они предугазывают совершение этого самообращения Бога в вечной жизни. Потому они суть события, которые в подлинном соответствии с существом человека, существом Бога и Его самообращенностью к миру, прошлому, настоящему и будущему, таинственным образом внутренне связаны и проявляют каждый из этих моментов человеческой сущности каждое по-своему, здесь и сейчас.

Официально-церковное и экзистенциальное спасительное делание

Таинства, то есть *opus operatum*, отличаются от *opus operantis*, то есть личного, свободного, нравственно религиозного

деяния человека, не тем, чтобы через *opus operatum* таинств появлялась благодать, а через человеческое *opus operantis* не появлялась. Свободное деяние человека, там, где оно не несет вины, также является событием благодати при существующем спасительном порядке, при абсолютной спасительной воле Бога к своему собственному самосообщению. Там, где человек верит, где он надеется, где он любит, где он обращается к Богу, где он отвращается от своей вины, где он обретает внутреннее позитивное отношение к своей смерти, а также там, где происходит его последнее раскрытие в вечной любви другому человеку, – там происходит спасение, там дано диалогическое отношение благодати к Богу, там дано событие спасения и событие действительной, наиболее глубинной истории спасения человека. Поэтому *opus operantis* и *opus operatum* различаются не так, как благодатное деяние Бога по отношению к человеку, с одной стороны, и просто человеческое свободное осуществление, с другой. Они отличаются как официальная, эксплицитная история спасения человека, проявляющаяся в церковных таинствах, с одной стороны, и сугубо экзистенциальное спасительное деяние человека в благодати Божьей, с другой.

Подобно тому как прежде мы различали анонимную, всеобщую историю спасения, существующую повсюду в духовной истории человека, аналогичным образом обстоит дело с отношением *opus operatum* к *opus operantis*. И то, и другое относится к истории Бога и Его благодати и к истории спасения человека, а отличаются лишь так, как и в других случаях отличаются в человеческой истории эксплицитные общественные акты, которые в сфере общественного носят также и правовой характер, от таких актов, которые происходят в глубине человеческой личности и не относятся к непосредственно, эксплицитно общественной сфере. Всегда, в обоих этих случаях человек есть уникальный индивидум и член общества людей, находящихся друг с другом в отношениях интеркоммуникации, но не во всех случаях, не во всех своих актах человек эксплицитно,

⁶¹ Знаки воспоминания, доказательства, предвидения (лат.)

официально и в правовой оформленности является членом общества как таковым. Так же, аналогичным образом, хотя все в человеческой жизни есть история спасения, но это не означает, что все есть таинство в этом более узком и строгом смысле, и, тем не менее, человек осуществляет в обоих случаях единое отношение между собой, свободным человеком, и вечным и святым Богом, который отдает себя в вечной любви, не поддающейся каким-либо расчетам.

*Reductio in mysterium*⁶²

Если мы верно поймем эти замечания относительно христианской жизни, то станет ясно, что хотя христианин – как это показывают уже таинства – ведет осязаемую церковную жизнь, но высшее христианское в этой жизни тождественно таинству человеческого бытия. И таким образом, вполне можно сказать, что высшее в христианском бытии, его своеобразие состоит в том, что христианин погружается в Таинство, которое мы называем Богом, что человек в вере и надежде убежден в том, что это вхождение в непостижимую, безымянную тайну Бога подлинно представляет собой вхождение в блаженную, прощающую и обоготворяющую нас самих Тайну и что человек сознает это также и в рефлексивности своего сознания, своей эксплицитной веры, что он эксплицитно надеется на это, а не осуществляет это только в анонимности своего фактического бытия. А потому христианин – это именно просто человек, настоящий человек, который знает также, что та жизнь, которую он осуществляет и об осуществлении которой ему известно, может происходить и там, где никто не является эксплицитным христианином и не осознает себя таковым в рефлексии.

⁶² Сведение к таинству (лат.)

Часть девятая

ЭСХАТОЛОГИЯ

1. Некоторые предпосылки для понимания эсхатологии

В девятой части речь пойдет о христианской эсхатологии, учении о последних вещах, учении о человеке, поскольку он есть существо, открытое абсолютному будущему, самому Богу. Выясняется, что такая христианская эсхатология представляет собой не что иное, как повторение всего того, что было до сих пор сказано о человеке, поскольку он является свободным, тварным духом, получившим благодать самообщения Бога. Эсхатология, собственно, не есть нечто дополнительное – она еще раз высказывает, каким христианство понимает человека: существующим в движении от своего теперешнего настоящего к своему будущему. Человек может сказать себе самому, что он есть, только если скажет себе, чего он желает и чем он может стать. И как Божья тварь он может по-настоящему сказать, чего он хочет в своей свободе, лишь в том случае, если скажет себе, на что надеется в своей свободе, чтобы это было ниспослано ему и принято его свободой. Таким образом, христианская антропология в силу сущности самого человека представляет собой христианскую футурологию, христианскую эсхатологию.

К вопросу о герменевтике эсхатологических высказываний

Отсюда уже вытекают некоторые герменевтические принципы, позволяющие верно понять христианскую эсхатологию. Само обличье эсхатологических высказываний Ветхого и Нового Завета подталкивает христианина к тому, чтобы читать и толковать эсхатологические высказывания христианства как репортажи из предстоящего нам будущего, предвещающие сами события, которым еще предстоит произойти. Это почти неминуемо заставляет христианина столкнуться с проблемами и трудностями в отношении достоверности прочитанного таким способом эсхатологического высказывания, хотя сам предмет вовсе не должен вызывать таких трудностей. Конечно, Ветхий и Новый Завет, а также учение церкви очень много говорят о будущем, о том, что когда-то произойдет, о смерти, о чистилище, об аде, о втором пришествии Христа, о новом небе и новой земле, о последних днях, о знамениях, по которым можно будет узнать о пришествии, то есть о возвращении Христа. Христианская эсхатология говорит о будущем человека, делая высказывания о будущности и будущем человека и всех его измерений.

Поскольку христианская эсхатология высказывается о будущем всего человека в целом, каков он есть, то необходимым образом должна существовать такая эсхатология, которая бы делала высказывания о человеке как о свободной личности, как о конкретном, телесном существе в пространстве и времени, как об отдельном человеке, уникальном, не поддающемся расчетам, и должна быть такая эсхатология, которая делала бы высказывания о том же самом человеке как о члене сообщества, как о моменте коллективной истории, то есть коллективная эсхатология, делающая высказывания о будущем человечества, мира вообще, поскольку этот мир, в христианском понимании, изначально задуман как мир, окружающий трансцендентальный Дух, окружение которого совпадает с реальностью вообще.

Если мы пожелаем прочесть эсхатологические высказывания Нового Завета правильно, то они предстанут нам необходимыми по самой сути человека следствиями из опыта христианского *настоящего*. Мы знаем о христианской эсхатологии то, что мы знаем о теперешнем состоянии истории спасения человека. Мы не проецируем чего-либо из будущего в настоящее, мы проецируем наше христианское настоящее в человеческом опыте себя самого, а также Бога в благодати и во Христе на наше будущее, ибо человек и не может понять свое настоящее иначе как возникновение, становление, движение к будущему. Он понимает свое настоящее всегда лишь в том случае, если он видит в нем начало и раскрытие будущего. По этой причине он должен заниматься футурологией, эсхатологией, но об этих «эсхатонах» он знает в некоем этиологическом предвосхищении именно то, что знает о себе и своем спасительном настоящем здесь и сейчас.

Отсюда, быть может, лучше всего будет видно различие между, с одной стороны, подлинной эсхатологией, а с другой стороны, апокалиптикой как определенным родом богословской утопии. В изобразительных средствах эти две величины – эсхатологическое и апокалиптическое высказывания – могут и не различаться. Если Иисус Христос говорит, что мы будем сидеть за трапезой в Царстве Божьем, то подобная образность – пусть и в весьма огрубленном виде – может присутствовать и в апокалиптике, которая полагает, что владеет знанием в виде репортажей о будто бы уже известном ей будущем. Мы не намерены рассматривать здесь подробнее сложное понятийное и предметное различие между эсхатологией и апокалиптикой, но апокалиптика, конечно, также может пониматься как тип высказывания, через которое человек действительно всерьез подходит к своему эсхатологическому будущему, не забывая того обстоятельства, что окончательное будущее человека происходит на самом деле из его индивидуальной и общественной жизни в настоящем, которая представляет собой окончательность

его свободного деяния, также радикализованного, конечно, самосообщением Бога. Но эсхатология представляет собой взгляд человека из опыта его спасения, который он приобретает сейчас, в благодати и во Христе, это взгляд на то, каким должно быть будущее, если настоящее как начало будущего таково, каким сознает его человек в своей христианской антропологии. Поскольку человек всегда вынужден выражать свои мысли в образах и уподоблениях и имеет на это полное право, а также поскольку он должен признать, что человек прежних времен высказывал свою эсхатологию в образах с помощью того наглядного материала, какой был ему дан в его духовно- и общественно-исторической ситуации, мы не можем ожидать, что в способе выражения будет существовать весьма однозначное различие между апокалиптикой и эсхатологией, такое различие, какое действительно имеет в виду христианство. Но если мы правильно поймем этот основной герменевтический принцип, то есть поймем, что эсхатологические высказывания суть перенесение в будущее того, что человек в качестве христианина переживает в благодати как свое настоящее, тогда мы получим практический и в то же время важный и для осуществления веры в наше время принцип, позволяющий различать в эсхатологических высказываниях способы представления и действительно подразумеваемое содержание. Если мы читаем у Павла, что Христос явится вновь «при гласе Архангела и трубе Божией» (1 Фес 4:16) или если в синоптическом апокалипсисе ангелы собирают людей и делят на группы – на злых и добрых, на козлов и овец (Мф 25:32-33), если позднейшая традиция переносит это событие в долину Иосафата, то само собой разумеется, что это образы, которые должны выразить нечто в высшей степени существенное и истинное, но именно то, что может быть сказано через христианскую антропологию об «эсхатонах», и больше ничего. И по меньшей мере в принципе мы можем утверждать: то, что этим способом не может быть сказано об «эсхатонах», относится к изобразительному материалу, к

образной сфере эсхатологических высказываний, но не к их содержанию.

Конечно, этот принцип также следует проводить с некоторой осторожностью, ибо нечто действительно в принципе достижимо из исходной точки определенной эсхатологии, а потому и относится к содержанию высказывания, хотя отдельный богослов и вообще христианин не может в силу собственной неспособности обнаружить такую импликацию «эсхатонов» определенного рода в своей нынешней христианской антропологии. Но приняв это в расчет и потому применяя данный герменевтический принцип с осторожностью, мы вполне можем говорить, что знаем об «эсхатонах» лишь то, что мы знаем о человеке, спасенном, принятом Христом и находящемся в Божьей благодати.

Предпосылка единой антропологии

Но при этом нужно задуматься над тем, какое же основное знание имеет о человеке христианская антропология. Если, например, ясно, что человек не есть дух, в силу какого-то странного и неудачного стечения обстоятельств попавший в тело, в пространство и время, в историю, но что он есть подлинно человек в своем теле, в абсолютном, в последнем счете совершенно неустранимом единстве материи и духа, тогда такая антропология – будучи обращена в «футурологию» – необходимым образом должна высказывать нечто о спасении единого и целого человека. Христианская антропология была бы неполной, она даже была бы ложной, если бы желала понимать «эсхатоны» человека, отдельного человека просто как спасение абстрактной души человека, только этой душе приписывала бы бессмертие и делала бы ее судьбу независимой от преображения мира, от воскресения плоти, то есть от спасения человека в его единстве. Если исходить из правильно понятой христианской антропологии, то заведомо ясно, что христианская эсхатология не может представлять спасение человека как простое бессмер-

тие души, вставая на просвещенческие и рационалистические позиции, хотя некоторые, весьма существенные «подводные течения» такого рода в христианском богословии присутствуют.

Скрытость «эсхатонов»

Человек проходит во всем, чем он является и чем живет, как бы через нулевую точку смерти, и Бог, который ведь и должен быть абсолютным будущим человека, Он и только Он один остается для такой христианской антропологии, а потому и для эсхатологии, не тождественной апокалиптике, неохватной, молчаливо почитаемой Тайной, так что мы, будучи христианами, не можем представлять, будто мы, так сказать, ориентируемся в небесах. Быть может, христианская надежда порой говорит с известной эмфазой, свойственной посвященному, тому, кто лучше ориентируется у Бога и в Его вечности, нежели в мрачных подземельях настоящего. Но в реальности дело обстоит так, что это абсолютное совершение остается тайной, которую мы должны молчаливо почитать, как бы выходя за пределы любых образов в невыразимое.

2. Единая эсхатология в качестве индивидуальной

Окончателность человеческого свободного деяния

Если исходить из этой герменевтической посылки, то становится ясно, что мы, христиане видим в человеке свободное существо, которое может принять окончательное решение против Бога. Поэтому мы должны как бы продлить в будущее то, что мы испытываем сейчас как возможность нашей свободы, и сказать нечто (со ссылкой на уже сказанное в третьей части) о возможности абсолютной гибели свободы человека, сделавшейся окончательной, то есть об

«аде». Но это не означает, что эсхатологическое высказывание о том, что мы имеем в виду под «небом» (как блаженной окончательностью и совершенством человека, получившего благодать от Бога), и разговор об «аде» не стоят на одном уровне. Ибо поскольку мы живем в «эсхатоне» Иисуса Христа Богочеловека, Распятого и Воскресшего за нас, живущего в вечности, мы знаем в нашей христианской вере и непоколебимом уповании, что история спасения, несмотря на драматизм и открытость свободы отдельного человека, позитивно осуществляется в целом для человечества через собственную, могущественную благодать Бога. Но мы не можем и не должны говорить об исходе окончательной гибели для отдельного человека ничего, кроме того, что человек, еще продолжающий жить в истории, именно сейчас осуществляющий свою свободу, должен всерьез считаться с такой возможностью и не должен дерзко отвергать открытости исхода своей индивидуальной истории спасения, основываясь на позитивном теоретическом учении об апокатастасисе – спасенности вообще всех. Но если мы исходим из христианской антропологии и эсхатологии, если мы серьезно, осторожно интерпретируем Священное Писание и его эсхатологические высказывания, то мы не обязаны заявлять, будто точно знаем, что для определенных лиц история спасения действительно заканчивается абсолютной гибелью, историей которой она в таком случае и становится. Поэтому мы, будучи христианами, не должны рассматривать разговор о небе и об аде как находящиеся на одном уровне высказывания христианской эсхатологии.

Если мы подумаем о том, что человек как дух и как телесное существо, как существо, трансцендентально граничащее с Абсолютом и как пространственно-временное существо представляет собой абсолютное единство, если мы подумаем о том, что мы знаем дух лишь как дух в теле и в истории, что мы испытываем и осознаем нашу телесность как телесность духовного свободного существа, тогда станет ясно и то, что эсхатологические высказывания о завершении

души и завершении тела не таковы, чтобы их можно было адекватно отделить друг от друга и распределить по разным реальностям. Поэтому в конечном счете, исходя из методологии и герменевтики эсхатологических высказываний, бесполезно спрашивать, что делает человек, когда тело его в могиле, а душа – уже у Бога. Правда, мы не можем снять эти двойкие диалектические высказывания в некоем высшем плане, мы должны всегда говорить и коллективно, и индивидуально, и духовно, и телесно – как в антропологии, так и в эсхатологии. Эта двойственность совершенно неустранима и непреодолима, но эта двойственность не может восприниматься огрубленно как высказывание о совершенно различных реальностях. Единый конкретный человек достигает завершения, когда он достигает завершения в Боге как конкретный дух, как телесный человек. Это может быть выражено как окончательность его личной истории и как окончательность его телесной и коллективной реальности как конкретного человека, то есть может быть выражено как блаженство души и воскресение плоти. Оба высказывания имеют в виду в конечном счете всегда единого, целостного человека. Ни одно из этих высказываний не может быть заменено другим, они оба не могут быть разделены по разным реальностям, они оба не могут быть превзойдены неким высшим высказыванием и таким образом упразднены.

Смерть и вечность

Вероучение Католической церкви и ее богословие исходят в своем осмыслении человеческой смерти из двух взаимно пересекающихся позиций – философской и основанной на откровении.

К той сложности, которая уже заложена в этом, добавляется еще и необходимость отчетливо и уже с самого начала избегать такого впечатления, будто в учении о реальности человека, не устраняемой смертью, но преображаемой в ином способе бытия, речь идет о линейном продолжении его

эмпирической временности за пределы смерти. Такое представление может быть безобидной схемой, возможно, даже полезной для понимания того, о чем на самом деле идет речь. Но современному человеку она доставляет больше трудностей, чем помощи и вводит его в искушение отвергнуть вместе со схемой, которую он не может себе представить, также и то, что на самом деле имеется в виду, как неосуществимое и невероятное. Поэтому, если мы должны говорить в христианской эсхатологии о мертвых, которые живы, то нужно сначала сказать, что здесь имеется в виду, а лучше, что здесь в виду не имеется. Не имеется в виду, будто после смерти все идет так, как если бы, по выражению Фейербаха, просто меняли лошадей, а потом ехали дальше, то есть продолжалась бы та своеобразная рассеянность и неопределенная, нуждающаяся во все новых определениях пустая открытость временного бытия. Нет, в этом отношении смерть означает конец для всего человека. Тот, кто просто выводит время за пределы смерти и заставляет в этом времени жить «душу», так что начинается новое время, вместо того чтобы времена окончательно упразднились, – тот сегодня заводит себя в непреодолимые трудности мысли, а также и экзистенциального осуществления того, что действительно имеет в виду христианство.

Но тот, кто, наоборот, полагает, будто со смертью все прекращается, поскольку человеческое время действительно не движется уже дальше, ибо оно, однажды начавшись, должно когда-то и закончиться (ибо в конце концов продолжающееся в бесконечность время, в своем пустом движении во все новое, которое постоянно аннулирует старое, есть нечто непредставимое и даже более ужасное, чем даже ад), – тот оказывается жертвой простой схемы, возникающей на основе нашей эмпирической временности, точно так же, как и тот, кто хочет, чтобы душа продолжала жить во времени.

В действительности во времени возникает в качестве собственного созревшего плода этого времени вечность, которая не продолжает по-настоящему прожитое время, но

именно устраняет время, освобождаясь от времени, ставшего временным, чтобы могли совершиться свобода, окончательность. Вечность не есть необозримый, долго длящийся способ бытия чистого времени, но способ бытия обретшей совершенство во времени духовности и свободы, и потому может быть осознана лишь при правильном ее понимании. Время, в движении которого нет прироста духа и свободы, не порождает и вечности. Но если мы должны забрать у времени преодолевающую время окончательность человеческого бытия, сотворенного в свободе и духе, и в то же время, чтобы представить себе эту окончательность, почти произвольно должны мыслить ее как бесконечное продолжение, – в такой ситуации мы, конечно, приходим в недоумение. Мы должны научиться демифологизировать в этом лишенном наглядности, но очень верном и в сущности очень безобидном смысле, говоря: *через* смерть – а не *после* нее – возникает сотворенная окончательность свободно созревшего бытия человека. То, что становится, есть освобожденная действительность некогда временного, которое возникло в духе и свободе, а потому образовало время, чтобы быть, а не для того, чтобы по-настоящему продолжаться дальше во времени. Ибо в противном случае оно существовало бы именно таким образом, который не был бы никакой окончательностью, но имело бы перед собой открытое будущее временного рода, в котором все могло бы вновь безбрежно изменяться.

Но откуда мы знаем, что всё это происходит из преходящего времени, которое есть мы и которое мы познаём на горьком опыте? Тут, в этом вопросе в христианском учении из догмы и богословия появляется та двойственность откровения и собственного, человеческого познания и опыта, из которой мы всегда исходили. Чтобы вообще был некто открытый евангельской вести, чтобы вообще его могло достичь главное, что есть в христианской проповеди, откровение в слове Божьем призывает к более ясному и решительному осуществлению то самопонимание в человеке, которое можно почти повсюду встретить в истории

человечества, когда человек предполагает, что мертвые продолжают в какой-то форме жить.

Но можем ли мы в наши дни достичь этой убежденности в сохранении личного бытия невзирая на биологическую смерть, причем пока безразлично, как мы назовем такую убежденность – метафизическим осознанием, религиозным убеждением или этическим постулатом? Мы можем достичь ее, если в нас бодрствует дух и наше сердце смиренномудро, если мы приучим себя видеть то, что запрещено видеть поверхностному или нетерпеливому взгляду. Зададимся прежде всего таким вопросом: почему все обладающие великой любовью смиренны и благочестивы, словно озарены сиянием неисчерпаемой, неразрушимой Тайны, в глубины которой они заглядывают в великие моменты своей любви, почему всякий радикальный нравственный цинизм невозможен для человека там, где он обрел самое главное для него? Разве не были бы неподкупные правота и честность на стороне цинизма против этого главного, если бы это главное просто падало в пустоту некоего Ничто? Почему последняя верность не сдается перед лицом смерти, почему подлинное нравственное добро не боится, казалось бы, столь безнадежной тщеты всякого усилия, почему нравственный опыт проводит ясное различие между благами, которые прекрасны лишь потому, что преходящи, и Добром как таковым, которым было бы нечестиво бояться пресытиться, а потому желать, чтобы оно было преходящим? Не та ли это великая премудрость, к которой мы стремимся и которую чтим, тихое сияние того лишенного страха покоя, царящего лишь в том, кто больше не имеет нужды бояться? Не показывает ли как раз тот, кто действительно спокойно идет навстречу своему концу, что он больше, чем время, которое должно было бы бояться своего конца, если бы оно было только временем, ибо пустое Ничто не может действовать нигде? И наоборот, не является ли в смерти по-настоящему смертельным, болезненным то, что она в своей неподконтрольной, темной двойственности, как кажется, отбирает созревшее в нас до испытанного бессмертия?

Лишь поскольку мы уже стали бессмертными в нашей жизни, для нас так смертельно умирание и нависающая в нем угроза гибели, сквозь кажимость которой мы не можем ничего увидеть. Смерть животного менее «смертельна», чем наша. Такой и подобный ему опыт был бы невозможен, если бы реальность, которая осуществляется здесь, была в своем собственном бытии и смысле тем, что, погибая, не желало бы более существовать. За всеми вопросами такого рода, конечно, личные позиции и решения необходимым образом тесно соединяются с метафизическим пониманием объективного рода. Поэтому в таких вопросах лучше всего всегда сразу же апеллировать к тому духовному опыту, в котором то и другое осуществляются одновременно – метафизическое понимание, которое, однако, не просто теоретически нейтрально учит чему-то, но осуществляется человеком в подлинности своего уникального бытия и которое благодаря тому, что мы называем благодатью, представляет собой данное от Бога радикальное упование быть и не погибнуть. А такой опыт осуществляется в нравственном решении, в котором субъект утверждает свою *окончателность*. В этом решении субъект дан непосредственно в своем существе и осуществлении как несопоставимый с текущим временем. Конечно, нужно осуществить такое решение в его чистоте и силе, чтобы и в последующей теоретизирующей рефлексии, выражающей себя с помощью высказываний вещественного характера, осознать то, что создается в этом решении: действительное, которое стоит над временем как уже не временное. Возможно, есть такие люди, которые еще никогда не имели подобного опыта или имели его не в достаточно бодрственном состоянии духа, а потому не могут участвовать в таком разговоре. Но там, где совершается такое свободное деяние одинокого решения в абсолютном послушании высшему закону или в радикальном «да» любви к другому лицу, – там появляется вечное, и человек познается как непосредственно изъятый из своего безразличия, из времени и его простого протекания.

В самом деле, нет никакого реального смысла в том, чтобы ставить под сомнение эту изначальную, непосредственную данность вечного, предстающую в абсолютном достоинстве нравственного решения, и утверждать, будто человеку все это только кажется. И насколько мало смысла в том, чтобы сомневаться в абсолютной действительности закона противоречия, представляя его сугубо субъективным мнением (ведь само сомнение в его действительности содержит подтверждение этой действительности, которая и есть основа возможности сомнения), точно так же обстоит дело с нравственным решением. Если в нравственно свободном решении субъект утверждает сомневающееся «нет» по отношению к абсолютности нравственного закона или достоинству личности, то в самой абсолютности этого отрицательного *решения*, от которого субъект не может отказаться, уже происходит подтверждение того, что оспаривается. Свобода всегда абсолютна, она есть то «да», которое знает о себе и желает, будучи истинным, всегда оставаться действительным. То «действительное теперь и навсегда», которое она высказывает, есть духовная реальность: не просто сомнительная мысль о предполагаемой, вымышленной реальности, но та реальность, по которой измеряется все остальное.

Если выразиться конкретнее и уже сразу в духе Писания, то мы скажем: если бы тот, кто должен осуществить свою нравственную экзистенцию перед Богом с Его абсолютным притязанием, мог бежать в радикальную пустоту простого прошедшего и спрятаться в этом Ничто, то в сущности он мог бы укрыться от этого Бога и абсолютного притязания Его воли, то есть от того, что присутствует в нравственном решении именно как нечто безусловное и неизбежное. Ничто чистого прошедшего было бы крепостью абсолютного произвола, где можно было бы спрятаться от Бога.

Но в нравственном решении как раз подтверждается, что такого радикального произвола, такого Ничто не существует, как и невозможно в акте решения отрицать радикальное

отличие между добром и злом, различие, которое устранялось бы в своей абсолютной различности, если бы представлялось существующим лишь теперь, а впоследствии – уже несуществующим. В акте свободной, абсолютной покорности и радикальной любви этот акт должен противостоять мгновению как имеющему место именно теперь, и эту переживающую свое время истину можно подвергнуть сомнению извне, но не в самом акте. Но если бы он действительно был не больше, чем растекающееся время, то этот факт нельзя было бы понять даже как видимость или как нечто воображаемое, так как и такая воображаемая видимость нуждается в основании, на котором она держится. Но видимости вечности не могло бы быть, если бы не было самой вечности, если бы не время получало свою жизнь от вечности, а наоборот, вечность от времени. Нет, там, где человек собран в себе самом и, обладая самим собою, в своей свободе рискует самим собой, он совершает не какое-то мгновение из ряда ничтожностей, но действительно собирает время, которое в последнем счете несоизмеримо с сугубо внешним опытом времени и не может быть по-настоящему и изначально осознано при помощи представления о продолжающейся длительности, и уж тем более не поглощается в нас в окончании простой временности. Но лишь откровение Слова говорит человеку также отрефлексированно и объективированно, что конкретно подразумевается под этой его сущностью. Только оно приводит его к отрефлексированному и мужественно объективированному опыту его возможной вечности, открывая ему исполненно-действительную вечность.

Это исполняющее послание Евангелия включает в себя ряд сообщений. Вечность как плод времени есть приход перед лицом Бога либо в абсолютном решении любви, выбирающей Его и непосредственное отношение к Нему, лицом к лицу с Ним, либо в окончательном самозакрытии, направленном против Него, и пылающем мраке вечной утраты Бога. Откровение предполагает такую власть Бога,

чтобы каждый человек – независимо от того, каким был земной вид его обыденной жизни – имел в этой своей обыденной жизни достаточно духовно-личностной вечности, чтобы возможность, заложенная в духовной субстанциальности, действительно осуществилась как вечная жизнь. Высший оптимизм Писания состоит в том, что для него нет такого заурядного человека, который был бы недостойн прийти к окончательному осуществлению. Для Писания нет слишком большого числа. Поскольку каждый называет Бога по имени, поскольку каждый стоит во времени перед Богом, который есть суд и спасение, то каждому человеку, а не одним только «сияющим» духам истории, принадлежит вечность. Из богословия Иоанна становится, сверх того, ясно, что внутреннее существование вечности видно во времени, что поэтому вечность возникает из времени, а не является лишь вознаграждением, следующим за временем в качестве какого-то дополнения. Писание рисует содержательность блаженной жизни умерших в тысяче образов как покой и мир, как трапезу и величие, как пребывание в доме Отца, как царство вечной власти Бога, как общение всех достигших блаженного совершенства, как наследие Божьего величия, как день без заката, как насыщение без переизбытка. Всегда через все слова Писания мы видим одно и то же: Бог есть Тайна как таковая. А потому исполнение, абсолютная близость к самому Богу также представляют собой невыразимую тайну, которой мы идем навстречу и которую обретают мертвые, – те, кто, как говорит Апокалипсис, умирают в Господе. Это тайна невыразимого блаженства. Поэтому неудивительно, что это чистое молчание блаженства недоступно нашему слуху. Эта вечность, согласно откровению Писания, приводит временность единого целого человека в ее окончательность, так что она может быть названа и воскресением плоти. Однако это учение Писания не просто выражается в слове, но становится осязаемым для веры как реальность, уже наступающая в воскресении Распятого.

К учению о «чистилище»

В высказываниях католической веры относительно мертвых есть еще одно отличие от веры большинства евангелических христиан: в учении о так называемом «очистительном огне» оно, с одной стороны, определенно и строго держится того, что в смерти свободно сотворенная основная позиция человека обретает окончательность, с другой же стороны, кажется, что оно учит о том, что – из-за многослойности человека и заданного тем самым неравенства фаз становления его всестороннего завершения – происходит созревание всего человека в целом «после» смерти, пока не будет достигнута совершенная полнота его реальности. Мы говорим «кажется», так как то, насколько такое фазовое различие, следующее из множественной структуры человека, подпадает под понятие временных категорий, так чтобы при этом можно еще было говорить о становлении «после» смерти, остается вопросом, который мы можем здесь не рассматривать и который не решен также и в по-настоящему догматически определенном учении о чистилище, отличающемся от того, что понимается под «очистительным огнем». Такое неравенство фаз, вытекающее из множественной структуры человека, обнаруживается ведь и между последним основным решением в сердцевине личности и полной интеграцией всей реальности субъекта в такое основное решение, в выборе между индивидуальным завершением каждого человека в смерти и общим завершением мира, между данной в смерти окончательности человека и установлением полной определенности этого его завершения в преображении тела, которое ведь в некотором смысле еще отсутствует при наступлении смерти как таковой.

Итак, если, очевидно, не подлежит сомнению наличие промежуточного состояния в судьбе человека между его смертью с одной стороны и телесным завершением человека как целого с другой, то нельзя сказать ничего такого, чем всерьез оспаривалось бы представление о личном созре-

вании в этом промежуточном состоянии, которое и называют «очистительным огнем», а лучше было бы назвать «состоянием очищения» или «местом очищения». Но в каком смысле и в какой степени тут еще могут применяться категории времени, – неизбежна ли это модель представления или же действительное предметное высказывание – об этом в католическом богословии последнее слово, очевидно, еще не сказано. Оставаясь ортодоксальным христианином-католиком, можно относиться с известным недоверием к обычному традиционному представлению. Нужно только предостеречь от того, чтобы распространять сомнения в таких *способах высказывания* на догмат, который необходимо сохранять как таковой. Здесь еще предстоит сделать многое, и определенно можно еще будет преодолеть ряд сомнений в учении о промежуточном состоянии, об очистительном огне. Следует лишь указать еще на вопрос, не может ли быть в католическом, звучащем по первому впечатлению весьма старомодно, представлении о «промежуточном состоянии» какой-то основы для того, чтобы лучше и позитивнее понять столь распространенное в восточных культурах и считающееся там естественным учение о «переселении душ», «перевоплощении», «реинкарнации» – во всяком случае, с той оговоркой, что такое перевоплощение не будет пониматься как никогда не прекращающаяся, все время продолжающаяся во времени судьба человека.

О необходимом плюрализме высказываний относительно завершенности

Мы должны всегда возвращаться к рефлексии над нашими герменевтическими принципами, поскольку необходима множественность высказываний, относящихся все время к одному и тому же человеку. Так и в эсхатологических высказываниях о завершении этого человека мы имеем некий плюрализм. Эти высказывания подразумевают всегда как бы одного и того же человека и не могут быть встроены

в пластическую модель представления о целом таким образом, чтобы эта модель смогла по-настоящему принять в себя все неизбежные, истинные, различные, множественные высказывания и позитивно примирить их друг с другом. В эсхатологических высказываниях о человеке, о бессмертии души, о воскресении плоти, о промежуточном состоянии, об отношении индивидуальной эсхатологии к универсальной, коллективной, всегда следует осознавать плюрализм таких высказываний о завершении единого человека, такой плюрализм, который необходимо следует из множественности антропологических высказываний вообще. Не стоит удивляться, если эти различные высказывания не поддаются синтезу в одну гладкую модель представления. Это видно и из того, как свободно Ветхий и, прежде всего, Новый Завет пользуются такими высказываниями о завершении человека.

Возможность окончательной гибели

Что же касается учения об аде, мы уже в различных контекстах старались показать человека в качестве существа, перед которым стоит возможность вины. Мы сказали, что человек в полной мере представляет собой существо, которое в своей еще продолжающейся истории абсолютно и неустранимо должно считаться с такой возможностью абсолютного завершения в обращенном к Богу «нет» и, таким образом, в гибели. Продолжая свое движение в индивидуальной открытой истории спасения, еще осуществляя свою свободу в открытости двух радикально различных возможностей, человек не может утверждать, что ему не нужно считаться с возможностью абсолютной гибели как конца и завершения свободы в ее вине. Но больше ему ничего не нужно знать об аде. Во всяком случае, он имеет право интерпретировать эсхатологические высказывания Нового Завета исходя из этого герменевтического принципа и таким образом проводить различие между содержанием высказывания и способом высказывания, между тем, что по-

настоящему имеется в виду и наглядно выражается, и той моделью, которая помогает создать такое представление. Поэтому и в высказываниях Иисуса о последнем суде и его исходе, а также, например, об Иуде человек вправе находить лишь напоминание о том, что ему следует считаться с такой возможностью окончательной гибели. Но из этого следует, что высказывание о блаженном завершении человека в Иисусе Христе Воскресшем по отношению к тем, кого Католическая церковь почитает как святых, не есть высказывание, стоящее на той же ступени, что высказывание об аде. В словах Апостольского символа веры о жизни вечной мы исповедуем, что мир, человечество в целом обретает силой благодати Божией в Иисусе Христе блаженное, позитивное завершение. В учении об аде мы утверждаем возможность окончательной гибели для каждого отдельного человека – для каждого «меня», – ибо в противном случае пропал бы серьезный характер свободной истории. Но эта открытость исхода в христианстве не обязательно есть учение о двух равносильных путях, открытых для человека, стоящего на распутье; эта открытость возможного свободного окончания стоит рядом с учением о том, что мир и мировая история как целое *действительно* вливается в вечную жизнь с Богом.

3. Единая эсхатология в качестве коллективной

Антропологическая необходимость коллективных высказываний

Человек как телесная, историческая реальность и человек как трансцендентальный персональный дух, человек как индивидуум и человек как член человечества, как член коллектива, человек как духовная личность и человек, к которому необходимым образом относится мир в качестве его окружения, где человек осуществляет свое бытие, – все эти высказывания в их множественности являются предпо-

сылками эсхатологических высказываний, сохраняются в этой множественности, и эта их множественность не может быть устранена также и в рамках эсхатологии. По этой причине необходимо должны существовать *индивидуальная* и *коллективная* эсхатология, не как высказывание о двух отдельных реальностях, а как высказывание о каждом конкретном человеке самом по себе, о завершении которого, однако, нельзя сказать, не рассматривая его как момент человеческого коллектива и мира и в то же время как личность – уникальную, не поддающуюся расчету и несводимую к миру и обществу. Поскольку индивидуальная эсхатология не может быть отделена от человека как телесного исторического существа, как члена мира и коллектива (при всем возможном фазовом различии), то и христианская эсхатология не может представлять себе дело так, будто мир и история просто продолжают свое движение вперед, не будучи ничем ограничены, и только отдельный человек как индивидуум, как личная экзистенция выделяется из этой постоянно продолжающейся истории и таким образом достигает своего индивидуалистически мыслимого завершения. Эсхатология конкретного индивидуального человека может быть полной лишь в том случае, если существует и коллективная эсхатология. И исходя из этого, то есть в последнем счете из окончательности личной истории, которая всегда есть одновременно и неразрывно также и коллективная и мировая, христианская эсхатология утверждает, что история мира, духа, спасения и гибели есть история, движущаяся в одном направлении, приходящая к своей окончательности, то есть не такая история, которая продолжается в беспредельность.

Завершение истории человечества в завершенном самосообщении Бога

При этом в отношении вопроса о конце этой истории здесь вновь нужно оговориться, что мы не должны предполагать, будто эта духовно-коллективная мировая история как

таковая завершится как бы в пределах некоего мирового времени, которое будет продолжаться. Чисто априорно такое, в общем, было бы представимо. Если кто-либо предположил бы (что, впрочем, маловероятно для мышления, работающего по эволюционной схеме и в то же время учитывающего невообразимые размеры космоса), что такие духовно-телесные свободные существа, осуществляющие свою судьбу перед Богом, есть лишь на нашей Земле, и представил бы себе, что вся коллективная история человечества прекратилась из-за космического или исторического крушения рода человеческого (например, в результате атомной гибели или биологического вымирания), то он, конечно, вполне мог бы представить себе продолжение мира и его физической истории. Но такое представление не придавало бы серьезного значения тому, что мы (хоть это и не ущемляет прав естествознания) знаем материю лишь как начало духа, а также субъективности и свободы, пусть мы и должны считать это начало продлившимся очень большое количество времени до тех пор, пока не возник свободный субъект.

Сам догмат говорит (не всматриваясь пристально в историю материального космоса): история человечества как целое движется в истории к заканчивающему ее завершению человечества. Если мы гипотетически предположим, не зная об этом предмете в конечном счете ничего более определенного, что в космосе не только на нашей Земле, но и в других местах материя преодолевает самое себя в динамике самого Бога по направлению к субъектности, к неограниченной трансцендентальности и свободе, если мы предположим, что и эта трансцендентальность где-то еще фактически – хотя и по благодати – основывается на самосообщении Бога (благодати как основе творения), то мы можем подойти к мысли, что материальный космос, смыслом и целью которого изначально является завершение свободы, через несколько историй свободы, происходящих не только на нашей Земле, однажды будет снят как целое в завершенном самосообщении Бога этому одновременно материальному и духовному космосу.

Как точнее относится завершение человечества, а тем самым и мира – не имеющего изначально никакого другого смысла, кроме того, что он призван быть пространством духовно-личной истории – к происходящему сейчас постоянно достижению завершения отдельными людьми через их смерть, об этом, очевидно, нельзя высказаться однозначно, если не нарушать наших герменевтических принципов. Но из этих же самых принципов следует как раз то, что нельзя отказаться от коллективной эсхатологии человечества и мира в пользу индивидуальной эсхатологии отдельных людей, интерпретированной чисто экзистенциалистски. В них осуществляется завершение всей истории человечества. Отдельные люди ведь не выходят, сыграв здесь свои роли, из драмы, которая как целое продолжается всегда, бесконечно и дает возможность как бы на созданной навечно сцене играть свои роли все новым и новым духовным индивидуумам. *Целое* есть такая драма, к которой относится и сама сцена, это диалог между духовной тварью обоженного рода и самим Богом, диалог и драма, уже достигшая своей необратимой кульминации в Христе. Таким образом, мир не есть просто «постоялый двор», который остается вечно и дает отдельному человеку возможность двигаться дальше по дороге своей индивидуальной истории.

Внутримировая утопия и христианская эсхатология

Конечно, следовало бы (и требовать этого было бы само по себе оправдано), говоря о такой коллективной эсхатологии, рассмотреть еще и вопрос, как точнее относится внутримировое задание человека, народов, наций, исторических эпох и, наконец, человечества в их целостной идеологии будущего и футурологии к этому христианскому ожиданию Царства Божьего, где христианин ожидает абсолютного будущего, которое есть сам Бог. Сам Бог есть абсолютное будущее человека, истории человека как исходная динамика и цель, именно сам Бог, который является не просто мифологическим шифром того, что вечно предстоит в будущем, шифром,

создаваемом человеком из своей собственной пустоты и выпускаемом затем обратно в Ничто, из которого она возникла. Но тем не менее эта внутримировая история *как* событие этого самосообщения Бога означает для человека, в том числе и в смысле его спасения, всё. Ибо в этой истории, а не наряду с ней происходит событие Бога самого-себя-дарующего твари, а также история свободного принятия этого бесконечного Бога как абсолютной Тайны, которая сама себя сообщает человеку и дает ему возможность обрести не только тварное, конечное будущее.

Итак, в последнем счете между этой внутримировой утопией, с одной стороны, – впрочем, слово «утопия» в этом контексте понимается в полностью положительном смысле – и христианской эсхатологией, с другой стороны, существует то же самое отношение различия и единства, которое христианин видит, например, в единстве и различии любви к Богу и к ближнему в Новом Завете. Ибо всякое внутримировое деяние, если оно верно себя понимает, есть становящаяся конкретной любовь к ближнему, и такое деяние получает от абсолютной ответственности перед этой любовью к ближнему и свой абсолютный вес ответственности, вечной значимости и действительности. Такая любовь к ближнему, не становясь в отношении того, о ком идет речь, тождественной любви к Богу, все же представляет собой конкретный способ, в котором осуществляется любовь к Богу. И потому вполне по-христиански будет сказать: когда человек осуществляет в любви к другому свою внутримировую задачу, для этого человека происходит чудо любви, того самосообщения, в котором Бог дарит человеку самого себя. Таким образом, внутримировая утопия и эсхатология обладают единством и различием, какие заданы уже в последней основной аксиоме христологии, согласно которой человек и Бог не суть одно и то же, но никогда не могут быть отделены друг от друга.

Небольшой эпилог

Краткие формулы веры

Мы стремились мыслительно воссоздать «понятие» христианства на очень большом числе страниц, и, возможно, у некоторых читателей сложилось впечатление, что объем материала, продолжительность ряда объяснений, отдельные трудности в ходе мысли и прочее больше затемнили, чем бросили дополнительный свет на точность и ясность этого «понятия». Поэтому в заключение мы хотим еще раз и по-иному взглянуть на христианство, каково оно есть в целом.

Требование кратких формул христианской веры

В течение уже нескольких лет в католическом богословии обсуждается вопрос, не нужны ли сегодня новые краткие основные формулы, в которых выражало бы себя христианское исповедание веры в высказывании, соответствующем современной культурной ситуации.

Указывается на то, что такую функцию выполнял Апостольский символ веры – в первую очередь как исповедание, произносимое взрослым человеком, принимающим крещение, – и что такие чрезвычайно краткие формулы исповедания были уже в Новом Завете. Подчеркивается, что даже при наличии основательного и обстоятельного изучения религии такое краткое изложение необходимо сегодня для

сохранения в памяти узнанного на огласительных занятиях, для четкого структурирования «иерархии истин» (*Unitatis redintegratio* 11), без которого полнота христианской веры быстро становится аморфной, или же верующий в своей религиозной практике очень легко начинает придавать слишком много значения тому, что только вторично. По праву утверждается, что христианину-мирянину, которому не нужно быть профессиональным богословом, но, тем не менее, нужно отвечать за свою веру перед своим нехристианским окружением, должна быть дана такая краткая, ориентированная именно на существенное формула его веры и исповедания.

Таким образом, мы обращаемся уже к другой стороне: действенная миссия церкви в противовес современному неверию требует также удостоверения христианской вести, в каковом удостоверении эта весть становится действительно понятной для современного человека. Это также предполагает отделение существенного от всего второстепенного. Ибо в противном случае современный «язычник» не в состоянии отличить это существо христианства от зачастую малопривлекательного и даже отталкивающего внешнего облика церкви (в проповеди, религиозной практике, общественных отношениях и т.д.), и тогда он переносит свое – отчасти оправданное – неприятие христиан на само христианство. Христианская весть должна быть поэтому такой, чтобы она отчетливо критиковала христиан и само конкретное христианство. Эта весть должна также уметь сказать существенное *коротко* и всегда повторять это в таком виде, чтобы оно было доступно сильно загруженному человеку нашего времени. Такое повторение не наскучивает, если оно действительно обращается к решающе-существенному, которое человек познает не только как преподносимую ему извне «идеологию» (ничего не меняющую в «фактах»), но как испытанную и выстраданную реальность самой своей жизни.

При всех этих рассуждениях мы исходим, конечно, из той предпосылки, что Апостольский символ веры, каким бы он

ни был древним и почтенным, как бы ни было важно то, что он находится в употреблении у всех христианских церквей, какой бы постоянной и обязательной нормой веры он ни был, все же не может сегодня в достаточной степени выполнять функцию такой основной формулы, потому именно, что он в слишком малой степени обращен к современной духовной ситуации. Это проявляется, прежде всего, уже в том, что в этом символе веры подразумевается или может подразумеваться ясность существования стоящего над миром Бога или во всяком случае смысла слова «Бог», что явно не всегда возможно в век антиметафизического прагматизма и широко распространившегося во всем мире атеизма. Поэтому люди изъявляют желание получить новую или новые основные формулы веры.

Множественность возможных формул

Есть ли основания думать, что для всего (по меньшей мере католического) христианства может быть создана такая единая формула, причем, не исключено, такая, которая приобрела бы официальный характер и тем самым могла бы сменить в религиозной практике и богослужении это исповедание, или подобное заведомо непредставимо? Я полагаю, что этот вопрос должен быть решен в пользу второго, отрицательного варианта. Такой основной формулы христианской веры – единственной и всеобщей, которая обладала бы непреложным авторитетом для всей церкви и была бы ей предписана как обязательная, больше не будет. В этом смысле у Апостольского символа не будет преемников, и потому он должен сохраниться.

Что касается аргументов против возможности такой новой, единой и всеобщей основной формулы веры, следует прежде всего указать на то обстоятельство, что потерпели неудачу и натолкнулись на единодушное сопротивление проповедников и катехетов-теоретиков попытки создать и официально ввести общий всемирный катехизис, который

имел бы силу повсеместно, и это несмотря на то, что прежде существовал в качестве официального Тридентский катехизис (который, правда, невзирая на свои достоинства, никогда не использовался как практический школьный учебник), и несмотря на то, что Гаспарри при Пие XI пытался создать такой новый всемирный катехизис. Ответом на такие попытки всегда был тот правомерный аргумент, что конкретные ситуации проповеди веры у отдельных народов, в различных культурах, социальных средах и ввиду чрезвычайно отличающихся друг от друга ментальностей слушателей слишком различны, чтобы в этих ситуациях можно было обращаться к людям с одним и тем же однотипным и унифицированным катехизисом. То же самое относится и к таким основным формулам ввиду их краткости.

Такая основная формула должна ведь именно невзирая на свою краткость быть понятной слушателю, «достигать» его по возможности непосредственно, без особых дополнительных комментариев. Но при чрезвычайно большом различии между горизонтами понимания разных людей совершенно невозможно, чтобы основная формула, обладающая указанными качествами, была повсюду в мире одной и той же. Уже в Новом Завете существует большое различие между данными там основными формулами. Вспомним хотя бы о различных предикатах величия, в которых выражается реальность Иисуса и Его спасительное значение для нас.

К этому положению о необходимости для церкви разных основных формулировок ввиду различия в ситуации, в которой приходится проповедовать Евангелие, добавляются в наше время также и другие рассуждения. Из предшествующего рассуждения следует в принципе, что такие основные формулы должны были создаваться уже в тот момент, когда христианство вышло из эллинистическо-римского и западного однородного культурного мира и ввиду этого уже не могло просто «экспортировать» те краткие формулы веры, которые были подходящими для западно-европейской ситуации. Тот факт, что этого не произошло,

можно объяснить в полной мере, только если учесть поразительное чувство превосходства, присущее европейскому колониализму и империализму. Но теперь, в тот момент, когда этот богословский европейский империализм не обладает более прежней естественностью и властью, а бывший ранее однородным Запад сам распадается в очень глубоком плюрализме на очень разные духовные и культурные части, – теперь, наконец, становится ясно, что, несмотря на единство церкви, а тем самым и исповедания этой церкви, мы сегодня не можем иметь одного, однородного богословия. Также и в богословии как систематической рефлексии над христианской верой, исходящей из общей ситуации и всего самопонимания человека, сегодня необходимым образом возникает плюрализм богословских учений, которые, правда, не обязаны противоречить друг другу (а в конечном счете, строго говоря, и не имеют на это права), но не могут уже адекватно интегрироваться в единое богословие конкретными отдельными людьми и группами. Существующий во вселенской церкви и признанный в качестве правомерного плюрализм равноправных, уже не находящихся под опекой европейской ментальности ситуаций богословского мышления, требует и плюрализма богословских учений, который не может уже быть устранен. Но дело обстоит так, что хотя исповедание и богословие всегда были и тем более останутся в будущем различными величинами, тем не менее нет такого исповедания, которое можно было бы сформулировать совершенно независимо от какого бы то ни было богословия. Также и формулы веры несут на себе печать определенного богословия, причем в такой степени, что уже в Новом Завете, несмотря на его единство как откровения, можно наблюдать разные богословские учения. Если поэтому сейчас неустранимо существуют разные богословские учения, то нельзя ждать, что одна и та же основная формула сможет быть действительной для всех, кто принадлежит к церкви.

Известные признаки этого, возможно, проявились уже на Втором Ватиканском соборе. При определенном эклекти-

ческом смешении традиционного неосхоластического богословия XIX и начала XX вв. с более современными богословскими тенденциями можно было создать такие общепринятые учительные тексты, и это было бы, в том числе и духовно-политически, при современном духовном плюрализме, вовсе не таким уж естественным феноменом, а потому было бы достойно внимания. Но уже Второй Ватиканский собор не предпринял попытки ввести новые официальные учительные определения. И это не было сделано, очевидно, не из сочувствия и понимания по отношению к «еретикам», а из-за ощущения, что сегодня не так легко ожидать достаточно длинного учительного текста в позитивном высказывании и на однородном богословском языке, каковой текст был бы одинаково понятен всем – хотя это не означает прекращения полномочия вынесения решения по учительным определениям, но оно продолжает существовать в виде негативных «анафем», которые и прежде были основным видом таких учительных определений.

Таким образом, можно сказать, что возможно стремление к большому числу таких основных формул. Они могут быть различными не только в соответствии с различием наций, больших культурных и исторических пространств, мировых религий, определяющих собой некоторую конкретную ситуацию, но и в соответствии с социальным статусом, возрастом и т.д. тех людей, к которым обращена такая формулировка веры.

Эти различные основные формулы будут отличаться друг от друга, прежде всего, еще и в том отношении, что будет в них подразумеваться как известное, а что – выражаться как новое, доселе неизвестное. Ибо отличие ситуации слушателя, на которую должны ориентироваться разные основные формулы веры, проявляется ведь как раз в том, что для слушателя в определенной ситуации само собой разумеется и может использоваться в качестве предпосылки и исходного пункта для понимания того *нового*, которое должно быть ему сказано. Итак, если такая основная формула оказывается

более или менее непонятной в иной среде, нежели та, для которой она предназначалась, то это обстоятельство говорит не против такой формулы, а напротив, в ее пользу.

Требования к краткой формуле

К вопросам, которые в принципе следует ставить относительно таких кратких формул, относится, конечно, и тот, что собственно в такой основной формуле может быть высказано, а что опущено. Наверное, ясно, что такая основная формула не должна быть кратким вариантом систематической догматики. Она не может высказать одновременно всё, что составляет верующее сознание церкви. Ни в одном прежнем исповедании веры до Тридентского собора не было высказано все, что относится к христианской вере. Учение об «иерархии истин» Второго Ватиканского собора говорит ведь, что не все истинное должно быть в силу своей истинности равнозначным. Основная формула должна содержать лишь то, что имеет фундаментальное значение и основываясь на чем принципиально может быть достигнута целостность веры. Если при этом помнить еще о том, что можно, очевидно, по праву проводить различие между объективной и ситуативно-экзистенциальной иерархией истин, а в основной формуле, которая претендует только на то, чтобы быть одной из многих формул, уделять главное внимание выражению ситуативно и экзистенциально верного и действенного исходного и конечного пункта для всей целостности содержания веры, – тогда становится ясно: такие основные формулы могут быть весьма различными и по своему содержанию, и это содержание прежде всего должно состоять именно в том, что составляет для данного слушателя первый, но сулящий успех исходный пункт для понимания всей христианской веры.

Следующий вопрос – это, конечно, чисто количественный объем такой основной формулы. Этот объем может весьма серьезно разниться: от нескольких слов, как в Апостольском

символе веры, до нескольких страниц. Предлагаемые ниже три кратких формулы стремятся к максимальной краткости. Но можно предположить, что и в этом отношении возможные основные или краткие формулы христианства вовсе не обязательно должны быть подобны друг другу.

Нужно сказать и еще об одном общем вопросе, касающемся основной формулы. Для того, чтобы такая формула стала христианским исповеданием веры, она должна выражать веру в исторического Иисуса как нашего Господа, абсолютного Спасителя и относиться к этой исторической фактичности. Правда, существует нечто такое, что может быть названо анонимным христианством, в котором имеют место благодать, прощение грехов, оправдание и спасение, при том что данный человек не связан эксплицитно предметным образом в своем сознании с историческим событием Иисуса из Назарета. Может быть также сказано очень много о самой центральной реальности христианской веры, при том что на нее не обязательно должен быть направлен непосредственный взгляд именно со стороны Иисуса Христа. Это тем более верно, что ведь и не всякое эксплицитное отношение с Иисусом уже тем самым есть отношение веры, то есть она сама еще должна быть объяснена в своем богословском своеобразии, что при определенных обстоятельствах может осуществляться, исходя из совершенно других фундаментальных высказываний веры, которые *quoad nos*⁶³ могут делаться еще без точного отнесения к Иисусу Христу, примером чего является, в частности, первый член Апостольского символа. Однако само собой разумеется, что и простая основная формула эксплицитного христианства должна содержать в эксплицитном виде отношение прочего сказанного с Христом или отношение Иисусом с этим прочим сказанным, а тем самым – христологическую структуру исповедания. (Поэтому вторая из нижеследующих кратких формул должна быть прочитана очень внимательно, чтобы в ней не была пропущена эта христологическая импликация).

⁶³ Относительно нас (лат.)

Теперь, чтобы несколько конкретизировать и проиллюстрировать сказанное до сих пор, мы хотим предложить три богословских кратких формулы и объяснить, как их можно понимать. Почему этих кратких формул именно три, возможно, станет яснее в конце, а потому этот вопрос мы пока оставим открытым.

Эти три формулы уже в силу своей краткости носят весьма «абстрактный» характер. Они содержат попытку выразить в краткой форме, коллективно или индивидуально, главную сущность истории спасения, каковой сущностью было и остается христианство. Данная в таких видах абстрактная формулировка определенно не может быть понята каждым без всяких сложностей. Поэтому естественно, что такие краткие формулы не претендуют на какую-либо обязательность для каждого и что они сформулированы, исходя из западноевропейской ситуации, и к этой ситуации обращены.

Краткая богословская формула

Неохватное «Куда» человеческой трансценденции, осуществляемой экзистенциально и изначально (а не только теоретически и не просто понятийно), именуется Богом и сообщает само себя человеку экзистенциально и исторически, как его собственное завершение в прощающей любви. Эсхатологическая высшая точка исторического самосообщения Бога, в которой это самосообщение открывается необратимо и победоносно, именуется Иисусом Христом.

Пояснительные замечания

Порассуждаем теперь немного, чтобы дать комментарий к этой первой краткой формуле, которую мы назвали «богословской». Она содержит три фундаментальных высказывания. Первое из них касается того, что имеется в виду под Богом. Делается попытка дать понимание Бога (в Его сущности и существовании) через обозначение Бога в

качестве направления, «Куда» человеческой трансценденции и тем самым в качестве Тайны, остающейся непостижимой.

При этом подчеркивается, что этот имплицитный в опыте трансценденции опыт Бога не дается с самого начала, исконно в теоретической рефлексии, но он дается в исходном осуществлении повседневного познания и свободы, и что этот опыт Бога, таким образом, с одной стороны, неизбежен, а с другой стороны, может приобретаться чрезвычайно анонимно и в допонятийных формах. Это должно звать человека к тому, чтобы он рефлексивно открывал в себе этот данный ему во всяком случае опыт Бога и понятийно объективировал его. Итак, эта первая богословская краткая формула должна не только сказать, что существует Бог, о котором (как полагал еще Фома Аквинский) все знают, что Он есть. Краткая формула должна подвести в большей степени к тому, как можно прийти к пониманию того, что собственно имеется в виду под Богом.

Второе высказывание этой богословской формулы объясняет, что этот таким образом доступный пониманию Бог не есть просто вечно асимптотическая цель человека, но – и тем самым делается первое решительно христианское высказывание – дает себя человеку в качестве себя самого в самосообщении как собственное завершение человека, причем в предположении того, что человек грешен, то есть в прощающей любви. Об этом самосообщении говорится как о происходящем одновременно экзистенциально и исторически. Этим охватываются две стороны – причем во взаимной обусловленности обоих моментов – как то, что называют в обычной богословской терминологии оправдывающей благодатью, – во всяком случае, в качестве предложенной человеку (экзистенциальное сообщение Бога в «Святом Духе»), так и то, что называют историей спасения и откровения, которые суть не что иное, как историческое самосообщение, историческая и исторически прогрессирующая объективация благодатного самосообщения Бога, лежащего всегда, хотя бы в качестве предложения, в основе

истории. В таком высказывании двоякого самосообщения Бога миру, то есть в двух спасительно-домостроительных «миссиях» – экзистенциальной миссии «Духа» и исторической миссии «Логоса» («Сына») – и при учете того, что уже сказано об исходной, непостижимой Тайне Бога как пребывающей вечно («Отец»), дана уже спасительно-домостроительная Троица, а тем самым уже и «имманентная», ибо, если бы не было таковой, то та Троица не была бы подлинным самосообщением Бога.

Третье основное высказывание состоит в том, что это историческое самосообщение Бога, которое исторически объективирует благодатно экзистенциальное самосообщение и опосредует его к самому себе, имеет свою эсхатологическую победоносную высшую точку в *Иисусе из Назарета*. Ибо если историческое самосообщение Бога приходит к высшей точке, в которой оно дано не просто как обращенное к свободе человека (индивидуальной и коллективной) и предложенное ей, но как необратимо победоносное и окончательно принятое в человечестве как целом, хотя это не означает еще абсолютного конца истории спасения. – тогда дано именно то, что именуется в церковной догматике Богочеловеком, ипостасным единством (включая сюда смерть и воскресение этого Богочеловека). Таким образом, третье высказывание этой краткой формулы исповедует, что эта эсхатологическая высшая точка исторического самосообщения Бога миру уже конкретно состоялась в исторической личности Иисуса из Назарета. Поскольку это эсхатологическое событие никак нельзя представить себе, не учитывая его исторического пребывания в продолжающейся истории спасения, то в этой формуле дана также и достаточная основа для богословия *церкви*. Ибо церковь в своем последнем существе может быть понята лишь как пребывающее таинство спасительного деяния Бога во Христе ради мира.

Краткая антропологическая формула

Человек по-настоящему приходит к самому себе в полном самосуществлении лишь тогда, когда он отваживается радикально отдать себя другому. Если он поступает так, то он постигает (нетематически или эксплицитно) то, что имеется в виду под Богом как горизонтом, гарантом и радикальной степенью такой любви, Богом, делающим себя в своем самосообщении (экзистенциально и исторически) пространством возможности такой любви. У этой любви есть внутренний и социальный смыслы, и в радикальном единстве двух этих моментов она составляет основу и существо церкви.

Пояснительные замечания

Вероятно, и здесь можно выделить три высказывания. Первое говорит, что в том радикальном самотрансцендировании, которое происходит в акте любви к ближнему, человек по меньшей мере имплицитно приобретает опыт Бога. Таким образом, первое высказывание есть лишь спецификация первой части краткой богословской формулы. Оно конкретизирует сказанное в том первом высказывании первой краткой формулы о том, что изначальное осуществление человеческой трансценденции происходит не в теоретической рефлексии, но в конкретном практическом познании и свободе «повседневности», что и означает отношения с людьми и между людьми. Это первое высказывание второй краткой формулы совпадает, с богословской точки, зрения и с истиной о единстве любви к Богу и к ближнему – при условии, что это положение не будет сводиться к той прописной истине, что нельзя угодить Богу, если не выполняешь Его заповеди о любви к ближнему.

Второе высказывание в этой основной формуле говорит, что Бог создает возможность отношений любви между людьми, которые возможны для нас и составляют нашу задачу, именно через свое самосообщение. Иными словами, это второе

высказывание говорит, что любовь между людьми (там, где она действительно обретает свою подлинную высшую сущность) основана на сверхъестественной, влитой, оправдывающей благодати Духа Святого. Если точнее понять это самосообщение Бога в смысле, наиболее близком к первой формуле, – то есть в единстве, в различии и во взаимной обусловленности экзистенциального самосообщения Бога в благодати и исторического самосообщения Бога с его высшей точкой в воплощении божественного Логоса, – то положение о том, что Бог через свое самосообщение сделал себя пространством возможности для такого радикального межчеловеческого отношения, будет включать в себя и всё сказанное в первой краткой формуле и ее толковании о самосообщении Бога как квинтэссенции христианской веры. Если мы поразмыслим над 25-й главой Матфея, то, конечно, не станем заранее оспаривать, что в радикальной, практически реализуемой любви к ближнему уже имплицитно дано все спасительное отношение человека к Богу и ко Христу. Если в этом втором высказывании краткой антропологической формулы кому-то будет недоставать указания на связь человека и его любви к ближнему с Иисусом Христом, то само собой разумеется, что ему можно сказать прямо:

Это самосообщение Бога человеку, на котором основана любовь к ближнему, имеет свою эсхатологически победоносную, историческую высшую точку в Иисусе Христе, которого по этой причине человек по крайней мере анонимно любит во всяком другом человеке.

Третье высказывание этой краткой формулы говорит, что такая любовь, которой в ближнем мы любим Бога, а в Боге – ближнего, сама обладает измерением внутренним, экзистенциальным и измерением историческим, социальным и тем самым соответствует двум аспектам самосообщения Бога. Там, где эта любовь, причем в единстве обоих этих аспектов, приходит к своей высшей точке, там действительно дано то, что мы называем церковью. Ибо своеобразие церкви, в отличие от других общественных групп, состоит именно в эсхатологически неразрывной связи (но не тождестве!)

Истины – Духа – Любви, с одной стороны, и исторически институционального проявления этого сообщения Духа в Истине и Любви, с другой стороны.

Краткая футурологическая формула

Христианство есть открытость вопроса об абсолютном будущем, которое желает даровать себя как таковое в самосообщении, сделало эту свою волю эсхатологически необратимой в Иисусе Христе и именуется Богом.

Пояснительные замечания

Эта самая краткая формула выводит высказывание о трансцендентальности человека из первой основной формулы, интерпретируя эту трансцендентальность как направленность на будущее, как будущность. Таким образом, абсолютно неограниченная трансцендентальность означает тем самым вопрос об абсолютном будущем, в отличие от неопределенно следующих друг за другом конечных и частных будущих. О таком будущем говорится, что оно не является просто целью истории, достижимой лишь асимптотически и сохраняющей эту историю в движении, но сама по себе не достижимой, но что оно желает дать себя само через собственное самосообщение. Об этом самосообщении абсолютного будущего, еще находящегося в процессе исторического осуществления, говорится то, что уже было сказано о самосообщении Бога в первой краткой формуле, а именно, что это самосообщение Бога, которое, разумеется, всегда носит также и «экзистенциальный» характер, имеет исторический аспект и в нем достигло эсхатологической необратимости в Иисусе Христе.

Не нужно еще раз подробно излагать, что в этой основе божественного самосообщения миру, ставшего эсхатологически необратимым в Иисусе Христе, имплицитно дано уже то содержание, которое в более эксплицитном виде высказывают

учение о Троице и христология. Здесь, пожалуй, не требуется более обстоятельно говорить и о том, что в опыте нашей направленности к абсолютному будущему (в которой при этом оно желает даровать себя непосредственно как себя само) познается Бог – причем именно Бог сверхъестественного благодатного порядка, – и познается тем самым в качестве Тайны как таковой.

Поскольку христианство есть поклонение единому и истинному Богу – против всяких идолов, в которых выражается абсолютизация конечных сил и измерений человека, – оно представляет собой открытость человека абсолютному будущему, а поскольку это будущее было и остается абсолютной Тайной, в том числе и в завершении этого самосообщения, то христианство является открытостью *вопроса* об абсолютном будущем.

Отражения веры в Троицу

Эти три кратких формулы, конечно, представляются лишь возможными вариантами, наряду с которыми могут существовать другие подобные основные формулы, даже если мы представляем таковые находящимися на совершенно определенном уровне понятийной абстрактности. Тем не менее, возможно, не будет простой теоретической игрой, если мы попытаемся понять эти три формулы в их параллельности друг другу и включенности друг в друга как отражения и следствия христианской веры в Троицу или интерпретируем их как три подхода человеческого опыта, с помощью которых может быть достигнуто понимание спасительно-домостроительной Троицы, а исходя из этого – Троицы имманентной.

Ведь первая формула говорит о Боге как о непостижимом «Куда» человеческой трансценденции. Если помнить о том, что тем самым названо абсолютно не имеющее причины *principium inprincipiatum*⁶⁴ всякой мыслимой реальности, то это означает, что это непостижимое и не имеющее причины

«Куда» человеческой трансценденции действительно может быть названо «Отцом» христианского учения о Троице. Если во второй краткой формуле Бог, делающий себя в Иисусе Христе в качестве человека пространством радикальной межчеловеческой связи, предстает подлинным центром этой основной формулы, то это означает, что в ней назван вочеловечившийся Бог – «Сын». Абсолютное же будущее человека, сообщаящее себя в свободном историческом действии, будущее, которое есть Бог, особым образом представляет собой «Дух» Бога, ибо Он может быть охарактеризован как любовь, свобода и новизна, всегда способная поражать нас.

Конечно, следовало бы еще точнее и определеннее связать эту триаду названных кратких формул с ее троичным фоном, чего здесь уже сделать невозможно. Но, во всяком случае, можно сказать следующее: если, с одной стороны, краткая формула должна высказывать основную сущность реальности христианской веры так, чтобы к этой реальности открывался по возможности понятный доступ со стороны экзистенциального человеческого опыта, и если, с другой стороны, эта основная сущность точно может быть найдена в троичном, спасительно-домостроительном обращении Бога к миру, – тогда нельзя с самого начала отмахнуться от того, что должно существовать три основных типа таких кратких формул соответственно догмату о Троице. Это не исключает, что каждый из этих основных типов может быть сам по себе очень дифференцированным, как из-за дальнейшей дифференциации и расстановки акцентов в его содержании, так и из-за учета различий между теми, на кого рассчитана такая основная формула.

⁶⁴ Начало безначальное (лат.)



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

сочетает в себе черты конфессионального и светского учебных заведений, ориентирован на мирян, открыт межконфессиональному диалогу и свободным дискуссиям. Помимо библейско-богословских предметов студенты ББИ изучают широкий спектр общегуманитарных дисциплин.

Сегодня ББИ — это:

- ♦ государственная аккредитация по направлению «теология»
- ♦ высшее гуманитарно-богословское образование по библеистике, христианской культуре, библейским языкам, богословию, философии, истории церкви, литургике и социальным дисциплинам
- ♦ второе высшее образование, индивидуальные программы для специалистов и повышение квалификации преподавателей и катехизаторов
- ♦ начальное и заочное богословское образование, публичные лекции
- ♦ летние богословские институты
- ♦ научные программы (семинары, конференции, исследовательские проекты)
- ♦ издательская деятельность (учебники, монографии, материалы конференций, журнал «Страницы» и альманах «Мир Библии»)

Издательская программа ББИ

Периодические издания

СТРАНИЦЫ: богословие, культура, образование.

Ежеквартальный журнал ББИ (издается с 1996 г.)

МИР БИБЛИИ, выпуски 1-10. Иллюстрированный альманах

Серия «Современная библеистика»

- ☑ ИИСУС И ЕВАНГЕЛИЯ. Словарь.
Под ред. Джоэля Грина, Скотта Макнайта, Говарда Маршалла.
- ☐ СЛОВАРЬ НОВОГО ЗАВЕТА. Том 2.
Под ред. Ральфа Мартина, Стенли Портера, Дэниэла Рэйда, Джеральда Хавторна, Крейга Эванса.

- ☑ ЭТИКА НОВОГО ЗАВЕТА. Ричард Хейз.
- ☑ ИИСУС И ПОБЕДА БОГА. Н. Т. Райт.
- ☐ ВОСКРЕСЕНИЕ СЫНА БОЖЬЕГО. Н. Т. Райт.
- ☑ ЧТО НА САМОМ ДЕЛЕ СКАЗАЛ АПОСТОЛ ПАВЕЛ.
Был ли Павел из Тарса основателем христианства? Н. Т. Райт.
- ☑ ЕДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ В НОВОМ ЗАВЕТЕ.
Исследование природы первоначального христианства.
Джеймс Дж. Данн.
- ☑ ТЕКСТОЛОГИЯ НОВОГО ЗАВЕТА. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала.
Брюс М. Мецгер.
- ☑ КАНОН НОВОГО ЗАВЕТА. Возникновение, развитие, значение.
Брюс М. Мецгер.
- ☑ РАННИЕ ПЕРЕВОДЫ НОВОГО ЗАВЕТА.
Их источники, передача, ограничения. Брюс М. Мецгер.
- ☐ НОВЫЙ ЗАВЕТ. Контекст, формирование, содержание.
Брюс М. Мецгер.
- ☑ ТЕКСТОЛОГИЯ ВЕТХОГО ЗАВЕТА. Эмануэл Тов.
- ☑ ВВЕДЕНИЕ В ТЕКСТОЛОГИЮ ВЕТХОГО ЗАВЕТА.
Джейкоб Вайнгрин.
- ☑ ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ. Историко-филологический комментарий.
Главы I-VIII. Ирина Аевинская.
- ☑ ОЧЕРКИ АРХЕОЛОГИИ БИБЛЕЙСКИХ СТРАН.
Николай Мерперт.
- ☑ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПРИТЧЕЙ. Крейг Бломберг.
- ☐ ВВЕДЕНИЕ В НОВЫЙ ЗАВЕТ. Рэймонд Браун.
- ☑ БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ К РИМЛЯНАМ. Клаус Хаакер.
- ☐ ВВЕДЕНИЕ В ВЕТХИЙ ЗАВЕТ. Под ред. Эриха Ценгера.
- ☐ ВВЕДЕНИЕ В ВЕТХИЙ ЗАВЕТ. Канон и христианское воображение.
Уолтер Брюггеман.
- ☐ ПОЭТИКА БИБЛЕЙСКОГО ПАРАЛЛЕЛИЗМА. Андрей Десницкий.
- ☐ ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ. Кеннет Шенк.

Серия «Современное богословие»

- ☒ ОТБЛЕСКИ СВЕТА. Православное богословие красоты.
Оливье Клеман.
- ☒ ПОСЛАНИЕ К РИМЛЯНАМ. *Карл Барт.*
- ☐ ЦЕРКОВНАЯ ДОГМАТИКА. *Карл Барт.*
- ☒ МГНОВЕНИЯ. *Карл Барт.*
- ☒ ОПРАВДАНИЕ И ПРАВО. *Карл Барт.*
- ☒ ВОЛЬФГАНГ АМАДЕЙ МОЦАРТ. *Карл Барт.*
- ☒ О ХРИСТИАНСКОМ БОГОСЛОВИИ. *Розен Уильямс.*
- ☒ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ. *Епископ Диоклийский Каллист (Уэр).*
- ☒ ПРАВОСЛАВИЕ. *Павел Евдокимов.*
- ☒ ПРАВОСЛАВНАЯ ЛИТУРГИЯ. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. *Хью Уайбру.*
- ☒ ВОПЛОЩЕННАЯ ЛЮБОВЬ. Очерки православной этики.
Виген Гуроян.
- ☒ ВВЕДЕНИЕ В ОСНОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ.
Архиепископ Михаил (Мудьюгин).
- ☒ СЛУЖЕНИЕ ЖЕНЩИНЫ В ЦЕРКВИ. *Элизабет Бер-Сижель.*
- ☒ ИИСУС ХРИСТОС. *Вальтер Каспер.*
- ☒ БОГ ИИСУСА ХРИСТА. *Вальтер Каспер.*
- ☐ ТАИНСТВО ЕДИНСТВА. Евхаристия и церковь. *Вальтер Каспер.*
- ☒ КАТОЛИЧЕСТВО В ТРЕТЬЕМ ТЫСЯЧЕЛЕТИИ. *Томас Рауш.*
- ☐ ПАСХАЛЬНАЯ ТАЙНА. Богословие трех дней.
Ганс Урс фон Бальтазар.
- ☒ ОСНОВАНИЕ ВЕРЫ. Введение в христианское богословие.
Карл Ранер.
- ☐ ВО ЧТО МЫ ВЕРИМ? Изложение апостольского символа веры.
Теодор Шнайдер.
- ☐ СОВРЕМЕННОЕ КАТОЛИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ. Хрестоматия.
Сост. Майкл Хейз и Лайм Джирон.
- ☐ БОГ: ОТКРЫТЫЙ ВОПРОС. *Антон Хоутепен.*
- ☐ ВОСКРЕСЕНИЕ БОГА ВОПЛОЩЕННОГО. *Ричард Суинберн.*
- ☐ ДУХОВНОСТЬ. Формы, принципы, подходы. *Кейс Ваайман.*
- ☐ ТАЙНА ТАИНСТВ. *Пол Хофнер.*

- ☐ КАТОЛИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ. Источники, принципы, история.
Эйден Николс.
- ☐ РАДИ НАШЕГО СПАСЕНИЯ. Два подхода к делу Христа.
Джеффри Уэйнрайт.

Серия «Богословие и наука»

- ☒ НАУКА И РЕЛИГИЯ. Историческая перспектива.
Джон Хедли Брук.
- ☒ О НРАВСТВЕННОЙ ПРИРОДЕ ВСЕЛЕННОЙ.
Богословие, космология и этика. *Нэнси Мерфи и Джордж Эллис.*
- ☒ БОГОСЛОВИЕ В ВЕК НАУКИ. Модели бытия и становления
в богословии и науке. *Артур Пикок.*
- ☒ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА.
Владета Еротиц.
- ☒ НАУКА И БОГОСЛОВИЕ. Введение. *Джон Полкинхорн.*
- ☒ ВЕРА ГЛАЗАМИ ФИЗИКА. *Джон Полкинхорн.*
- ☒ РЕЛИГИЯ И НАУКА. История и современность. *Иен Барбур.*
- ☒ ЭТИКА В ВЕК ТЕХНОЛОГИИ. *Иен Барбур.*
- ☒ БИОЭТИКА. Учебник. *Элио Сгречча, Виктор Тамбоне.*
- ☒ НАУКА И БОГОСЛОВИЕ. Антропологическая перспектива.
Под. ред. Владимира Поруса
- ☒ СМЫСЛ ЗЕМЛИ. *Оливье Клеман.*
- ☒ ТВОРЧЕСКИЙ КОНФЛИКТ. О проблемах взаимодействия научного и
религиозного мировоззрения. *Михаил Хеллер.*
- ☒ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ ВЕРЫ. *Станислав Вишлек.*
- ☒ НАУКА И МУДРОСТЬ. К диалогу естественных наук и богословия.
Юрген Мольтман.
- ☒ ЛОГОС И КОСМОС. Богословие, наука и православное предание.
Алексей Нестерук.

Серия «Диалог»

- ☒ ДИАЛОГ О ВЕРЕ И НЕВЕРИИ. Умберто Эко и кардинал Мартини
- ☒ ПРАВОСЛАВИЕ И КАТОЛИЧЕСТВО. От конфронтации к диалогу.
Хрестоматия. 2-е издание. *Сост. Алексей Юдин.*
- ☒ ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ. Антология ключевых текстов.
Сост. Майкл Киннемон, Брайан Коуп.

- ☑ БОГОСЛОВСКИЙ ДИАЛОГ МЕЖДУ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ И ВОСТОЧНЫМИ ПРАВОСЛАВНЫМИ ЦЕРКВАМИ. Хрестоматия. *Сост. Кристин Шайо.*
- ☑ ВЕРА И СВЯТОСТЬ. Лютеранско-православный диалог 1959-2002 гг. *Ристо Сааринен.*
- ☑ УЧЕНИЕ О СПАСЕНИИ В РАЗНЫХ ХРИСТИАНСКИХ КОНФЕССИЯХ
- ☑ ХРИСТИАНСТВО, ИУДАИЗМ И ИСЛАМ. Верность и открытость. *Под ред. архиепископа Жозефа Доре.*
- ☑ ХРИСТИАНЕ И МУСУЛЬМАНЕ. Проблемы диалога. Хрестоматия. *Сост. Алексей Журавский.*
- ☑ ИСЛАМ И ЗАПАД. *Бернард Луис.*
- ☑ ИСЛАМ И ХРИСТИАНСТВО. Непростая история. *Роллин Армур.*
- ☑ ХРИСТИАНСКО-ИУДЕЙСКИЙ ДИАЛОГ. Хрестоматия. 2-е изд. *Сост. Хелен Фрай.*
- ☑ ИУДЕЙСКО-ХРИСТИАНСКИЙ ДИАЛОГ. Словарь-справочник. *Под ред. Аеола Клемицкого и Джеффри Вайгодера.*
- ☑ ДЗЭН И БИБЛИЯ. *Какичи Кадоваки.*
- ☑ СМЕРТЬ И ЖИЗНЬ ПОСЛЕ СМЕРТИ В МИРОВЫХ РЕЛИГИЯХ. *Сост. Джекоб Ньюзнер.*
- ☑ ВВЕДЕНИЕ В ИУДАИЗМ. Учебное пособие. *Глеб Ястребов.*
- ☑ ИИСУС ИЛИ БУДДА. Жизнь и учение в сравнении. *Ульрих Луц и Аксель Михаэльс.*
- ☑ ПЕТРОВО СЛУЖЕНИЕ. Диалог католиков и православных. *Под ред. Вальтера Каспера.*
- ☑ ЧТО ОБЪЕДИНЯЕТ? ЧТО РАЗДЕЛЯЕТ? Основы экуменических знаний.
- ☐ КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ И РУССКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ. Два века противостояния и диалога. От Священного Союза до наших дней. *Анджело Тамборра.*
- ☐ ДА БУДУТ ВСЕ ЕДИНО. *Вальтер Каспер.*

Серия «История Церкви»

- ☑ РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВНОСТЬ. Вторая половина XX века. *Архиепископ Михаил (Мудьюгин).*

- ☑ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ИСТОРИИ РУСИ, РОССИИ И СССР. Учебное пособие. *Дмитрий Поспеловский.*
- ☑ ТОТАЛИТАРИЗМ И ВЕРОИСПОВЕДАНИЕ. Учебное пособие. *Дмитрий Поспеловский.*
- ☑ РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И КОММУНИСТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО 1917–1941 гг. Документы и фотоматериалы. *Сост. О. Ю. Васильева.*
- ☑ ИСТОРИЯ II ВАТИКАНСКОГО СОБОРА. ТТ. I-V. Том I. Навстречу новой эре в истории католичества. Том II. Формирование соборного сознания. Том III. Сформировавшийся собор. *Под общей ред. Джузеппе Альберго, Алексея Бодрова и Андрея Зубова.*
- ☑ ХРИСТИАНСТВО ВОСТОКА И ЗАПАДА. В поисках зримого проявления единства. *Эрнст Суттнер.*
- ☑ ИОАНН ЗЛАТОУСТ. Проповедник, епископ, мученик. *Рудольф Брендле.*
- ☐ РЕЛИГИИ И ЮРИДИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ. *Франческо Брольо, Кесаре Мирабелли, Франческо Онида.*

Серия «Религиозные мыслители»

- ☑ ВЕЛИКИЕ РЕВОЛЮЦИИ. Автобиография западного человека. *Ойген Розеншток-Хюсси.*
- ☑ НЕСЧАСТНЕЙШИЙ. Сборник сочинений. 2-е издание. *Серен Керкегор.*
- ☑ РОССИЯ И ВСЕЛЕНСКАЯ ЦЕРКОВЬ. В. С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества. *Под ред. Владимира Поруса*
- ☑ РУССКОЕ БОГОСЛОВИЕ В ЕВРОПЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ. С. Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль. *Под ред. Владимира Поруса*

Серия «Современная апологетика»

- ☑ ТРАКТАТЫ. Небеса, по которым мы так тоскуем. Три толкования жизни. *Питер Крифт.* О КНИГЕ “ЭКУМЕНИЧЕСКИЙ ДЖИХАД” *Наталья Трауберг.*
- ☑ ВОЗВРАЩЕНИЕ БЛУДНОГО СЫНА. *Генри Нувен.*

- ☑ ЖИЗНЬ ВОЗЛЮБЛЕННОГО. Духовная жизнь в секулярном мире.
Генри Нувен.
- ☑ ДОРОГА В ЭММАУС. Размышления о евхаристической жизни.
Генри Нувен.

Серия «Услышать Человека»

- ☑ ПРОЩЕНИЕ. Разрывая оковы ненависти. *Майкл Хендерсон.*
- ☑ УРОКИ РАЗДУМЬЯ. Педагогика нравственного развития.
Филипп Лобштейн.
- ☑ ПОСЛУШАЙТЕ ДЕТЕЙ. ПРИСЛУШАЙТЕСЬ, НАКОНЕЦ...
Сост. Аньет Кемпбелл.
- ☑ НЕЗРИМОЕ ПРИСУТСТВИЕ. *Элен Гизан-Деметриаде.*
- ☑ ЭТОТ НЕИСПРАВИМЫЙ ИНДИВИДУАЛИСТ.
История жизни одного финна. Пол Гундерсен.
- ☑ ПАВЕЛ НИКОЛАИ ИЗ МОНРЕПО. Европейец, не такой как все.
2-е издание. Пол Гундерсен.
- ☑ УСЛЫШАТЬ ЧЕЛОВЕКА. *Поль Турнье.*

Серия «Читая Библию» (Приложение к журналу «Мир Библии»)

- ☑ ЧИТАЯ ЕВАНГЕЛИЯ С ЦЕРКОВЬЮ. От Рождества до Пасхи.
Рэймонд Браун.
- ☑ БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ ИОАННОМ. Чтобы вы имели жизнь.
Рэймонд Браун.
- ☑ ВЕЛИКИЕ ТЕМЫ ПИСАНИЯ. Ветхий Завет.
Ричард Рор, Джозеф Мартос.
- ☑ ВЕЛИКИЕ ТЕМЫ ПИСАНИЯ. Новый Завет.
Ричард Рор, Джозеф Мартос.
- ☑ БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ МАТФЕЕМ. Превосходя закон.
Лесли Дж. Хопп.
- ☑ БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ МАРКОМ. Школа ученичества.
Стивен Дойл.
- ☑ БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ ЛУКОЙ. Шаг за шагом
к Слову Божьему. *Барбара Э. Рейд.*
- ☑ БЕСЕДЫ С АПОСТОЛОМ ПЕТРОМ. Путь от греха к святости.
Джим Уиллиг, Тэмми Банди.
- ☑ БЕСЕДЫ С ИОВОМ И ЮЛИАНОЙ НОРВИЧСКОЙ.
Верую в то, что все будет хорошо. Кэрол Люберинг.

- ☑ БЕСЕДЫ С ТОМАСОМ МЕРТОНОМ. Как стать самим собой.
Энтони Падовано.
- ☑ БЕСЕДЫ С КЛАЙВОМ ЛЬЮИСОМ. Настигнут радостью.
Роберт Морно.
- ☑ ПЕРЕЧИТЫВАЯ БИБЛЕЙСКИЕ ИСТОРИИ.
Открой свою историю в Ветхом Завете. Макрина Скотт.
- ☑ ИИСУС В ЕВАНГЕЛИЯХ. Учитель. Пророк. Друг. Мессия.
Артур Заннони.
- ☑ ОБРАЗЫ ИИСУСА. Десять граней личности Христа.
Альфред Макбрайд.
- ☑ ЕВАНГЕЛЬСКИЕ ПРОПОВЕДИ. *Генри Драммонд.*

Приложения к журналу «Страницы»

- ☐ СБОРНИК УЧЕБНЫХ ПРОГРАММ ББИ.
2006 год, 3-е изд., доп.
- ☑ ПРИМИРЕНИЕ. Сборник материалов коллоквиума
в Крестовоздвиженском монастыре, Шеветонь, Бельгия, 1995.
- ☑ КРЕЩЕНИЕ И ОБЩЕНИЕ. Сборник материалов коллоквиума
в Крестовоздвиженском монастыре, Шеветонь, Бельгия, 1998.
- ☑ ПОИСКИ ЕДИНСТВА. Проблемы религиозного диалога
в прошлом и настоящем.
- ☑ 400 ЛЕТ ВРЕСТСКОЙ ЦЕРКОВНОЙ УНИИ (1596–1996).
Критическая переоценка.
- ☑ СОБОРНОСТЬ. Статьи из журнала англикано-православного
Содружества св. Албания и преп. Сергия (Оксфорда).
- ☑ НЕОЯЗЫЧЕСТВО НА ПРОСТОРАХ ЕВРАЗИИ.
Сост. Виктор Шнирельман.
- ☑ БИБЛИЯ В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ, ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ
РОССИИ И ПРАВОСЛАВНОГО СЛАВЯНСКОГО МИРА.
К 500-летию Геннадиевской Библии.

Книги вне серий

- ☑ ПРОРОК. *Халиль Джигбран.*
- ☑ СОКРОВИЩЕ В СОСУДАХ ГЛИНЯНЫХ.
Руководство по экуменической герменевтике.
- ☑ КНИГА БЫТИЯ. Новый перевод.

- ☑ РУКОПОЛОЖЕНИЕ ЖЕНЩИН В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ.
Элизабет Бер-Сижель, епископ Диоклийский Каллист (Уэр).
- ☑ МИР МЕГАЛИТОВ И МИР КЕРАМИКИ. Две художественные традиции в искусстве доантичной Европы. *Э. А. Лаевская.*
- ☑ ЗОВ ПУСТЫНИ. Биография малой сестры Магдалены Иисуса.
Катрин Спинк.
- ☑ РОССИЯ, ПОЛЬША И ЧЕНСТОХОВСКАЯ ИКОНА БОГОРОДИЦЫ.
Питер Андерсон.
- ☑ ПРАВА ЧЕЛОВЕКА И РЕЛИГИЯ. Хрестоматия.
Сост. Вениамин Новик.
- ☑ РУКОВОДСТВО ПО МЕЖДУНАРОДНОМУ АВТОРСКОМУ ПРАВУ.

При издательстве ББИ работают:

КНИЖНЫЙ КЛУБ ББИ

Члены книжного клуба приобретают наши издания по специальным ценам

КНИГА-ПОЧТОЙ

Все наши издания Вы можете получить по почте наложенным платежом.

Оплата за книги производится в момент их получения на почте.

ИНТЕРНЕТ-МАГАЗИН

www.standrews.ru

**Заказать каталог, а также информацию
о Книжном клубе Вы можете**

по почте: ББИ, Иерусалимская ул., д. 3, Москва, 109316,
по телефонам (495) 670-22-00, 670-76-44,
e-mail: sales@standrews.ru
и получить на нашем сайте www.standrews.ru

Все наши издания Вы можете приобрести в магазинах:

- «БОГОСЛОВСКАЯ КНИГА» — магазин ББИ;
тел. (495) 670-22-00, 670-76-44
- «ПАОЛИНЕ» — Москва, ул. Б. Никитская, д. 26/2;
тел. (495) 291-54-30, 291-65-15
- «ФИЛАДЕЛЬФИЯ» — Москва, Волгоградский пр-т, д. 17, стр.;
тел. (495) 676-4983
- «СИРИН» — Москва, ул. Автозаводская, д. 19, к. 1;
тел. (495) 677-22-28
- «СЛОВО» — Санкт-Петербург, ул. М. Конюшенная, д. 9;
тел. (812) 311-20-75

Многие наши издания есть в магазинах:

- «ПРАВОСЛАВНОЕ СЛОВО» — Москва, ул. Пятницкая, д. 51/14;
тел. (495) 951-51-84
- «ФОНД о. АЛЕКСАНДРА МЕНЯ» — Москва, Храм свв. Космы и Дамиана
(книжная лавка открыта с 14.00), Столешников пер., д. 2 (м. «Охотный
Ряд», «Пушкинская»); тел. (495) 229-52-62
- «ФАЛАНСТЕР» — Москва, Малый Гнезниковский переулок, 12/27
(м. «Тверская», «Пушкинская»); тел. (495) 504-47-95

«AD MARGINEM» — Москва, 1-й Новокузнецкий переулок д.5/7
(м. «Павелецкая»); тел. (495) 951-93-60

«РОССИЙСКОЕ БИБЛЕЙСКОЕ ОБЩЕСТВО» — Москва,
ул. Валовая, д.8, стр. 1 (м. «Павелецкая»); тел. (495) 940-55-90

«PRIMUS VERSUS» — Москва, ул. Покровка, 27 (м. «Китай-город»);
тел. (495) 223 5820

«БИБЛИО-ГЛОБУС» — Москва, ул. Мясницкая, д.6/3, стр.5 (м. «Лубянка»)

«ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ» — Санкт-Петербург, наб. Черной речки,
д. 18 (м. «Черная речка»); тел.: (812) 430-94-94

«ХРИСТИАНСКАЯ КНИГА» — Санкт-Петербург, ул. Лебедева, д. 31
(м. «Площадь Ленина»); тел. (812) 542-70-05

«УНИВЕРСИТЕТСКАЯ КНИГА» — Санкт-Петербург,
1 линия В. О., д. 42; тел. (812) 323-54-95

«ГАРМОНИЯ» — Краснодар, ул. Красная, д. 68; тел. (8612) 53-31-05

«ЗОЛОТЫЕ СТРАНИЦЫ» — Мурманск, пр-т. Ленина, д. 79;
тел. (8152) 47-60-53

«МАГАЗИН ХРИСТИАНСКОЙ КНИГИ» — Новосибирск,
ул. Каменская, д. 60; тел. (3832) 57-10-11

«КНИЖНАЯ ПОЛКА» — Киев, ул. Хорива, д. 1/2; тел. (044) 416-79-13

«ХРИСТИАНСКАЯ КНИГА» — Одесса, ул. Екатерининская,
д. 87/16 ; тел. (0482) 25-75-24, 49-68-93

«КОВЧЕГ» — Алматы, ул. Айманова, 224; тел. (3272) 74-55-49,
e-mail: kovcheg.kz@mail.ru

Магазины в странах дальнего зарубежья:

В ГЕРМАНИИ:

«BILD & MEDIEN Vertiebs CmbH» (Harsewinkel) — Muensterstrasse 17,
tel. 49-5247- 0259, e-mail: info@bild-medien.com; www.bild-medien.com

В США:

«КНИЖНАЯ ПОЛКА» (Portland) — 5805 SE Gladstone Str., Portland OR 97206,
tel. 1-877-2109518 (toll free), www.polka-store.us

Формат 60х84/16. Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл.-печ. л. 39,06.
Объем 42 п. л. Тираж 2000 экз. Заказ № 823.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных материалов
в ОАО «Дом печати — ВЯТКА». 610033, г. Киров, ул. Московская, 122.

КАРЛ РАНЕР

ОСНОВАНИЕ ВЕРЫ

ВВЕДЕНИЕ В ХРИСТИАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

"Великая книга... привлекательный синтез, который будет оставаться источником вдохновения, даже если большая часть сегодняшней богословской продукции окажется в забвении".

Папа Бенедикт XVI

"В этой книге есть нечто, способное взорвать некоторые богословские кристаллизации и воспламенить ценные реакции нового церковного мышления".

Frankfurter Allgemeine Zeitung

"В центре его духовности живет великое страдание о неизмеримости и непостижимости того, что мы именуем "Богом". Из этого вечно живого источника богословие Карла Ранера вновь и вновь черпает всю свою динамику, вновь и вновь взламывая кору всех богословских понятий".

Кардинал Карл Леманн

"И тому, кто, будучи знаком с творчеством Ранера, в этой книге еще раз проследит все его богословие, и тому, кто впервые с критическим терпением в него вчитается, — как верным, так и новым стоит потрудиться над этим. Ведь все они уже теперь могут узнать то, что когда-нибудь позже назовут единственной "богословской суммой" этого времени, заслуживающей этого имени".

Иоганн Баптист Метц

Карл Ранер (1904-1984) — немецкий католический богослов и философ, профессор догматического богословия в Университетах Инсбрука (1949-1964), Мюнхена (1964-1967) и Мюнстера (1967-1970), активный участник II Ватиканского собора, член Папской богословской комиссии.

ISBN 5-89647-117-3



9 785896 471172



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ
ИНСТИТУТ
СВ. АПОСТОЛА АНАРЕЯ