

Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«Нижегородский государственный педагогический университет
имени Козьмы Минина»

На правах рукописи



Ворохобов Александр Владимирович

**ЭВОЛЮЦИЯ ПРОТЕСТАНТСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ В
ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНОМ НАСЛЕДИИ НЕООРТОДОКСИИ**

Специальность 09.00.13 – философская антропология, философия культуры

Диссертация на соискание ученой степени
доктора философских наук

Нижегород – 2018

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
ГЛАВА 1. ИСТОРИЯ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ НЕООРТОДОКСИИ	35
1.1. Исторические, социальные и идейные предпосылки возникновения неортодоксии.....	35
1.2. Карл Барт: радикально-теоцентрическая антропология.....	53
1.3. Эмиль Бруннер и Фридрих Гогартен: персонально-эристическая и историко-персоналистическая антропология.....	62
1.4. Рудольф Бультман и Пауль Тиллих: экзистенциально-герменевтическая и экзистенциально-онтологическая антропология.....	78
1.5. Райнхольд и Ричард Нибуры: антропология христианского реализма.....	95
ГЛАВА 2. НЕООРТОДОКСАЛЬНОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ЛИЧНОСТИ ..	114
2.1. Теопроекциональная концепция личности.....	116
2.2. Личность с точки зрения персоналистического актуализма.....	126
2.3. Экзистенциальное осмысление личности.....	149
2.4. Концептуализация личности в американском христианском реализме.....	172
ГЛАВА 3. ЧЕЛОВЕК И ЗЛО: ПОНЕРОЛОГИЯ НЕООРТОДОКСИИ	200
3.1. Зло и грех как невозможная возможность и тайна для ума.....	204
3.2. Персонально-актуалистическое и историко-персоналистическое осмысление зла и греха.....	217
3.3. Зло и грех как неподлинное существование и как следствие перехода от эссенции к экзистенции.....	241
3.4. Грех как реализация свободы и жизненный ответ человека.....	266
ГЛАВА 4. ЧЕЛОВЕК И ВЕРА: ПИСТОЛОГИЯ НЕООРТОДОКСИИ	294

4.1. Вера как адекватный ответ на призыв трансцендентного Субъекта.....	297
4.2. Персонально-актуалистическое и историко-персоналистическое осмысление веры.....	306
4.3. Вера как подлинность экзистенции и центрирующий акт личности.....	331
4.4. Вера как предчувствие тотальной реальности, преодоление беспокойства и радикальный монотеизм.....	354
ГЛАВА 5. ЧЕЛОВЕК ВО ВРЕМЕНИ И ИСТОРИИ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ НЕООРТОДОКСАЛЬНОЙ ИСТОРИОСОФИИ.....	379
5.1. Теонимная концепция антропологического времени	382
5.2. Персоналистическое осмысление истории и времени.....	392
5.3. Экзистенциальная и онто-антропологическая интерпретация истории.....	414
5.4. Конкретно-индивидуальное и социо-персональное понимание истории.....	435
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	460
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	474

ВВЕДЕНИЕ

Вопрос о том, кто по своей сути есть человек, является, пожалуй, основным вопросом человечества. Мудрецы, философы, теологи и ученые разных времен и традиций бесконечно исследовали этот вопрос, продуцируя бесчисленные перспективы и ответы. Почему этот вопрос такой трудный? Конечно, мы знаем каков человек, поскольку мы – люди. Кажется, что нет ничего, с чем мы связаны так глубоко как наше знание того, что значит быть человеком, поскольку мы ежедневно имеем опыт «человеческого» в нас самих и в отношениях с другими людьми. Разве проблема «природы» человека не является странной и абстрактной? Разве эта «природа» не переживается всеми нами, в нас и в других, в бесчисленных отношениях, в пиках человеческого счастья и глубинах горя? Несмотря на наш непосредственный опыт человеческого бытия, мы, однако, постоянно продолжаем рефлектировать относительно того, что же означает быть человеком. Несмотря на непосредственный опыт переживания своей человечности, человека не покидает ощущение, что в нем есть такие глубины, которые остаются для него недоступными.

Христианские мыслители всегда интересовались ключевыми вопросами, связанными с природой человека. С самых ранних времен христианства существовали теоретики, занимавшиеся такими проблемами, как место человека в структуре мира, отношение души и тела, свобода воли, понерология и т.д. При этом для большинства этих мыслителей антропология сама по себе не была предметом рефлексии. За редким исключением они обращались к антропологическим вопросам как к побочным темам в связи с сугубо теологическими интересами (например, сотериология и экклезиология). Двадцатый век стал временем значительного всплеска интереса к религиозной антропологии вообще и христианской в частности. Этот всплеск был обусловлен различными причинами, в значительной степени отражая растущий интерес к проблеме человека в обществе в целом.

«Поворот к личности» как фокусу всего опыта и знаний, выразившийся в быстром росте числа антропологических дисциплин, не мог не оказать влияние на религиозную антропологию. Потребность в христианском осмыслении полученных этими дисциплинами результатов, способствовала бурному развитию конфессиональных антропологических проектов. На прагматическом уровне, бурное развитие протестантской антропологии в XX в. соответствовало активизации осознания некоторых критических проблем, способствовавших серьезному пересмотру классических ответов относительно того, что значит быть человеком. Ужасы Первой мировой войны положили конец просвещенческому идеалу постоянно прогрессирующего человечества. Вторая мировая война с ее невообразимой жестокостью и началом атомного века подняла свои собственные вопросы о таинственных и подчас зловещих глубинах человеческого естества. События 1960-х – 1970-х гг. породили вопросы, связанные с глобализирующейся экономикой, экологическим кризисом, соотносительностью человека с остальной частью мира, публичными проявлениями сексуальности, отношениями между сексуальностью, полом и человеческой природой и т.д. В западном обществе, которое в это время все еще было достаточно институционально религиозным, все эти и другие вопросы усилили убеждение, что христианские мыслители должны принимать активное участие в актуальной антропологической дискуссии.

Антропологическое возрождение в рамках протестантизма имеет важные доктринальные основания, базирующиеся на возрастающем осознании факта, что христианская философия должна иметь теоцентричную перспективу, но при этом, однако, не пренебрегать человеком. Протестантские либеральные мыслители XIX в. начали современный сдвиг в сторону повышения интереса к человеческой личности. Однако способ, с помощью которого они это делали, зачастую превращал человека в единственный объект их рефлексии. Реагируя на такой антропоцентризм, протестантские фундаменталисты выстраивали системы, которые, как

правило, почти игнорировали антропологию. Неоортодоксальные идеологи, во многом предопределившие интеллектуальный облик протестантизма XX в., такие как К. Барт, Э. Бруннер, Ф. Гогартен, Р. Бультман, П. Тиллих, братья Райнхольд и Ричард Нибуры и др., утверждали, что адекватное христианское мировоззрение, нормативно являясь теоцентричным, не может не признавать важность человека. Ведь, в конечном итоге, в христианской философии речь идет именно о человеке как реляционном существе в связи с деятельностью и целями Абсолюта. Иными словами, протестантская антропология в ее неоортодоксальном варианте восприняла человека как важный объект и философско-религиозной рефлексии, исходя из базовых установок классического протестантизма и требований современной эпохи. «Антропология середины 1920-х – конца 1950-х гг., – пишет Н.Я. Григорьева, – зиждется на таком представлении о человеке, согласно которому он не может быть определен как некая себе тождественная величина. Человек этой эпохи обнаруживает себя там, где его нет, узнает себя в том, кем он не является»¹. Творчество неоортодоксальных мыслителей, расцвет которого пришелся именно на этот период, развивается в русле указанного подхода, ориентированного на трансгрессивную особенность человека. При этом неоортодоксы ставили своей задачей понимание реального человека, что предполагало, что речь идет не о некой абстрактной сущности, удаленной от фактов жизни, но об эмпирически достоверном знании. Это обусловило то, что неоортодоксальная антропология выработала особое понимание ключевых аспектов человеческого существования, будучи областью христианской рефлексии, которая стремится понять тайну человека, исходя из творческого осмысления наследия западной христианской традиции и постоянного критического диалога с другими антропологическими подходами.

¹ Григорьева Н.Я. Эволюция философской антропологии в 1920-1950-х гг.: радикализация образа человека. Дисс. док. филос. наук. М., 2009. С. 4.

Актуальность исследования обусловлена несколькими факторами.

Во-первых, необходимостью всестороннего изучения человека в контексте философско-религиозной антропологии, что связано с антропологическим и религиозным поворотами в философии XX – XXI вв., когда, с одной стороны, человек стал центральной проблемой современной философии, а с другой стороны, в западном обществе эпохи постмодерна возросла значимость религии как фактора человеческой субъективности.

Во-вторых, недостаточной изученностью антропологии неоортодоксии отечественной философской антропологической традицией, что обусловлено и проблематичностью специального исследования неоортодоксии в 1920-1950-е гг. в СССР, на которые пришелся расцвет этого направления, что не позволило задать необходимый научный вектор, и отсутствием до настоящего времени переводов на русский язык большинства ключевых для неоортодоксии текстов.

В-третьих, необходимостью концептуализации внутренней структуры неоортодоксальной философско-религиозной антропологии и влияющих на ее формирование и функционирование факторов, которые объясняют место и значимость неоортодоксального человековедения в эволюции протестантской философии человека.

В-четвертых, потребностью комплексного исследования философско-религиозной антропологии неоортодоксии как одного из наиболее влиятельных движений в рамках традиции протестантизма XX в., что связано с усиливающимися процессами глобализации, имеющими своим следствием плюрализацию религиозного дискурса, в котором усугубляются как интеграционные, так и конфронтационные компоненты. Возможность профилактики социальных проблем, связанных с религией, а также использование ее потенциала для усиления в обществе гуманистических тенденций, напрямую зависит от понимания базовых мировоззренческих установок наиболее распространенных в мире религиозных направлений.

Соответствие содержания диссертационного исследования паспорту научной специальности, по которой оно рекомендовано к защите (09.00.13 – философская антропология, философия культуры). Диссертация выполнена в соответствии со следующими пунктами паспорта:

- 2.2 история и теория философской антропологии;
- 2.8 феномены человеческой субъективности;
- 2.13 философия человека в Новое и Новейшее время;
- 2.21 философско-религиозная антропология;
- 2.28 модерн и постмодерн в исследовании феномена человека.

Степень научной разработанности темы.

Неоортодоксия как историческое и интеллектуальное направление в рамках протестантизма представлено рядом авторов, относящимся и к лютеранской, и к кальвинистической традициям. При независимости и зачастую конфронтационности занимаемых этими авторами позиций, объединяющим их фактором становится общая ориентация на понимание христианского умозрения, сформулированная в первой четверти XX в. К. Бартом, который постулировал неадекватность протестантского либерализма и необходимость возврата к паттернам протестантской ортодоксии XVI-XVII вв.². То есть, неоортодоксия представляет собой не единообразную последовательно сформулированную и четко структурированную согласованную систему, а, скорее, общую исследовательскую установку определенной группы западных протестантских идеологов. Наиболее значимыми и оригинальными представителями неоортодоксии считаются К. Барт (1886-1968), Р. Бультман (1884-1976), Э. Бруннер (1889-1966), Ф.

² Протестантская ортодоксия – это этап развития протестантизма, который характеризует как лютеранство, так и кальвинизм после начала Реформации XVI в. Протестантская ортодоксия уделяла большое внимание вероучению, и поэтому делала акцент на «правильную доктрину». Принципы протестантской ортодоксии могут быть выражены с помощью *quinque sola* (пять «только»): *sola Scriptura* (только Писание), *sola fide* (только вера), *sola gratia* (только благодать), *solus Christus* (только Христос), *solus Deo gloria* (только Богу слава). XVII в. одновременно стал и высшей точкой развития ортодоксии, и периодом, когда появились первые признаки ее упадка. Положения протестантской ортодоксии были поставлены под сомнение эпохой Просвещения. Подробнее см.: Carnell E.J. The Case For Orthodox Theology. Б.м. Westminster Press, 1959.

Гогартен (1887-1967), П. Тиллих (1886-1965), Райнхольд Нибур (1892-1971) и Ричард Нибур (1894-1962). Поэтому при исследовании эволюции протестантской антропологии в неортодоксии речь в данном исследовании, прежде всего, будет идти именно о философско-религиозной компоненте творчества этих мыслителей. Выступая в оппозиции к протестантскому либерализму, все неортодоксальные мыслители действуют в русле магистральных философских движений Нового и Новейшего времени. Все неортодоксы, будучи в той или иной степени связанными с магистральными философскими направлениями своего времени, тем не менее, отдавали предпочтения разным из них. Исходя из этих предпочтений и следующих из них методологических установок, творчество Э. Бруннера и Ф. Гогартена в рамках неортодоксии может быть отнесено к персоналистическому направлению, Р. Бультмана и П. Тиллиха к экзистенциальному, братьев Райнхольда и Ричарда Нибура к американской философии христианского реализма (с особым акцентом на социальность человека). В свою очередь философско-религиозные подходы К. Барта, которые можно охарактеризовать как радикально-теоцентрические, будучи объектом рефлексии всех других неортодоксов, не могут быть преимущественно сведены ни к одному из указанных направлений, и потому в рамках неортодоксии чаще всего рассматриваются отдельно.

Исследование антропологии неортодоксии осуществляется, как правило, в контексте более узкой проблематики. Подавляющее большинство работ, имеющих дело с кругом вопросов, связанных с осмыслением сущностных характеристик человека в рамках данной традиции, ограничивается анализом отдельных антропологических тем у кого-либо отдельно взятого теоретика этого направления. Не существует ни одного фундаментального труда, который бы рассматривал хотя бы какой-то конкретно взятый антропологический раздел неортодоксии с учетом всех наиболее значимых подходов. При этом неортодоксия была одним из самых влиятельных и одновременно одним из самых неоднозначных

интеллектуальных направлений в протестантизме XX в., о чем говорит продолжающаяся до сегодняшнего дня активная дискуссия относительно всех ее центральных положений. И популярность, и острая дискуссионность неоортодоксальных подходов, вкупе с неослабевающим интересом к философско-религиозной проблематике на Западе (К. Барт выпустил свой программный комментарий на послание к Римлянам в 1918 г.), объясняют то, что западная литература по неоортодоксии является поистине необозримой. С другой стороны, отечественные исследования по неоортодоксии весьма малочисленны и преимущественно носят общий характер, а творчество некоторых важных представителей данного направления до сих пор не стало предметом тщательного рассмотрения в российском философском дискурсе.

Выяснению генезиса и эволюции западноевропейской неоортодоксии как части социо-исторической и философской западноевропейской парадигмы, посвящены исследования Д.Л. Аллена, В.В. Антропова, В. Анца, Х. Барта, О. Байера, Е. Буша, Е. Визера, В.И. Гараджи, Г. Гартфельда, Р. Гибеллини, Й.Л. Громадки, Д. Дворникова, Ф. Каттенбуша, Д. Кеймса, М. Крёгера, Б. Лангемайера, С.В. Лезова, Т.П. Лифинцеву, Ф.В. Марквардта, А.Ю. Миронова, Л.Н. Митрохина, Ю. Мольтманна, О. Пипера, К. Хайма, Д.Е. Хамфрея, В. Шмитхальса, В. Штегеманна. Эти авторы рассматривают западноевропейскую неоортодоксию, в первую очередь, как реакцию на осознание всестороннего глубочайшего кризиса европейской культуры, который связывался неоортодоксальными идеологами с влиянием либеральных установок эпохи Просвещения.

Исследованию возникновения и развития неоортодоксии в Америке в контексте трансформаций культуры, религии и философии в первой половине XX в., посвящены труды С.Е. Альстрома, Г. Вера, Л. Джилки, Е. Дубко, Д.Р. Дэвиса, С.А. Исаева, Л.Д. Кливера, Р. Кроутера, Е.Д. Кэмейла, Е.Д. Кэрнелла, Т.П. Лифинцеву, Ю.И. Муковозова, Х. Моргентгау, С.С. Пименова, Д.И. Победаша, К.И. Уколова, Т. Фьюза, Л.А. Хёдемейкера, Д. Холла, Х. Хофманна, Дж. Хэммера. В трудах этих исследователей

американская неоортодоксия преимущественно рассматривается в тесной связи с прагматизмом и социальной ориентированностью американской философии и протестантской теологии. Авторы, хотя и отмечают влияние европейской неоортодоксии на формирование американской, однако, более склонны указывать на независимый и оригинальный характер последней, преимущественно обусловленный автохтонным американским контекстом.

Работы советских исследователей неоортодоксии преимущественно посвящены критике данного направления с позиций диалектического материализма. Данный факт, однако, лишь незначительно снижает их теоретическую ценность, поскольку идеологическая ангажированность не мешала советским ученым выявлять исторические, социальные и идейные предпосылки, обусловившие возникновение неоортодоксии, и добросовестно реконструировать учение отдельных неоортодоксальных мыслителей. Среди авторов советского периода, которые обращались к философии и теологии неоортодоксального протестантизма, наиболее значимыми являются О.Т. Вильните, Л.П. Воронкова, В.И. Добреньков, С.А. Исаев, Ю.А. Кимелев, П.В. Корнеев, К.Н. Костюк, В.А. Кудрявцев, Т.А. Кузьмина, Л.Н. Митрохин, Ю.И. Муковозова, М.П. Мчедлов, К.И. Никонов, М.А. Попов, А.А. Рубенис, Г.З. Сарайкин, А.И. Сидорченко, Д.М. Угринович, О.В. Шалыгина, Н.С. Юлина.

Труды, посвященные выяснению процесса филиации идей в связи с неоортодоксией, могут быть подразделены на несколько составляющих. Во-первых, следует указать на работы, рассматривающие неоортодоксию в связи с немецкой классической философией, наиболее значимыми из которых являются исследования Х.Дж. Айванда, В. Крётке, Дж. Мадлера, Дж. С. Пагано, Р.Х. Робертса, М.Д. Вютриха. В данных трудах внимание авторов, прежде всего, обращено на связь неоортодоксальных мыслителей с философией И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля и И.Г. Фихте. Во-вторых, зависимость неоортодоксальных идеологов от творчества С. Кьеркегора и Ф.М. Достоевского прослеживается в работах П.Х. Брейзера, Ю.И. Муковозова, М.А. Пылаева, Р.Х. Робертса, К. Толстой, Е. Харбсмаера, Б. Хун Ву. В-

третьих, влияние на неортодоксию философии марксизма рассматривается в трудах Дж.Дж. Гэри, М. Крёгера, Ф.В. Марквардта, Ф. Чиен-Ва Еп. В-четвертых, связь неортодоксии с неокантианством фиксируют К. Бреннет Браун, Х. Ляйпольд, Й. Салака и Дж.К. Волкер. В-пятых, рецепцию неортодоксией персоналистических идей в их диалогическом варианте рассматривают Г. Глётге, Б. Лангемаер, Л.О. Хайнсон, М.А. Школьникова. В-шестых, связь неортодоксии с философией жизни разбирает Т. Клеффинанн. В-седьмых, влияние философии экзистенциализма анализируют В. Анц, М. Боутин, Н.Г. Бузова, О.Т. Вильните, Т.П. Лифинцева, В.Е. Лобаев, А. Мале, А.Ю. Миронов, К.М. Кодалле, М.А. Пылаев, Е.К. Реймаер, Г.З. Сарайкин, А. Тисельтон, К. Хамильтон. В-восьмых, обусловленность неортодоксальной философско-религиозной концептуализации проблематикой лингвистической философии становится объектом исследования в трудах Н.Б. МакДональда и Г. Уорда.

Проблема личности в неортодоксии рассматривается в связи с творчеством отдельных ее авторов, представляющих различные направления в рамках движения. Так, осмысление личности в радикально-теоцентрическом направлении (К. Барт) представлено работами Х.А.Г. Блохера, Д. Дворникова, Л. Дженссена, П.Д. Джонса, К. Гантона, Ю.А. Кимелева, М. Кортеза, В. Крётке, Р.Е. Кушмана, С.Д. МакЛина, Д. Дж. Прайса, Л.П. Стивенсона, Я. Фангемаера, В. Хэрле. Теория личности в персонально-эристическом направлении неортодоксии рассматривается П.К. Джеветтом, Д. Кеймсом, К.В. Кегли, Р.Х.Е. Милки, Й. Салакой, П. Филипсом, Л.О. Хайнсоном, Дж.Е. Хамфреем, А.П. Шале. Понимание личности в персонально-историческом направлении анализируется Е. Визером, Й. Калем, Х. Фишером. Концептуализация личности в экзистенциально-герменевтическом направлении неортодоксии становится предметом исследования для В. Анца, М. Блехшмидта, М. Боутина, Е. Камлаха, С.В. Лезова, Т.П. Лифинцевой, В.Е. Лобанова, А. Мале, А.Ю. Миронова, Л.Н. Митрохина, В. Цагера, В. Шмитхальса, О. Шюббе.

Неоортодоксальному экзистенциально-онтологическому исследованию личности посвящены труды Н.Г. Бузовой, О.Т. Вильните, Г. Вера, П. Галлеса, Т.П. Лифинцевой, С.С. Пименова, Г.З. Сарайкина, О.В. Шалыгиной. Теория личности в неоортодоксальной американской философии христианского реализма становится предметом рефлексии Л.П. Воронковой, Л. Джилки, Е.Дж. Камиела, К. Кегли, Е.Дж. Кернелла, Ю.И. Муковозова, Дж. Мьюлинберга, Г. Мьюэлдера, В.Х. Фарра, Дж.В. Фолера, И.А. Фроловой, Л.А. Хёдемахера, Х.Л. Хэррода, Дж.Б. Элштайна.

Понерологическая и хамартиологическая неоортодоксальная проблематика в онто-антропологической перспективе, где зло рассматривается как нечто невозможное для человека, исходя из его всецелой обусловленности Абсолютом, стала предметом исследования Р.С. Родина, А. Торранса и М.Д. Вютриха. Антропологическое осмысление проблемы зла в персоналистическом направлении неоортодоксии было изучено Й. Калем, К.В. Кегли, Х. Ляйпольдом, Р.Х.Е. Милком, Дж.Е. О'Донованом, Й. Салаккой, А.П. Шеллертом. На концептуализацию понерологии в рамках экзистенциального направления неоортодоксии ориентированы исследования М. Боутина, О.А. Зотовой, Т.П. Лифинцевой, В.Е. Лобанова, С.С. Пименова, В. Шмитхальса. Понерология и хамартиология неоортодоксальной американской философии христианского реализма с акцентом на социальную проблематику были рассмотрены Р.Е. Виллисом, Л. Джилки, К.Д. Грантом, Н.Н. Жилиным, С. Нельсоном Дюфи, Х.П. Одегардом, К.Р. Скерретом, М. Френсис Фэлен, С. Хуком. Отдельно стоит упомянуть работу А.Д. Кемпбела «Доктрина греха в реформаторской и неоортодоксальной мысли», где автор сопоставляет понимание человеческого зла К. Бартом, Э. Бруннером и Р. Бультманом с хамартиологией М. Лютера, Ж. Кальвина, пуританской традиции, Ч. Ходжа, Дж. Марру и Г. Берковера.

Пистология неоортодоксии рассматривалась с различных точек зрения. Общая философская концептуализация феномена веры в европейской

христианской традиции была осуществлена Е.А. Степановой. Дискуссия между неортодоксальным пониманием веры в ее гносеологическом измерении и критериями современного научного знания рассматривается Х. Йонасом. Понимание веры как феномена человеческой субъективности в рамках неортодоксии стало предметом анализа Ф. Бури, О. Пилнея и Х. Сасса. Сопоставление неортодоксального и либерально-философского понимания веры было предпринято П. Фишер-Аппельтом. Экзистенциалистские мотивы в неортодоксальной пистологии анализируются Б. Дикманном, Р. Джонсоном и У. Каперсом. Неортодоксальная концептуализация свободы человека в связи с пистологической проблематикой рассматривалась В.А. Бауэром, М. Боутином, К. Гантоном и Й. Франгмаером. Теме секуляризации как составной части неортодоксальной пистологии, посвящены труды О.А. Богдановой, Л.П. Воронковой, Ф. Делеката и Х. Фишера. Социальный и моральный аспекты веры в традиции неортодоксии стали предметом рассмотрения Р. Кроутера и Т.Ф. Седжвика.

Изучение неортодоксального осмысления человека как исторического существа осуществлялось по нескольким направлениям. К общим работам, посвященным рассмотрению принципа историзма в протестантской философско-религиозной мысли, относятся исследования Дж. Закьюбера и П.Х. Рейли. Концептуализация историчности человека как герменевтической проблемы неортодоксального протестантизма принадлежит Е. Бекеру. Темпоральность как одна из ключевых антропологических характеристик в рамках неортодоксии, становится предметом анализа Р.В. Дженсона и Р.Х. Робертса. Экзистенциалистская тематика в осмыслении неортодоксального понимания истории проблематизируется в работах Е. Динклера, Т.П. Лифинцевой, С.С. Пименова, В.Л. Риза, А.М. Руткевича, К.И. Уколова. Неортодоксально-персоналистическое видение истории эксплицируется Х. Фишером. Социальный аспект бытия человека в истории в теоретическом наследии неортодоксии эксплицируется Л. Джилки, Х. Моргентау, Х.Х.

Фраем, И.А. Фроловой. Критическому анализу неоортодоксального понимания места человека в истории посвящены работы В.И. Гараджи, А.М. Каримского, Г. Флоровского и А.П. Шеллерта.

Вышеуказанные и многие другие работы закладывают научный фундамент для дальнейших исследований в области антропологии протестантской неоортодоксии.

Объектом исследования является концептуализация феномена человека в теоретической рефлексии протестантской неоортодоксии.

Предметом исследования выступает неоортодоксальная философско-религиозная антропология как этап развития протестантского человековедения первой половины XX в.

Методология и методы исследования. Методологические основания исследования определяются границами философско-религиозной антропологии, а также особенностями изучаемого материала. Применяемая методология обуславливается тем, что неоортодоксия как интеллектуальное направление включает в себя широкий спектр антропологических тем, некоторые из которых в точном смысле не могут быть квалифицированы в качестве философских. Эти темы, скорее, инспирированы проблематикой протестантского теологического дискурса, где методология обусловлена экзегетической работой с каноническими христианскими сакральными текстами, которые аксиоматически воспринимаются в качестве основных источников для христианской рефлексии. При этом, однако, различия между теологической и философско-религиозной антропологией в целом имеют скорее не содержательный, а методологический характер, поскольку первая всегда напрямую ориентируется на сложившуюся доктрину, а последняя, имея в виду ту же самую доктрину, зависима от нее в меньшей степени и опосредованно.

В диссертации используется полипарадигмальный подход, предполагающий одновременное применение различных методов научного исследования, наиболее важными из которых являются метод историко-

философской компаративистики, метод философской герменевтики, а также диалектический и философско-антропологический методы. При этом методологической предпосылкой изучения неоортодоксальных концепций, связанных с осмыслением феномена человека, является принцип антропологического холизма, который присущ и логике самих неоортодоксальных теоретиков.

Использование комплексной историко-философской методологии при рассмотрении источников неоортодоксального направления и посвященных ему критических исследований, применялось для того, чтобы отследить основные ориентации неоортодоксальной антропологии в диахронической и синхронической перспективах.

Применение компаративистского метода позволило сопоставить различные концепции в рамках неоортодоксии и продемонстрировать их сходства и различия относительно базовых объектов философско-религиозной и теологической антропологии, а так же для выявления инвариантного и вариативного в методологических принципах и концепциях наиболее значимых неоортодоксальных авторов.

Метод философской герменевтики применяется тогда, когда труды неоортодоксальных теоретиков должны быть прочитаны в контексте предшествующей и современной им философско-религиозной антропологической традиции. Герменевтический анализ осуществляется с учетом исторического и социокультурного контекстов, в рамках которых творили мыслители – неоортодоксы.

Диалектический метод позволяет рассматривать антропологию неоортодоксии как оригинальное явление, включающее в себя в качестве диалектического единства противопоставленные друг другу взаимодействующие и взаимопроникающие интенции протестантской ортодоксии, протестантского либерализма, а так же магистральных философских течений XIX – первой половины XX вв.

Философско-антропологический метод предполагает ориентацию на максимальный учет результатов исследования человека, полученных в рамках философско-религиозного, теологического и других гуманитарных дискурсов. Исходной концептуальной установкой этого метода является констатация проблематичности бытия человека, предполагающая постулирование гуманистической природы и телоса философского знания, с одной стороны, наряду с осознанием актуального кризиса позитивного образа человека, сложившегося в западной философской традиции, с другой стороны.

Целью исследования является создание комплексной философской модели изучения феномена человека в неортодоксии как этапе развития протестантской антропологии первой половины XX в.

Поставленная цель предполагает решение следующих основных **задач**:

1. Определить содержание понятия «неортодоксия» и выявить историческую, социальную и идейную проблематику, в контексте которой неортодоксальные идеологи производят реинтерпретацию христианской антропологии.

2. Выяснить специфику взаимодействия и контекстуальные особенности философской и теологической ориентаций в рамках антропологии неортодоксии.

3. В контексте проблематики осмысления феномена человека в Новое и Новейшее время конкретизировать, раскрыть и охарактеризовать основные методологические установки в трудах неортодоксальных мыслителей.

4. Выявить инвариантное и вариативное в философско-религиозных подходах неортодоксальных мыслителей к проблеме человека.

5. Концептуализировать неортодоксальное понимание личности.

6. Раскрыть специфику неортодоксальной понерологии в ее антропологическом аспекте.

7. Выявить специфику неортодоксальной философско-религиозной пистологии.

8. Эксплицировать неоортодоксальную концептуализацию человека как исторического существа.

9. На примере неоортодоксии продемонстрировать процесс эволюции и трансформации базовых протестантских антропологических представлений в первой половине XX в.

Научная новизна диссертации заключается в следующем:

1. Создана комплексная философская модель для изучения философско-религиозной антропологии неоортодоксии как этапа развития протестантского человековедения первой половины XX в.

2. Философско-религиозная антропология неоортодоксии впервые исследована как целостный феномен, представленный концепциями всех наиболее видных теоретиков рассматриваемого направления (К. Барт, Р. Бультман, Э. Бруннер, Ф. Гогартен, П. Тиллих, Райнхольд Нибур, Ричард Нибур), а ее специфика раскрыта в контексте эволюции протестантизма и его видения человека. Антропологические теории неоортодоксальных мыслителей рассмотрены в контексте их философско-религиозных систем.

3. Антропология неоортодоксии впервые рассмотрена как самобытное явление, творчески синтезирующее в себе ортодоксальные и либеральные протестантские подходы, с учетом магистральных социальных, философских и теологических трендов первой половины XX в.

4. Концептуализировано неоортодоксальное понимание личности через ее онтологические и экзистенциальные презумпции.

5. Раскрыта специфика неоортодоксальной понерологии сквозь призму хамартиологии.

6. Выявлено своеобразие неоортодоксального понимания веры как феномена человеческой субъективности.

7. В философско-антропологической перспективе эксплицировано неоортодоксальное осмысление исторического процесса как совмещение классической и постклассической исторических парадигм.

8. Представлены и введены в отечественный научный оборот важнейшие антропологические работы неоортодоксов и основные критические исследования, посвященные человековедению неоортодоксии.

Положения, выносимые на защиту:

1. Появление неоортодоксии обусловлено всесторонним кризисом западной цивилизации, выявившим принципиальные противоречия тех установок, в русле которых западная культура функционировала с эпохи Просвещения. Неоортодоксия в своих базовых философско-религиозных и теологических подходах стала переходным периодом от протестантского либерализма и фундаментализма XIX в., к протестантскому философскому и теологическому плюрализму второй половины XX в. Исполняя функцию такого переходного звена, неоортодоксия выработала оригинальную антропологию, которая, творчески совмещая в себе и переосмысливая и протестантские ортодоксальные, и либеральные установки, при этом не может квалифицироваться ни как преимущественно воспроизводящая антропологические паттерны Реформации XVI в., ни как ориентирующаяся на протестантский либерализм XIX в. Если реакция против либерального антропоцентризма является несомненной точкой отсчета для возникновения неоортодоксии и основным фактором ее сплоченности, то это не предполагает гомогенную систему мышления. Теоретики, ассоциирующиеся с неоортодоксальным направлением, включаются в него не исходя из строгости доминирования вида над входящими в него родами. Неоортодоксальное движение в Америке в отвержении протестантского антропологического либерализма было менее радикальным, чем европейская неоортодоксия. И лютеранская, и кальвинистская части Реформации нашли в неоортодоксии свое место. Критическая свобода, с позиции которой неоортодоксы смотрели на своих авторитетных предшественников и ортодоксального, и либерального направлений, является характерной чертой их творчества.

2. Философско-религиозная антропологическая методология неортодоксии в своих ориентациях в точном смысле не соответствует ни докантианскому философскому реализму, ни посткантианскому критическому идеализму, ни естественной теологии или метафизике, ни фидеизму, ни классической рациональной христианской апологетике, ни ситуативной этике, ни ригористической морали или легизму, ни культурному протестантизму. По-разному относясь к возможности использования нехристианской философии и к ее статусу, тем не менее, все неортодоксы активно применяют наработки идеализма, экзистенциализма, персонализма (с акцентом на диалогизм) и других философских систем, пытаясь описать человека как динамическое, диалектическое сбалансированное целое, и, по возможности, стремясь учесть все его основные составляющие. Антропологический подход неортодоксов объединяет, не растворяя, разнонаправленные интересы, между которыми движется их мысль.

3. Неортодоксальная антропология включает в себя и теологическую, и философскую составляющие. С одной стороны, имея в виду предшествующую протестантскую традицию, неортодоксия видит своим предметом человека в его отношениях с Абсолютом. Это позволяет неортодоксальным мыслителям оставаться в русле исторической христианской антропологической традиции, ощущая себя ее органическими приемниками. С другой стороны, она одновременно является и философской, поскольку ориентируется на критерии и методы современного философско-антропологического знания. Философско-религиозная методология делает возможной дискуссию с альтернативными концепциями человека через демонстрацию того, что христианское понимание является верифицируемым, а философская концептуализация сущности человеческого бытия становится при этом предпосылкой указания на онтологическую возможность разнообразных составляющих жизни человека.

4. В неортодоксии теоретическая антропология и практические установки являются взаимопроникающими. Причина этого, в конечном

счете, коренится в философско-религиозной онтологии, которая предполагается базовыми неортодоксальными ориентациями и предопределяет антропологию. С одной стороны, бытие Абсолюта, и, с другой стороны, бытие человеческих существ, которые отражают бытие Абсолюта, оба являются бытием в действии. Человек есть то, что он делает в своем положительном или отрицательном ответе на обращение Абсолюта. Неортодоксальная праксеология обуславливается диалектическим пониманием характера философско-религиозной гносеологии, когда, с одной стороны, субъективно полученное трансцендентное знание поддерживает ее, а с другой, является эффективным противоядием тенденциям к идеологическому контролю и манипулированию. При этом европейская неортодоксия более ориентирована на выработку адекватной теоретической базы, а американская, будучи более контекстуализированной, делает акцент на социальную практику. В контексте эволюции антропологии протестантизма такой подход отличается и от ортодоксального, где норма действия преимущественно выводится из доктрины, и от либерального, с его акцентом на автономию человека.

5. Антропология неортодоксии понимает себя, прежде всего, из постулата бытия Абсолюта и реальности встречи с ним, принципиально доступной в субъективном опыте каждому человеку. Такая антропология в любом ее варианте является теоцентричной (даже тогда, когда о трансцендентном можно говорить, лишь говоря о человеке), и как таковая призвана к популяризации христианского видения человека и к диалогу с альтернативными подходами. При этом антропология неортодоксальных мыслителей по своему характеру принципиально «недогматична» и «открыта». Это объясняется преобладающей в неортодоксии гносеологической моделью, когда Абсолют, обращаясь к человеку, в процессе этого акта остается онтологически «иным» чем это обращение, даже если при этом в той или иной степени констатируется имманентность. Результатом этого является то, что доктринально ориентированные

выражения воспринимаются лишь в качестве свидетелей «объекта» (или предмета), который сам непосредственно никогда не становится «данным» эпистемологически. Независимо от того, насколько удачными могут быть попытки неоортодоксальной антропологии ответить на широкий спектр вопросов, возникающих в связи с природой человека и его жизнедеятельностью, ее концептуализация всегда будет лишь фрагментарной, и всегда будет иметь незаконченный характер. Антропология, развиваемая из таких установок, всегда готова быть скорректированной.

6. При рассмотрении проблемы личности неоортодоксальная философско-религиозная антропология противопоставляет себя и классическому субстанционализму, и тенденции к омассовлению человека в Новое время, ориентируясь на волюнтаристические, персоналистические и экзистенциальные подходы эпохи модерна. Кроме того, неоортодоксальный подход к осмыслению личности находится в оппозиции и к механистическим, и идеалистическим парадигмам. Неоортодоксия ориентирована на холистическое видение человека. Холистическое понимание позволяет рассматривать различные составляющие человека в их гармоническом единстве, что предполагает важность и субъективных религиозных, и объективных природных и социальных компонентов. Личность человека конституируется посредством соотнесенности с личностью Абсолюта, являющегося инфинитным источником и прототипом для всех финитных личностей. Личность существует и имеет возможность актуализироваться через реляционность с трансцендентным бытием и/или ее социальным окружением, обладая способностью отвечать на направленные к ней обращения, от которых она не может уклониться. Постулируя идеал личности в рамках предыдущей реформаторской традиции, неоортодоксия при этом трансформирует классическую протестантскую оппозицию грех-благодать/закон-евангелие в диалогическую динамику Я-Ты отношений, делая личность открытым процессуальным проектом, достигающим апогея в

событии экзистенциального решения. Реляционный характер личности предполагает, с одной стороны, ее зависимость от природного и социального контекстов, а с другой стороны, делает личность свободным духовным агентом, трансцендирующим природные и социальные детерминанты, и самостоятельно определяющим для себя аксиологические приоритеты. В отличие от классической европейской философской традиции, где свобода преимущественно понимается как актуализация природных и социальных детерминант, и от классического протестантизма, где свобода воли в значительной мере ограничивается, неоортодоксальные мыслители преимущественно воспринимают свободу в контексте неклассической парадигмы, где свобода – универсальная характеристика и основа личностного бытия. С учетом такого понимания свободы, существование человека мыслится как постоянный выбор, через который происходит творческое созидание личности и мира.

7. Развитие неоортодоксами протестантской понерологии связано с критикой рационально-этической, идеалистической и материалистической философских интерпретаций зла. Неоортодоксы, имея исходной точкой радикальное представление о человеческой порочности, присущее ранним реформаторам, интерпретируют его, привлекая обширный философский материал XVIII-XX вв. Результатом этого становится смещение перспективы с доктрины (что преобладало в протестантской ортодоксии) на практику. Такое смещение делает источником философско-религиозной рефлексии не столько авторитетные сакральные тексты, сколько человека в его исторической конкретности. Такой подход, зависимый от наработок марксизма и фрейдизма, продуцирует разработку тематики отчуждения, характеризующую наличное бытие человека, и выражающуюся в страхе, беспокойстве, заботе, неудовлетворенности и ощущении бессмысленности бытия. Неоортодоксальные мыслители рисуют портрет трагической отчужденной личности, само постулирование которой предполагает, что такое ее состояние не является подлинным.

Осмысляя зло хамартиологически, неоортодоксы исходят из того, что понимание зла как греха, возможно лишь с точки зрения субъективного верующего восприятия. Неоортодоксия настаивает на тотальной коррупции человеческих мыслей и действий, что не позволяет до конца осознать глубину наличного зла и несоответствия норме. Источником и возможностью выбора зла становится *amour propre* и связанное с ней стремление человека к независимости. Грех в основе своей является отрицанием человеком своей финитности. При этом неоортодоксы отвергают буквальное прочтение библейского повествования о падении, считая его мифологическим, а потому подлежащим современному изъяснению. «Природное» понимание человеческого зла, преобладающее в Средневековье и в ортодоксальном протестантизме, однозначно отвергается, так как снимает с человека личную ответственность и не соответствует реальному опыту. Зло и грех – всегда результат свободного выбора, и, одновременно, выражение искаженности, извращенности и испорченности, которые наличествуют в любом человеке. При этом человек по своей сути остается тем, кем он должен быть, то есть обладателем своей оригинальной природы. Зло и человеческое существование не могут быть темпорально разделены. Это логически ведет к выводу о неизбежности и изначальности наличия зла в человеке. Зло, будучи чем-то противоположным бытию и направляющим мысль к ничто, является принципиально непознаваемым, так что любые его объяснения будут лишь более или менее удачными приближениями к истине. Именно поэтому непознаваемо и начало зла, которое неоортодоксы выносят за пределы актуального времени.

Критикуя упрощенное оптимистическое отношение к злу, неоортодоксальная концептуализация, тем не менее, находится в фундаментальной близости к либеральному пониманию. Речь идет не только об отказе от природно-наследственной августиновой теории, но и об идентификации индивидуального зла с эгоизмом, и о выведении греха из особенностей психологии человека, с акцентом на чувства и эмоции. Из

этого следует индивидуалистический взгляд на группы и большие сообщества, где взаимодействие понимается исключительно как баланс сил, и это мало отличается от либерального прагматизма.

8. Развитие протестантской антропологической традиции в рамках неоортодоксии в сфере пистологии обусловлено несколькими факторами. Во-первых, речь идет о следовании ключевым паттернам ранней Реформации, где вера является центральным антропологическим концептом. Во-вторых, осмысление феномена веры в неоортодоксии должно учитывать конфронтацию ее основных представителей с протестантской либеральной традицией, где вера, зачастую, сводилась к чувству, и с доктринальным догматизмом фундаментализма. В-третьих, неоортодоксальное понимание веры не может быть понятым вне философской традиции Нового и Новейшего времени, где особую роль играют немецкая классическая философия, творчество С. Кьеркегора, марксизм, историзм, фрейдизм, позитивизм, лингвистическая философия, экзистенциализм и персонализм. В-четвертых, пистология неоортодоксии включает в себя подходы всех вышеперечисленных религиозных и философских направлений, критически переосмысливая их содержание.

Вера мыслится неоортодоксами как оригинальный антропологический феномен, несводимый ни к какому другому. Относясь к области субъективного, вера при этом рефлектирует объективное положение дел, то есть онтическое в ноэтическом. Источник веры находится в способности человека к самотрансцендированию. Всеохватность феномена веры должна включать в себя и рациональные, и иррациональные аспекты. Философская пистология становится возможной именно потому, что вера, превосходя знание, тем не менее, ему не противоречит, будучи, следуя схоластической формуле «*credo ut intelligam*», инструментом адекватного познания. При этом речь не идет о рационализме, но, скорее, об иудейской традиции мудрости, когда вера вбирает в себя все стороны экзистенции. Когнитивный аспект веры должен быть осмыслен в русле «лингвистического поворота» и

связанной с ним аналитической философии, которая поставила под сомнение валидность религиозного языка. Религиозный язык может быть значимым лишь с точки зрения субъективного верующего сознания, ориентированного на использование специфической *analogia fidei* или через трансформацию верой разума. Философская мысль, исследуя человека, с необходимостью приходит к осознанию границ человеческого, а через это к вере. Для избежания метафизических спекуляций, вера должна осмысливаться экзистенциально и исторически, что, впрочем, не исключает разработку специфической христианской онтологии человека. Вера включает в себя целостного человека, а не какую-то его часть, будучи центрирующим феноменом личности и ее тотальным актом. Вера, будучи характеристикой внутреннего бытия личности, имеет своим источником не самого человека, а обращение трансцендентного личностного Абсолюта, на которое человек, будучи личностью, отвечает своей свободой. Вера выражает ценностное качество бытия, обеспечивающее возможность формирования и развития личности. Неоортодоксы полагают, что вера возможна лишь в рамках живых межличностных отношений. Диалогизм этих субъектно-субъектных отношений предполагает активное волевое участие в формировании феномена веры и того, в ком вера развивается, и того, кто инициирует этот процесс. Вера по сути своей актуалистична, и сам акт веры, направленный, в первую очередь, на трансцендентное «Ты», становится ее сущностным определением. Персоналистическое понимание веры предполагает ее осмысление как понятия религиозного, поскольку речь, по сути, идет о субъективном мистическом опыте встречи человеческого «Я» и абсолютного «Ты», исключающем предварительные интерпретации. Живые личностные отношения никогда не могут быть сведены к логическим выкладкам или описаниям. Поэтому вера, будучи полифункциональным феноменом, включает в себя когнитивную, волевою, метафизическую и психологическую составляющие, но не сводится ни к одной из них, ни к ним в целом, но всегда предполагает некий остаток, который невозможно формализовать.

Трудность описания веры обуславливается и тем, что она, с точки зрения неортодоксальных идеологов, является центральным феноменом человеческой жизни. Интерперсональность веры указывает на ее априорность, хотя, зачастую, вера проявляет себя в человеке негативно, через недоверие, беспокойство, страх и враждебность. Психологически и ментально человек приходит к вере через опыт переживания своей конечности и разочарования во всех имманентных ультимативных источниках преданности. Открытость бытия в вере становится новым состоянием порядка сущего, позволяющим человеку начать подлинное существование, преодолевая амбивалентности, связанные с неподлинным бытием. Это совершенно новое самопонимание, отличающееся от всех других способов самопонимания. В вере парадоксальным образом объединены свобода человека и свободное действие Абсолюта. Свобода здесь – это свобода от прошлого, от себя самого и постоянная открытость будущему. В отличие от предшествующей протестантской традиции, на первое место в акте появления веры ставится согласие, а не познание, что объясняется акцентом на волюнтаристское восприятие бытия человека. При этом вера, не будучи чем-то статичным, постоянно выражает себя в свободных решениях. Важным аспектом веры является чувство, что объединяет позицию неортодоксов с либеральным протестантизмом XIX в. Но, в отличие от либерального подхода, чувство здесь не предваряет веру и не становится ее источником, но рассматривается как следствие опыта веры. Верующий существует между «уже» и «еще нет», когда опыт обретаемой целостности ориентирует его на окончательное эсхатологическое свершение. Вера приводит человека к осознанию своей совершенной свободы от мира, поскольку мир в вере теряет свою приоритетную значимость и десакрализируется, результатом чего становится христианская секуляризация. Секуляризация, будучи следствием радикальной свободы, позволяет творчески развивать все сферы культуры и науки, не смешивая их с верой, которая видится направленной на трансцендентное.

9. Осмысление проблемы истории и времени в неортодоксии имеет ярко выраженную антропологическую ориентацию. Исходными пунктами концептуализации феномена истории и времени для неортодоксов становятся реформаторские религиозные доктрины, а так же философско-религиозные концепции, связанные, в первую очередь, с платонизмом, идеализмом, персонализмом и экзистенциализмом. Неортодоксальные идеологи полагают, что христианская мысль не может претендовать на создание целостной историософской системы, что, впрочем, не исключает круга базовых христианских установок относительно истории. Это обусловлено тем, что секулярные модели истории ориентируются на принципы, а не на реальные факты, тогда как христианское понимание исходит из постулирования Абсолюта как личности, что делает христианское видение истории персоналистичным. Личность может быть историчной лишь в соотнесенности с другими личностями. При этом, в большинстве случаев, неортодоксы выступают в оппозиции к господствующим историко-методологическим и историософским подходам XIX в., поскольку последние не предполагают возможность действия в истории трансцендентного. Время и история в неортодоксии рассматриваются в христианско-платонической и в христианско-экзистенциальной перспективах, с отчетливым акцентом на последней. Христианско-платоническое осмысление связывается с диалектическим восприятием времени и вечности, когда вечность через соприкосновение со временем делает его единым и антропологически центрированным через событие Христа. История в этом случае выводится из трансцендентного вневременного метауровня, делающего темпоральность возможной и придающего ей смысл. Христианско-экзистенциальная перспектива предполагает осмысление времени и истории посредством онтического, поскольку речь здесь идет о свободном выборе и реализации человеком возможности подлинного существования. Смысл истории здесь проясняется в экзистентном опыте «разрыва» *Dasein*, в котором бытие/эссенция становятся воспринимаемыми и рефлекслируемыми.

Онтологизация времени и истории становится возможной через субъективную возможность вопрошания и ответа человека на вопрос о бытии. Центральным моментом истории видится настоящее, понимаемое как сосредоточение времен и актуализирующаяся вечность. Единственно адекватным ответом на смысл и амбивалентности исторического бытия становится вера, основывающаяся на субъективном опыте встречи с трансценденцией. Вне веры и связанной с ней провиденциалистской перспективы христианское осмысление истории представляется невозможным. Символический язык мифа, отображая недоступные для строго рационального познания сферы реальности, становится адекватным способом описания действия трансисторического в историческом. Время и история, следуя иудео-христианской трактовке, понимаются линейно, и, соответственно, всякий человек, постоянно находясь в развитии, формирует линейное дискретное время собственного бытия. Именно понимание линейности истории делает исторические события сингулярными и неповторимыми. Циклическая детерминированность имманентной истории разрывается вхождением в нее неповторимого свободного личностного времени. Единство истории в неоортодоксии постулируется и посредством констатации ее линейности, и «вертикальной» направленности, что приводит к выводам о ее провиденциалистском и эсхатологическом характере. Неоортодоксия совмещает в себе и классическое, и постклассическое представление об истории. Как и в классическом подходе, здесь существует установка на холистическое восприятие исторического универсума как линейного, всеобъемлющего, темпорального процесса, а человек рассматривается как разумный индивид, способный к объективному познанию событий прошлого и к реализации своих установок в истории. Но, как и в постклассической историософской парадигме, в неоортодоксии присутствует подчеркнутая ориентация на личность как феномен, переживающий историю и творящий ее. Кроме того, акцент делается и на макроисторические реалии, такие как культура и цивилизация.

Неоортодоксов интересует и жизнь больших коллективов, и индивидов, с особой акцентуацией феномена свободы, в результате чего объективные исторические законы лишаются своего абсолютного характера. История здесь мыслится теономно-антропологически, поскольку конституируется и свободой человека, выражающейся в решениях, и действиями суверенного Абсолюта. Совмещение классического и постклассического подходов в неоортодоксии связано и с развитием принципов историзма, и с «антропологическим поворотом», и с изменением мировоззренческой перспективы в конце XIX – начале XX вв. В процессе развития протестантской антропологии неоортодоксальное видение истории, таким образом, включило в себя и раннехристианский подход с его драматизмом греха и спасения, и августирианскую философию истории с ее идеей теoантропологической синергии, и раненереформаторскую теoцентрированность, и субъективизм протестантского либерализма, творчески соединив их с установками новой постклассической парадигмы, став переходным периодом к плюралистическим историософским протестантским концепциям эпохи постмодерна, с одной стороны, и к фундаменталистскому эксклюзивистскому пониманию истории, с другой.

Теоретическая и практическая значимость исследования.

Теоретическая значимость исследования состоит в том, что оно создает новую модель изучения развития протестантской философско-религиозной антропологии и конкретизирует проблемное поле протестантского человековедения как особого направления в границах философии человека Нового и Новейшего времени. Философская концептуализация философско-религиозной антропологии неоортодоксии в контексте эволюции протестантского человековедения позволяет проследить изменения в западном религиозно-философском дискурсе первой половины XX в. Неоортодоксия фиксирует магистральные изменения в западной культуре, философии и религии, воплощая и кодируя эти изменения в своей теоретической антропологической рефлексии. Исследование выявляет

данные изменения, производя экспликацию, реконструкцию и комплексный анализ философско-религиозных антропологических подходов неоортодоксального протестантизма как единого идейного целого, представленного различными оригинальными составляющими. В частности, обнаруживается изменение перспективы осмысления феномена человека, когда догматические, морально-нравственные и спекулятивно-идеалистические ориентации, свойственные предшествующим протестантским разработкам, совмещаются с экзистенциалистскими, связанными с субъективным опытом презумпциями, которые, в свою очередь, становятся определяющими для западной философско-религиозной концептуализации человека в постмодерне. Знания, полученные в результате исследования, являются значимыми для уточнения и детализации философско-антропологической проблематики, связанной с религиозной сферой, а также для дальнейших разработок в области философии, теологии, теории культуры, социологии и психологии.

В практическом отношении диссертационное исследование раздвигает проблемное поле философской антропологии, интегрируя в него проблематику западного протестантского антропологического неоортодоксального дискурса первой половины XX в., представленного философско-религиозными разработками его наиболее значимых идеологов. Понимание особенностей структуры, способов функционирования и развития западного протестантского философско-религиозного дискурса и антропологии как его части в связи с усиливающимися глобализационными и интеграционными процессами, полезно и с прогностической, и с коррекционной позиций, помогая не только разрабатывать модели будущих социокультурных изменений, связанных с религиозной сферой, но и способствовать созданию механизмов для усиления в обществе гуманистических тенденций и гармонизации межрелигиозных, межконфессиональных и межэтнических отношений. Кроме того, результаты исследования могут быть использованы для решения мировоззренческих и

философско-методологических проблем. В образовательной сфере результаты произведенной работы будут полезны при разработке курсов «философская антропология», «религиозная антропология», «философия религии», «история философии», «культурология», «психология», «социология».

Степень достоверности результатов исследования.

Степень достоверности полученных в результате исследования результатов обеспечивается использованием широкой источниковедческой базы на русском и иностранных языках. Для исследования были привлечены все наиболее значимые с точки зрения антропологической философско-религиозной проблематики труды протестантских неоортодоксальных авторов. Достоверность исследования также обеспечена обращением к важнейшим исследовательским текстам, связанным с изучением неоортодоксального человековедения. Объективность результатов достигается посредством применения общенаучных и философских методов исследования, а также последовательностью и критичностью осуществляемого анализа. Кроме того, основой достоверности результатов диссертационного исследования являются публикации его основных положений в различных научных изданиях, отражающих участие автора в конференциях, семинарах и круглых столах.

Апробация результатов исследования.

Основные идеи работы были апробированы в рамках работы научно-практической конференции «Библия в современном мире» (г. Смоленск) в 2008 г., в рамках работы научно-практической конференции «Богословское наследие Патриарха Сергия (Страгородского) в контексте истории русской религиозной мысли в XX веке» (Нижний Новгород) в 2008 г., в рамках работы круглого стола «Будущее религии: из настоящего в грядущее» (г. Нижний Новгород) в 2009 г., на международной научно-практической конференции «Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук» (г.

Москва) в 2009 г., в рамках работы международного симпозиума «Человек, религия, общество» (г. Нижний Новгород) в 2012 г., в рамках работы научного семинара «Актуальные проблемы философии права и государства» (г. Нижний Новгород) в 2012 г., на международной конференции «Язык, культура и общество в современном мире» (г. Нижний Новгород) в 2012 г., на международной научной конференции «Философия и ценности современной культуры» (г. Минск) в 2013 г., в рамках работы VI международной научно-практической конференции «Мова. Культура. Комунікація: дослідження мови та літератури в глобалізованому світі» (г. Чернигов) в 2014 г., в рамках работы летнего института докторантов (г. Эльче, Испания) в 2015 г., в рамках работы круглого стола «Христианство и экуменизм: история и перспективы развития» (г. Падеборн, ФРГ) в 2015 г., на всероссийской научной конференции с международным участием «Принцип целостности в современной философии: теоретико-методологические основания и исследовательские практики» (г. Липецк) в 2016 г., в рамках работы VIII международной научно-практической конференции «Мова. Культура. Комунікація: поширення інтегративних тенденцій у сучасних дослідженнях мов і літератур» (г. Чернигов) в 2017 г., на научно-теоретических семинарах кафедры богословия и философии Религиозной организации – духовная образовательная организация высшего образования «Нижегородская духовная семинария Нижегородской Епархии Русской Православной Церкви (Московский Патриархат)» (г. Нижний Новгород) в 2008-2017 гг. В 2013 г. в ФГБОУ ВПО Нижегородском государственном лингвистическом университете им. Н.А. Добролюбова был прочитан спецкурс «Протестантская антропология в XX в.». В 2017 г. в Религиозной организации – духовная образовательная организация высшего образования «Нижегородская духовная семинария Нижегородской Епархии Русской Православной Церкви (Московский Патриархат)» был прочитан спецкурс «Человек, общество и культура в американской неоортодоксии».

Основные положения и выводы диссертации были обсуждены и рекомендованы к защите на кафедре философии и теологии Нижегородского государственного педагогического университета имени Козьмы Минина.

Всего по теме диссертации опубликовано 53 работы, из них 1 монография и 16 статей в изданиях, рекомендованных ВАК.

Диссертация состоит из введения, пяти исследовательских глав, двадцати одного параграфа, заключения и списка литературы. Объем диссертации составляет 520 страниц, библиография включает 555 наименований на русском и иностранных языках.

ГЛАВА 1.

ИСТОРИЯ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ НЕООРТОДОКСИИ

1.1. Исторические, социальные и идейные предпосылки возникновения неоортодоксии

Протестантское интеллектуальное движение, которое чаще всего называют неоортодоксией, возникло в двадцатые годы XX в. как реакция на либерализм, социальные потрясения и тотальный кризис европейской культуры и человека начала века. Изначально не будучи целостной оформленной системой, это направление стало мощным стимулом для преодоления господства либерализма в протестантской академической науке, начавшегося во времена Просвещения.

Девятнадцатый век вплоть до начала Первой мировой войны исторически является единой эпохой, которую можно рассматривать с точки зрения направленности движения из трех основных пунктов. Первым из этих пунктов является философия И. Канта с ее акцентом на моральную автономию человека, что нашло наиболее яркое выражение в творчестве А. Ритчля и его школы. Центральной темой данного направления была идея построения независимыми индивидами царства Божия на земле на основании знания о том, что Бог – это любящий отец всего человечества. «В романтическом представлении о царстве Божиим не было никаких разрывов, кризисов, трагедий или жертв, никаких потерь, никакого креста и воскресения. В этике оно примиряет интересы индивида с интересами общества посредством веры в естественную идентичность интересов или в благожелательную, альтруистическую природу человека»³. Вторым отправным пунктом была спекулятивная философия Г.В.Ф. Гегеля, и, в частности, ее развитие в работах Д.Ф. Штрауса, отстаивающая абстрактную идею тождества конечного и бесконечного. Инфинитный принцип «Христос»

³ Niebuhr H.R. The Kingdom of God in America. New York: Harper Torchbook, 1959. P. 191.

был перенесен на финитного исторического человека Иисуса, ставшего в этом смысле спасителем, и таким образом все человечество получило сотериологическую возможность решения своих проблем через это поворотное событие истории. Этот философско-религиозный подход вступил в союз с герменевтической школой высшей критики, вместе с которой они составили доминирующее направление в европейском протестантизме второй половины XIX века. Третьим отправным пунктом была ориентация на религиозный опыт, берущая свое начало в творчестве Ф. Шлейермахера, который отказался от попыток строго рационального изложения христианского мировоззрения, сделав акцент на индивидуальный опыт духовной жизни в рамках христианской традиции, и уже из этого опыта верующего человека объяснил весь спектр христианских доктрин. Он, как пишет К. Хайм, стремился к тому, «чтобы прочесть любое догматическое речение... из религиозного чувства... так же, как считают химический состав звезды от производимого спектра, когда ее свет проходит через стеклянную призму»⁴. Этот акцент на приоритет и важность религиозного сознания привел к интенсивному развитию религиозной психологии и многочисленным наработкам в области субъективно ориентированного религиоведения. Таким образом, речь не идет о едином движении с чётко установленными принципами, – скорее, это то, что называют «духом времени», или, по словам Р. Гибеллини, «многосторонним движением, в котором можно обозначить различные смысловые линии»⁵.

Эти основные и многочисленные второстепенные тенденции находились под влиянием идеи непрерывности развития, которая присутствовала в западном мышлении со времен Ренессанса. За разнообразием и изменчивостью всех сфер человеческой жизни усматривалась базовая однородность и континуальная связанность. Во Вселенной существует непрерывная линия развития от материи к жизни, от

⁴ Heim K. The present Situation of Theology in Germany // The Expository Times. Б. м. 1936. Vol. 48. P. 56.

⁵ Gibellini R. La teologia del XX secolo. Brescia: Queriniana, 2014. P. 15.

жизни к разуму, от человека к Богу. Это относится к религии так же, как и ко всему остальному. Существует лишь одна истина, которая проявляется в многочисленных формах, одни из которых более чистые и возвышенные, чем другие. Поэтому деятельность исследователя религии должна была сводиться к изучению изменяющихся форм, выражающих универсальную истину, с целью выделить в них акцидентальное и раскрыть субстанциальное. Это было основной позицией протестантского либерализма, доминировавшего в западных интеллектуальных кругах до Первой мировой войны⁶.

Работа, осуществленная немецкими протестантскими мыслителями в рассматриваемый период, была колоссальна по своему охвату и стала серьезным достижением как в области религиозной философии и конфессиональной теологии вообще, так и в сфере протестантской антропологии в частности. Такое бурное развитие было связано, во-первых, с тем, что в Германии функционировало двадцать пять полностью укомплектованных теологических факультетов, а многочисленные рядовые протестантские клирики были весьма озабочены различными философскими и религиозными вопросами, и имели возможность приобретать труды своих университетских коллег. Многочисленные монографии и бесчисленные периодические издания позволяли произвести полную экспертизу практически любого возникающего вопроса. В. Паук пишет, что немецкая протестантская наука была «чрезвычайно эрудированной в её критическо-историческом и позитивно-философском аспектах. По этой причине она всегда была наиболее чувствительной к изменениям и движениям в научном и философском пространствах»⁷. Во-вторых, несмотря на тесную связь между церковью и государством, в Германии существовала широкая доктринальная свобода. Время от времени эта свобода приводила к экстравагантным спекуляциям, к безразличию или к пренебрежению

⁶ Термин «либеральная теология» встречается уже в трудах И.З. Землера, который понимал его как «свободный метод историко-критического исследования источников веры» – Gibellini R. *La teologia del XX secolo*. Brescia: Queriniana, 2014. P. 15.

⁷ Pauck W. *Karl Barth: Prophet of a New Christianity?* New York, London: Harper & Brothers, 2006. P. 12.

исторической традицией христианства, но, однако, такая свобода была более продуктивной, чем боязливая осторожность в выражениях и подавление мысли, происходящих из страха перед наказанием со стороны контролирующих церковных органов. В-третьих, указанное развитие было результатом тщательности в исследованиях, которая характерна для немецкого менталитета. «”Либеральному” протестантизму, – пишет Т.П. Лифинцева, – был присущ дух свободного исследования, требование правдивости и интеллектуальной честности, прежде всего»⁸. При этом протестантская мысль в Германии во второй половине XIX века была скорее негативной, нежели позитивной, поскольку она не была способна выработать новые, соответствующие времени религиозные, философские и социально-политические доктрины, будучи направленной на критику традиционных подходов. Показательно, что Э. Трельч, бывший одним из выдающихся представителей либерального направления, перешел с теологического факультета на философский. Традиция гуманистического либерального протестантизма, по замечанию Й.Л. Громадки, «принимала в расчет то, чем жил современный человек, и хотела для него сохранить то, что еще можно было сохранить от мышления в рамках как иудейской, так и христианской традиции... Однако ошибкой этой теологии было не то, что она снисходила к современному человеку, а то, что она на этом уровне и осталась... Ошибка либеральной теологии заключалась в том, что она ещё до столкновения отступала перед последними истинами современного человека и поэтому не могла ему помочь»⁹. Религиозный либерализм XIX века произвел настоящую революцию в протестантской академической науке, едва ли оставив что-то от старых идей и методов ортодоксального протестантизма. Протестантские либералы мало интересовались вопросами доктрины, стремясь, скорее, приспособить религию к популярным научным теориям, таким, как, к примеру, эволюционная теория Ч. Дарвина. Показательным в связи с этим

⁸ Лифинцева Т.П. Философия и теология Пауля Тиллиха. Москва: Канон+: Реабилитация, 2009. С. 41.

⁹ Громадка Й.Л. Перелом в протестантской теологии. М.: Прогресс: Культура, 1993. С. 40.

видится рассказ о том, как один из общепризнанных вождей протестантского либерализма А. Гарнак, попросил своего помощника разместить в своей библиотеке книги по догматической теологии на одной полке с художественной литературой¹⁰.

Неоортодоксальная революция стала возможной благодаря нескольким факторам. Прежде всего, стоит указать на достижения историко-критического метода при работе с библейским материалом. Исследования раннехристианской эсхатологии А. Швейцера и Й. Вайса, а также движение поисков «исторического Иисуса» привели к констатации того, что так называемый «Иисус истории» оказался продуктом протестантской академической науки XIX века, ничего общего не имеющим с Иисусом из Назарета, провозгласившим себя Мессией. «Нет ничего более негативного, нежели результаты критического изучения жизни Иисуса, – писал А. Швейцер. – Это образ, сконструированный с помощью рационализма, наделенный жизнью с помощью либерализма и задрапированный с помощью современного богословия в исторические одежды»¹¹. Таким образом, антропологический идеал, на который должно было равняться при построении царства Божия на земле, оказался полностью дискредитирован.

Не менее важным фактором в этой революции стало новое открытие наследия М. Лютера. Это новое прочтение отчасти было обусловлено открытием важных документов, проливших свет на эволюцию взглядов М. Лютера, а отчасти, новыми методами исторической интерпретации. Речь, в первую очередь, идет об открытии лекций М. Лютера на послание к Римлянам 1515-1516 гг., которые демонстрировали трансформацию его позиций и главные движущие силы его внутренней религиозной жизни. Что касается новой исторической методологии, то речь идет, прежде всего, о подходах В. Дильтея, который утверждал постоянство «ядра» личности в

¹⁰ См.: Rendtorff T. Adolf von Harnack // Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts / hrsg. Hans Jürgen Schultz. Stuttgart: Kreuz-Verlag: Walter-Verlag, 1966. S. 46.

¹¹ Цит. по: Гайслер Н.Л. Христос: поиски исторического Иисуса // Гайслер Н.Л. Энциклопедия христианской апологетики. СПб: «Библия для всех», 2004. С. 1010.

процессе ее исторических трансформаций, и то, что мысли человека связаны с этим неизменным «ядром» и опытом, а сам человек может быть понят исторически через выяснение этого отношения. Истинная интерпретация может быть осуществлена лишь конгениально действующим умом при схожих обстоятельствах. «Поэтому, – отмечает О. Пайпер, – думаю, это довольно естественно, что новая интерпретация Лютера была разработана... лишь после этого ужасного опыта войны, взбудоражившего души до их глубин и сделавшего их способными обнаружить то, о чем говорил Лютер»¹².

Война и четырехсотлетний юбилей Реформации в 1917 г. привели к пробуждению интереса к наследию М. Лютера, что повлекло за собой множество других открытий. Результатом стал новый акцент в антропологии на приоритет благодати и веры, человеческой порочности и ее серьезности. Даже там, где использовались прежние доктринальные выражения, они наполнялись новым содержанием, готовностью признать приоритет Библии, несмотря на библейскую критику, суд Божий над человеческой культурой и надмирный характер царства Божия, необходимость разработки новой этики, ориентированной более на реформаторское осмысление откровения, чем на философское умозрение.

Следующим фактором, повлиявшим на кардинальное изменение направления в протестантской мысли начала XX в., было консервативное протестантское движение, которое, хотя и не было столь ярко представленным, однако же существовало параллельно с либеральным направлением. Оно черпало свои силы из движения Возрождения XIX века, которое оформилось в контексте романтизма и имело более экзистенциальный и сентиментальный характер по сравнению с обыденным благочестием, совмещающая в себе антропологический оптимизм либерализма и доктринальный антропологический пессимизм классического ортодоксального протестантизма. Консервативное движение Возрождения,

¹² Piper O. Recent Developments in German Protestantism. Б. м. Student Christian Movement Press: First Edition, 1934. P. 78.

начавшись в конце наполеоновских войн, стремилось продолжать ортодоксальную реформаторскую традицию, подчеркивая важность перехода от традиционной религиозности к активной вере, необходимость радикального изменения существования в результате духовного экзистентного опыта, имея ориентацию на авторитет Библии, реанимацию традиционных догматических тем (необходимость спасения через жертву Христа и переживания своего греха и возрождения), утверждение необходимости распространения веры словом и жизнью. Хотя это направление практически исчезло к началу XX в., тем не менее, отдельные ученые, такие как К. Хайм в Тюбингене и П. Альтхаус в Эрлангене, сохраняли эту традицию.

Последним фактором, способствовавшим появлению нового направления в европейском протестантизме, без которого не могут быть поняты скорость и охват произошедших изменений, является совокупность исторических событий. В 1914 г. заканчивается исторический XIX век, а вместе с ним и век оптимистической веры, бывший результатом эпохи Просвещения. Начавшаяся Первая мировая война стала для многих людей толчком для разрушения иллюзии о божественном достоинстве человека, его всемогуществе и неизбежности прогресса цивилизации¹³. Ужасные страдания и лишения войны и послевоенных лет, чувство разочарования и бессилия, породили новую перспективу оценки человека и его мира. Подобно тому, как великое землетрясение в Лиссабоне 1755 г. разрушило не только тысячи домов в большом городе, но и весь христианский оптимизм того времени, так и Первая мировая война разрушила веру в способность решить проблему

¹³ В тот день, когда началась война, К. Барт и многие другие были обескуражены, обнаружив в газетах «ужасный манифест», в котором «девятьюстами тремя немецкими интеллектуалами» публично солидаризировали себя с военной политикой кайзера Вильгельма II. Среди подписавшихся были многие ведущие либеральные протестантские мыслители Германии. «Это походило на сумерки богов», – писал К. Барт. «Мне казалось, они были безнадежно скомпрометированы тем, что я расценил как их банкротство перед лицом идеологии войны. Весь мир экзегезы, этики, догматики и гомилетики, который я до настоящего времени считал безоговорочно заслуживающим доверия, был потрясен до оснований» – Busch E. Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts / trans. John Bowden. Eugene Or: Wopf and Stock, 2005. P. 81.

человека милитаристическими средствами и навести порядок путем созыва международных конференций. Казалось, что человек достиг своего предела, оказавшись ни таким сильным, ни таким мудрым, ни таким добрым, как считалось, что ни государство, ни церковь, ни какая-то человеческая сила, ни человеческий дух, не могут изменить мир и гарантировать безопасное стабильное существование. Кризис затронул все сферы европейской культуры и жизни¹⁴. Единство и претензии на универсальность европейской культуры, заложенные в Новое время, сделали возможным то, что кризис посредством глобализационных процессов распространился на все западное человечество. Мир перестал восприниматься как безграничный, а вместе с этим исчезла и вера в безграничные возможности человека. Это породило протестные настроения против духовной пустоты официальной государственной идеологии и религии, против буржуазных моделей и добродетелей жизни, выдвигая на передний план все, что эпатировало и шокировало, подвергало сомнению и переворачивало. Все это сочеталось с атмосферой отчужденности, растерянности, дезориентации, беспомощности, тревоги, уныния, гнева и апокалиптическими настроениями. Осмысляя кризисную эпоху начала XX века, Л.М. Лопатин в 1915 г. пишет о том, что перед лицом этих процессов «немеет мысль и кружится голова... В свирепствующей теперь небывалой исторической буре не только реками льется кровь, не только крушатся государства... не только гибнут и восстают народы, – происходит и нечто другое... Крушатся старые идеалы, блекнут прежние надежды и настойчивые ожидания»¹⁵. Таким образом, острые кризисные процессы и проблема зла и страдания сделали невозможным оптимистически ориентированные антропологические и культурологические подходы XIX в. Так была разрушена иллюзия прогресса и осужден «естественный» человек. В области протестантской философии и теологии

¹⁴ Подробнее о европейском кризисе культуры конца XIX начала XX вв. см.: Извеков А.И. Интроспекция противоречий кризиса культуры в структуру личности. Дисс. док. филос. наук. СПб.: 2015. С. 23-73.

¹⁵ Лопатин Л.М. Современное значение философских идей кн. С.Н. Трубецкого // Вопросы философии и психологии. М., 1916. Кн. 131 (1). С. 2-3.

это привело к необходимости постулирования субъективности и относительности философии и рационалистической теологии, что предполагало отказ от антропоцентризма и возвращение к теоцентрически ориентированным моделям.

Реакцией на засилье либеральных подходов в европейском протестантизме и на социокультурный кризис стало новое осмысление христианства и его антропологии. Данное направление стало одним из показателей кризиса европейской цивилизации, радикально обозначившего «фундаментальные проблемы: как объяснить катастрофический поворот истории? что значит сегодня быть христианином? как выразить вечную истину Откровения в категориях изменчивой культуры и, наконец, каковы перспективы обуздания разрушительных демонических сил?»¹⁶ Антропоцентрическая интерпретация религии, имевшая место быть со времен Ф. Шлейермахера, находящаяся под сильным влиянием идеалистической философии, подверглась резкой критике как основной источник коррупции протестантизма, обнаженного в результате войны. Позитивная цель нового направления заключалась в том, чтобы реанимировать интеллектуальную перспективу раннего христианства, паулинистической традиции и реформаторского ортодоксального наследия. Это стремление хорошо выражает Э. Бруннер в своей работе о Ф. Шлейермахере, ставя своей задачей выявление «оппозиции между тем, чего желает Шлейермахер, а чего мир веры апостолов и реформаторов, то есть демонстрацию на этом классическом примере внутренней невозможности союза сокровенной мистической философии имманентизма и христианства Библии»¹⁷. Новое направление, вместо того чтобы начинать с человека как чего-то очевидного, а с Абсолюта как проблемы, начинает с Абсолюта и таким образом преодолевает фатальную слабость либеральной протестантской мысли, критикуя ее за отождествление Бога и человека,

¹⁶ Митрохин Л. Н. Научное знание и религия на рубеже XXI века // Вестник Российской Академии наук. М., 2000. С. 16.

¹⁷ Brunner E. Die Mystik und das Wort. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1928. S. 10.

провозглашая трансцендентность Бога и сверхъестественный характер сотериологии. Более того, единственным подлинным предметом христианской философии и теологии провозглашается Бог, все же остальные темы видятся вытекающими из этого положения. Это было очевидное восстание против основополагающих тенденций XIX века, объединившее молодых протестантских ученых, сгруппировавшихся в 1922 г. вокруг журнала *Zwischen den Zeiten*¹⁸. Помимо вдохновителя этого движения К. Барта, профессора реформаторской теологии в Геттингене, и его близкого друга Э. Турнайзена, сюда вошли Э. Бруннер, Ф. Гогартен и Р. Бультман¹⁹. Эти ученые пришли к схожим позициям из различных протестантских направлений и независимыми друг от друга путями, что обусловило возможность позднейших разногласий между ними.

Данное интеллектуальное движение изначально получило несколько наименований. Иногда его называли «бартианством» по имени основателя, но это название не уделяло должного внимания независимой позиции других участников. Ф. Каттенбуш предложил название «теоцентрическая теология», которое, хотя и соответствует сути, но, однако, используется для обозначения некоторых предшествующих систем²⁰. «Теология Слова Божия» – другое весьма популярное наименование, поддерживаемое Э. Бруннером и Ф. Гогартеном, и указывающее на приоритет откровения и персонально-диалогический аспект христианской экзистенции. Однако и оно не стало

¹⁸ Название журналу дала статья Ф. Гогартена «*Zwischen den Zeiten*». В этой статье Ф. Гогартен писал: «Это участь нашего поколения – то, что мы стоим между эпохами (*zwischen den Zeiten*). Мы не принадлежим к эпохе, которая теперь кончается. Будем ли мы принадлежать к эпохе, которая грядёт? И если мы можем принадлежать ей, то придёт ли она так скоро?» – Gogarten F. *Zwischen den Zeiten* // *Anfänge der dialektischen Theologie*. Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen / hrsg. Moltmann Jürgen. (Theologische Bücherei. Systematische Theologie. Bd. 17/2). München: Chr. Kaiser Verlag, 1967. Bd. 2. S. 95.

¹⁹ Помимо этих мыслителей заметными европейскими представителями нового протестантского движения стали шведы Г. Аулен, А. Нирген, Р. Бринг, голландец В.А. Виссер'т Хофт и француженка С. де Дитрих, в Англии Ч.Г. Додд и Э. Хоскинс, а в Шотландии Джон Бэйлли, Дональд М. Бейли и Т.Ф. Торранс.

²⁰ Kattenbusch F. *Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher*. Auflage: 6. Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann, 1934. S. 125.

общепринятым. Другие два наименования получили более широкое использование. В 1925 г. А. Келлер опубликовал две обзорные статьи о «теологии кризиса», и это название было выбрано Э. Бруннером для лекций, прочитанных им в США в 1928 году²¹. У слова «кризис», как указывает Э. Бруннер, есть два значения, «во-первых, оно указывает на кульминационный момент болезни, а во-вторых, оно обозначает поворотный момент в прогрессе предприятия или движения»²². Кризис в данном направлении относится не только к состоянию современной цивилизации, но и к положению, в котором человек всегда находится перед лицом трансцендентного. В 20-е гг. данное направление часто стали называть «диалектическая теология» и это название прочно за ним закрепилось, подразумевая усеченную парадоксальную экзистенциальную диалектику в кьеркегоровом смысле, противопоставленную гегелевой логической абстрактной диалектике понятий²³. Трансцендентность Абсолюта и его совершенная инаковость, с одной стороны, и человеческая греховность, с другой, означают, что все человеческие мысли о Боге, в конечном счете, приходят к констатации тайны и принятию парадокса как характеристики этой тайны. Существует мнение, что наиболее удачным термином для данного направления является «неореформация»²⁴. Данный термин указывает на желание вдохнуть новую жизнь в наследие М. Лютера и Ж. Кальвина в рамках современного контекста. К. Барт и его соратники полагали, что либеральное протестантское христианство превратило религию в культуру.

²¹ Keller A. The Theology of Crisis // The Expositor. Б.м. 1925. № 3. P. 164-175, 245-260. Существует мнение, что автором термина «теология кризиса» является П. Тиллих – Fangmeier J. Der Theologe Karl Barth: Zeugnis vom freien Gott und freien Menschen. – Basel: Friedrich Reinhardt Verlag, 1969. S. 27.

²² Brunner E. The Theology of Crisis. New York: Charles Scribner's Sons, 1929. P.1.

²³ По поводу термина «диалектическая теология» К. Барт писал, что это наименование было дано «каким-то наблюдателем» со стороны – Barth K. Abschied von «Zwischen den Zeiten» // Moltmann, J. Anfänge der dialektischen Theologie / hrsg. Moltmann Jürgen. (Theologische Bücherei. Systematische Theologie. Bd. 17/2). München: Kaiser Verlag, 1963. Bd. II. S. 313. В связи с таким пониманием иногда также используется название «теология парадокса».

²⁴ Godsey J. Neo-orthodoxy // Encyclopedia of Religion / ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan Publishing Co., 1986. P. 360.

Религиозное *a priori* победило и заменило откровение и веру как основу христианской жизни. В англоязычном мире для рассматриваемого феномена чаще всего используется термин «неоортодоксия», указывающий на возобновление классических для протестантизма подходов. Этот термин позже стал наиболее употребительным не только в США, но и в западной Европе и в России, благодаря не точности обозначения, а, скорее, количественному преобладанию литературы на английском языке. При этом, по замечанию Х.М. Рамшайдта, данный «термин, изобретенный критиками, никогда не был совершенно свободен от отрицательных коннотаций»²⁵. Пожалуй, сущности неоортодоксии более соответствовал бы термин «неореформация». Позиция неоортодоксов не удовлетворила бы ни протестантских ортодоксов, ни протестантских либералов, причем, ее не смоли бы принять и самые умеренные из этих групп. Неоортодоксальные мыслители не ставили своей целью борьбу с современностью, считая это фатальной ошибкой как либерализма, так и фундаментализма. Фундаментализм стал зависим от современности, определив свою кардинальную непримирительную позицию против нее. И либерализм, и фундаментализм оказались странной парой близнецов, поскольку оба были одержимы современностью, в одном случае, приспособляясь к ней, чтобы сделать христианство приемлемым для современных людей, а в другом случае, воинственно выступая против современности, чтобы сделать христианство отделенным от исторической обстановки. Неоортодоксия отличалась не только от либерализма и консерватизма, но и от примирительной позиции, стремившейся к корреляции религии и культуры и достижению синтеза через *via media* между двумя крайними позициями.

²⁵ Rumscheidt H.M. Neo-orthodoxy // Encyclopedia of the Reformed Faith / ed. Donald E. McKim. Louisville. Westminster John Knox Press, and Edinburgh: Saint Andrew Press, 1992. P. 253. «Термин обычно используется теми, кто не отождествил бы себя с такой теологией, поскольку она, как кажется, слишком сильно отклоняется от ортодоксии Реформации и классических протестантских исповеданий веры потому, что они слишком узко ортодоксальны» – Brown C. Neoorthodoxy // New International Dictionary of the Christian Church. ed. J. D. Douglas. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1974. P. 697-698.

Неоортодоксы воспринимали такой путь как слишком гегельянский, не учитывающий наличный кризис и ориентированный на парадигму модерна с его мифом о неизбежности прогресса как дара христианской философии для восстановления и актуализации христианского провозвестия и мировоззрения.

Ранняя неоортодоксия, как это ни парадоксально, была особенно тесно связана с философией экзистенциализма и все неоортодоксальные мыслители в той или иной степени находились под влиянием С. Кьеркегора и в меньшей мере Ф. Достоевского²⁶. Некоторые из них нашли поддержку своих новых взглядов в работах последующих экзистенциальных мыслителей, таких как М. Хайдеггер. Оправданность ориентирования на экзистенциальную философию с точки зрения неоортодоксов обуславливалась тем, что изначальный экзистенциализм был скорее христианским протестом против культурного протестантизма, чем философией как таковой. В некотором смысле экзистенциализм был антифилософией, особенно если «философия» определяется как рациональное исследование и набор предположений об ультимативной реальности (метафизика) или секулярное объяснение знания, основывающееся на одном лишь разуме. Экзистенциализм стал направлением, в котором наиболее ярко проявилось наложение кризиса европейской культуры на сознание человека. Для неоортодоксов, так или иначе, было очевидным, что при разработке христианской философии следует осторожно относиться к положениям, определяющим системы И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля. И религия в пределах только разума И. Канта, и философия религии Г.В.Ф. Гегеля – обе ограничивали религиозную сферу, сводя ее к секулярному рассуждению и предписывая то, каковой должна быть религиозная истина. Хотя отношение неоортодоксов к экзистенциализму не было единообразным, но его переосмысление помогло

²⁶ См.: Hoon Woo B. Kierkegaard's Influence on Karl Barth's Early Theology // Journal of Christian Philosophy. Б.м. 2014. № 18. P. 197-245; Brazier P. H. Barth and Dostoevsky: A Study of the Influence of the Russian Writer Fyodor Mikhailovich Dostoevsky on the Development of the Swiss Theologian Karl Barth, 1915-1922. Colorado Springs, CO: Paternoster, 2007.

им оформить свое движение со всеми его особенностями, по крайней мере, в его начальный период непосредственно после окончания Первой мировой войны. Это было время огромного пессимизма относительно проекта модерна, поэтому неоортодоксы верили, что им удастся освободить протестантскую философию и теологию от рационализма и просвещенческого антропоцентризма, вернув им ориентацию на откровение. Они стремились освободить христианство от пленения современной культурой таким образом, чтобы не выплеснуть ребенка вместе с водой, как, с их точки зрения, поступает фундаментализм. К примеру, все неоортодоксы принимали высшую библейскую критику до тех пор, пока она не приспособливалась христианскую веру к культуре, навязывая рационализм и натурализм как нормы. Кроме того, нельзя не отметить решающего влияния на антропологию неоортодоксии со стороны философии персонализма, которая, как и экзистенциализм, стала популярной в начале XX века в качестве реакции на потрясения человеческого самовосприятия. Преобладание естественнонаучного подхода в антропологии поместило человека в огромный ряд других живых существ, а открытие области бессознательного сделало проблематичной внутреннюю саморефлексию человека. В этой ситуации человек должен был заново осмыслить себя и свое место в структуре мира, частью которого он является. Особое положение человека стало пониматься сквозь призму личностного бытия в многообразии его проявлений. На передний план выдвигается тема диалогичности человеческого бытия в контексте возрастающей глобализации и порождаемым ей диалогом культур и мировоззрений²⁷.

Если в европейском протестантизме неоортодоксия утвердилась в 1920-е гг., то в американском это произошло в 1930-е гг. Религиозный либерализм и связанное с ним движение социального евангелия, бывшие

²⁷ См.: Школьникова М.А. Персоналистическое направление в современной немецкой философии. Дисс. канд. филос. наук. СПб., 2005. С. 5-35.

доминирующим направлением в США в первой четверти XX века²⁸, стали терять свои позиции под натиском американской неортодоксии, появившейся там, главным образом, под влиянием работ Э. Бруннера, которые были первыми неортодоксальными произведениями, переведенными на английский язык. В США неортодоксия оставалась на переднем крае религиозно-философских дискуссий на протяжении нескольких десятилетий. Наиболее известными выразителями неортодоксальных идей в Америке стали братья Райнхольд и Ричард Нибуры²⁹, У.М. Хортон, В. Паук, У. Лори, Э. Льюис, Д. Ричардс, Э. Хомрайюзен и эмигрировавший в 1933 г. в США П. Тиллих³⁰. Подобно своим европейским коллегам, эти ученые не образовали какой-то особый кружок или закрытую философскую школу, подчас не соглашаясь друг с другом по отдельным вопросам. Не ставя целью выработать последовательную целостную систему, эти мыслители, тем не менее, разделяли ряд общих позиций. Во-первых, как и их европейские коллеги, они изначально были либералами, перешедшими в неортодоксию в результате разочарования в идеалах либерализма. Во-вторых, американские неортодоксы, прежде чем стать либералами, как правило, воспитывались в довольно консервативной религиозной среде. Так, к примеру, братья Нибуры были воспитаны и получили образование в Евангелическом Синоде Северной Америки, – консервативной деноминации, состоявшей большой

²⁸ См.: Dorrien G. *The Making of American Liberal Theology: Idealism, Realism, and Modernity, 1900-1950*. Louisville-London: Westminster John Knox Press, 2003. Fuse T.A. *Sociological Analysis of Neo-orthodoxy in American Protestantism: A Study in the Sociology of Religion*. University of California, Berkeley, 1962.

²⁹ С именем Райнхольда Нибура связано еще одно наименование неортодоксального движения «христианский реализм» или «философия христианского реализма», которое, впрочем, в настоящее время чаще всего применяется для характеристики творчества самого Райнхольда Нибура и американских исследователей, действующих в русле его подхода. См.: Olson R.E. *The journey of modern theology. From reconstruction to deconstruction*. Inter Varsity Press, 2013. P. 356-360. Ср.: Hammar G. *Christian Realism in Contemporary American Theology: A Study of Reinhold Niebuhr, W. M. Horton, and H. P. Van Dusen*. Uppsala: Appelbergs Boktryckeriaktiebolag, 1940.

³⁰ См.: Ahlstrom S.E. H. Richard Niebuhr's Place in American Thought // *Christianity and Crisis*. Б. м. 1963. Vol. XXIII, No. 20. (November 25). P. 213-217.

частью из немецкоязычных лютеран и реформатов, которые эмигрировали в центральную часть Соединенных Штатов. В случае с американскими неортодоксами речь идет именно о неортодоксии, поскольку их ортодоксия прошла через проверку очистительным огнем либерализма. В-третьих, американские неортодоксы в той или иной мере находились под сильным влиянием кальвинизма. В-четвертых, главные представители американской неортодоксии разделяли общее ядро основных реформаторских постулатов. Неудовлетворенные доктринами либерализма, которые после Первой мировой войны стали казаться поверхностными и наивными, неортодоксы стали разрабатывать протестантскую доктрину таким образом, что она подчеркивала Божественную трансцендентность, человеческую порочность и настаивала на необходимости изменений в современной культуре на основании христианских ценностей.

Итак, неортодоксия была, прежде всего, обеспокоена настоящим и надвигающимся будущим, а не сохранением прошлого. Неортодоксы обращались к прошлому, акцентируя внимание на откровении, истории доктрины, христианской философской традиции, литературе и искусстве лишь с точки зрения того, как все это может пролить свет на настоящее. Кризис западной цивилизации ставил вопрос о возможности возрождения надежды на будущее, а так же о том, может ли религия, которая некритически восприняла современные ей западные идеалы, способствовать такому проекту. Ответ, данный неортодоксальными мыслителями, заключался в том, что такая надежда может быть сформирована только если:

1. Рационализм модерна будет переосмыслен и дополнен новыми гносеологическими стратегиями, уделяющими большее внимание человеческому духу.
2. Утопизму модерна будет брошен вызов со стороны библейского и прагматического реализма.
3. Антропологическому оптимизму модерна будет противопоставлено честное признание человеческого потенциала зла, его коллективного пафоса и трагического измерения существования. Критика рационализма подразумевала повторное открытие

паулинистической и реформаторской традиций с их акцентом на суверенитет и активность Абсолюта.

Дискредитация подходов модерна вызвала у неоортодоксов подозрение, что при переходе от Средневековья и Реформации к модерну было утеряно нечто важное. Высокая антропология, сочетающая в себе традиции и Афин и Иерусалима, была выведена из сферы пафоса и трагического ощущения, столь важных для этих основополагающих традиций. Результатом этого стала технокультура, которая была ориентирована на наивную и опасную концепцию человека-хозяина над природой и историей, где религия была призвана подтверждать такое понимание человека, лишаясь измерения тайны, глубины и диалектической напряженности между верой и сомнением, надеждой и историей, любовью и страданием. Такая религия вряд ли могла противостоять критике Л. Фейербаха, К. Маркса, Ф. Ницше и З. Фрейда, не говоря уже о разрушающих мир событиях, которые открыли столетие, должное по всем либеральным прогнозам стать «христианским веком».

Возникнув в 20-е гг. XX века, неоортодоксальное направление оставалось в центре внимания протестантской академической науки на Западе вплоть до конца 50-х гг., будучи наиболее активной ее составляющей, после чего, вместе со смертью основных его представителей, движение в его классическом виде постепенно иссякло. Это можно объяснить тем, что тот социокультурный дискурс, выразителем которого явилась неоортодоксия, перестал быть актуальным, а потому потеряла общественную релевантность и сопутствующая ему широкая философская проблематика. По справедливому замечанию Р.В. Шнакера, «многие представители неоортодоксии опирались на экзистенциализм и другие течения мысли XIX и XX вв. Поэтому, как только эти последние перестали отвечать духу времени,

неоортодоксия также утратила свое влияние»³¹. В 60-е гг. у протестантских идеологов появляется твердое осознание необходимости пересмотра базовых антропологических установок неоортодоксии, более полувека определявших тенденции развития протестантского подхода к осмыслению человека. Возникает потребность уравновесить подчеркивание пределов человеческой природы и ее возможностей через указание на потенции и способности человека. По мнению сторонников необходимости пересмотра антропологических акцентов, концентрация неоортодоксии «на вопросах, вызывающих “крайнюю озабоченность” и отчаяние, отражает... скорее разрушение какого-то определенного образа жизни, нежели выражает проблемы и структуру, присущие человеческому существованию как таковому. Получают попытки преодолеть в протестантском понимании человека пессимизм и трагическое ощущение жизни, обратиться от “внутреннего” мира человека к его мирскому бытию, к истории в широком смысле... В центре внимания такой концепции человека оказываются надежда, мечта, ожидание»³².

Движение неоортодоксии стало переходным этапом в интеллектуальной истории протестантизма от либерализма XIX века к пестрой религиозно-философской палитре различных философских, социологических и теологических направлений второй половины XX века, отображавших тенденции развития западной цивилизации и сопряженные с ними социальные проблемы (демократизация, социальное и расовое равенство, гуманизация, стремление к эмансипации, индивидуализация и самореализация, проблемы гонки вооружений, гендера, сексуальной ориентации, экологии, мультикультурализма, религиозного плюрализма, упадок марксизма и последующая гегемония доминирующего в США экономического глобализма).

³¹ Шнакер Р.В. Неоортодоксия // Теологический энциклопедический словарь. Под редакцией Уолтера Элвелла. М.: Ассоциация «Духовной возрождение» ЕХБ, 2003., 2003. С. 734.

³² Гараджа В.И. Протестантская концепция человека // Буржуазная философская антропология XX века. М.: «Наука», 1986. С. 291.

Итак, неоортодоксия – это интеллектуальное движение внутри протестантизма, представленное различными авторами, которых объединяет общее понимание принципов конструирования христианского теоретизирования с позиций критики протестантской либеральной традиции и направленности на популяризацию христианской философии путем обращения к классическому наследию Реформации и актуальному философскому контексту. При этом, по справедливому замечанию Р.В. Шнакера, «неоортодоксия – это не единая система... у нее нет четко сформулированной программы и общепринятых принципиальных положений. Скорее, это некая общая тенденция, которая проявилась во взглядах ряда протестантских мыслителей, хотя довольно скоро то общее, что их объединяло, получило различные формулировки в зависимости от поставленных ими задач»³³. Поэтому для понимания общего и частного в творчестве неоортодоксальных идеологов, а так же для того, чтобы была понятна последующая логика и контекст их рассуждений о человеке, следует обратиться к рассмотрению антропологической философско-религиозной методологии наиболее значимых из них.

1.2. Карл Барт: радикально-теоцентрическая антропология

К. Барт был не только родоначальником неоортодоксального протестантского направления, но, и вероятно, самым влиятельным христианским мыслителем XX века³⁴. При этом, как уже было сказано во введении, его творчество, будучи источником вдохновения для всех других неоортодоксальных идеологов, является совершенно самобытным, так что его нельзя отнести к какой-то определенной группе внутри неоортодоксии,

³³ Шнакер Р.В. Неоортодоксия // Теологический энциклопедический словарь. Под редакцией Уолтера Элвелла. М.: Ассоциация «Духовной возрождение» ЕХБ, 2003., 2003. С. 731.

³⁴ См.: «Когда будущие поколения оглянутся на XX век, они, несомненно, назовут самым выдающимся мыслителем столетия Карла Барта. Названный еще при жизни современным отцом церкви, он, по мнению многих, стоит в одном ряду с Августином, Фомой Аквинским, Лютером, Кальвином и Шлейермахером» – Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 88.

представленной другими мыслителями. Поэтому антропологическая методология К. Барта должна рассматриваться прежде других и отдельно.

К. Барт в своем творчестве пытался переосмыслить не только протестантский религиозный, но и традиционный западноевропейский философский контекст, будучи ориентированным на выявление и обоснование адекватного времени и традиции христианского мировоззрения. Такая установка не является необычной, если учитывать то, что протестантская наука начала XX в. была неразрывно связана с магистральными философскими направлениями XIX в., а те, в свою очередь, подчас искали свое вдохновение в просвещенческой теологии, и, как представлялось самому мыслителю, такой симбиоз не был ни плодотворным, ни полезным ни для философии, ни для теологии, что было наглядно продемонстрировано в исторической катастрофе крушения идеалов предшествующей эпохи.

Отправной методологической точкой антрополога К. Барта становится утверждение веры в Бога как единственной адекватной причины для объяснения существования мира. Источником такой веры и, соответственно, основной антропологии, становится христианское откровение, а приоритетным содержанием сотериологическая деятельность Бога. Онтология К. Барта теоцентрична и христоцентрична одновременно, становясь основанием для рассмотрения мира и человека как его части. Религиозная философия в своем осмыслении космогонии, взятая сама по себе, открывала путь для разнообразных религиозных спекуляций. На основании постулата творения развивались спекуляции о Космосе и о бытии как таковом, а в рамках протестантской антропологии преобладающим было учение о душе, человеческой субъективности и превосходстве человека над всеми другими живыми существами. К. Барт решительно отмежевывается от такой формы философской спекуляции, и в вопросе относительно

ноэтической основы антропологии следует своим собственным путем³⁵. При этом мыслитель не отказывался от экзистенциализма, видя его полезность «в том, что феноменологический анализ выявляет экзистенцию человека, человеческий прафеномен в его специфике, в его фундаментальной открытости, в акте отношения к Иному, во встрече с этим Иным»³⁶. При этом широко известным является то, что на мышление К. Барта оказали большое влияние С. Кьеркегор, Г. Коген, П. Наторп, У. Джеймс, М. Хайдеггер, Э. Гуссерль, Л. Витгенштейн и др. Сам К. Барт писал оригинальные исследования по философии Ж.Ж. Руссо, Г. Лессинга, И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля³⁷. Противоречивость позиции К. Барта может быть объяснена тем, что

³⁵ См.: Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/2. (Zürich, 1948). Zürich, 1992. Bd. 16. S. VII. Именно в силу вышеуказанных установок, как замечает Р. Шнакер, «Барт отказывался признавать христианскую веру набором истин. Он считал веру результатом противоречия: с одной стороны, мы захвачены евангельской истиной, а с другой стороны, мы живем в грешном мире» – Шнакер Р.В. Барт, Карл (Barth, Karl, 1886-1968) // Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла. М.: «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. С. 109.

³⁶ Никонов К.И. Проблемы философской религиозной антропологии: предмет и метод // Точки. М., 2010. № 1–2 (июль–декабрь). С. 45. Однако к 1940-м годам К. Барт стал противником движения объединения экзистенциализма и теологии. В частности, Барт отверг проект Р. Бульмана об учреждении теологии на «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера. Он считал подход Р. Бульмана возвращением к философской антропологии, которая была отличительной чертой либерализма XIX в. Впрочем, его отношение к экзистенциализму не было однозначным и в 20-е годы. Так, к примеру, вспоминая 1925 г., К. Барт пишет следующее: «Одним из самых незабываемых событий в моей жизни является поездка в Гёттинген, которую однажды оплатил мне Бульман. В субботу мы расположились в маленькой деревушке в окрестностях Гёттингена, чтобы попить кофе с булочками, что тогда было нашим любимым времяпровождением. Бульман часами читал вслух лекции Мартина Хайдеггера, которые он слушал и записывал в Марбурге. Его целью было то, что мы должны были попытаться понять евангелие, о котором свидетельствует Новый Завет, как и все вопросы духа, посредством этого “экзистенциалистского подхода”. На публике мы держались как можно ближе друг к другу, но была серия частных бесед, ... в которых обсуждались и наши разногласия. Он упрекал меня в том, что у меня нет “чистых” концепций, а я его в том, что его подход слишком антропологический, слишком лютеранский, слишком напоминающий Кьеркегора (+ Гогартена). Но это все точки различия, относительно которых можно иметь плодотворную дискуссию» – Busch E. Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts / trans. John Bowden. Eugene Or: Wopf and Stock, 2005. P. 161.

³⁷ Сам Барт предлагает краткий обзор своих интеллектуальных исканий в следующем виде: «Например, в течение долгого времени я верил, даже когда я был пастором, что Бог является некой трансцендентальной идеей, которую я встретил во время моего очень длительного, очень глубокого и очень интенсивного чтения Критики чистого разума Канта. Иммануил Кант был учителем моей теологической юности. Бога нужно всегда искать снова и снова, он не объект, но лишь предел, и я, даже проповедуя и катехизируя,

свои идеи он разработал в эпоху философских систем, которые возникли до Первой мировой войны. Для философов этого периода систематика требовала найти подходящее место для Абсолюта и религии в рамках конкретного философского подхода. Протестантские мыслители, усваивая многие аспекты популярных философских систем, в то же время искали критерий отличия теологического знания от философских спекуляций. В своем акценте на независимость теологии и философии К. Барт мог оглянуться на своих либеральных учителей, в том числе на Ф. Шлейермахера и В. Германа. С самого начала своего обращения к неоортодоксии он отказался превращать теологию в структурную составляющую философского мировоззрения. Примечательно, что в работе «Судьба и идея в теологии» мыслитель утверждает, что между философией и теологией существует структурный параллелизм. Философские школы, как он полагал, могут быть классифицированы по их склонности к реализму (т. е. «судьба») или идеализму (т. е. «идея»). Подобным образом эта основная проблема всей

пытался изложить эту идею в форме вопросов и ответов, несколько смешав ее со Шлейермахером (религиозное чувство...). Когда я прочитал Библию, этот Бог Иммануила Канта и других великих идеалистов начал смещаться на задний план. Я должен признать, что если бы когда-то мне пришлось стать философом, ибо в прошлом я в основном и был им, возможно, я бы вернулся к Канту, которого я все еще люблю и теперь. Если кто-нибудь из вас захочет навестить меня в Базеле, первым человеком, которого Вы встретите внизу лестницы, ведущей к моему кабинету, будет Иммануил Кант, выше есть Шлейермахер и еще выше Гарнак и Вильгельм Германн из Марбурга. И таким образом я прохожу свое прошлое каждый день, поднимаясь и спускаясь. Я не похоронил их. Они все еще там. Но, в конце концов, я узнал, что св. Павел более интересен, чем Кант» – Barth K. *Entretiens de Brievres* // Barth K. *Gesprache* 1963. Zürich: Theologischer Verlag, 2005. S. 409. Ярким примером отношения К. Барта к философам и их системам, наследие которых он высоко ценил, может быть С. Кьеркегор. Так, Е. Харбсмайер, исследуя отношение К. Барта к философии знаменитого датчанина, отмечает его критическую окрашенность. К. Барт находил у С. Кьеркегора необходимое отрицание, на котором, однако, не нужно останавливаться. По мнению К. Барта, критике С. Кьеркегора не хватало юмора. Ещё более серьёзный упрек относился к индивидуализму С. Кьеркегора. Но самое важное возражение К. Барта касалось кьеркегорова антропоцентризма. Однако, несмотря на эту критику, К. Барт считал необходимым пройти через школу С. Кьеркегора. Е. Харбсмайер утверждает, что влияние С. Кьеркегора на развитие К. Барта было весьма ограниченным, да и то лишь на ранней фазе его развития. – См.: Harbsmeier E. *Karl Barth und Søren Kierkegaard* // *Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis* / hrsg. Martin Leiner, Michael Trowitsch. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008. – S. 317-330.

философии также оформляет и теологию. Теологии начинают либо с Божественности, то есть с присутствия Бога в сотворенной Вселенной, либо с трансцендентности Бога, то есть с его радикальной дистанцированности от творения. Основное различие между дисциплинами заключается в том, что философия стремится преодолеть диалектику между реализмом и идеализмом путем поиска всеобъемлющего синтеза, тогда как теология отвергает любое примирение противоположностей, исповедуя свободу обращения Абсолюта³⁸. Р.В. Дженсон, рассматривая проблему соотношения

³⁸ См.: Barth K. *Schicksal und Idee in der Theologie // Theologische Fragen und Antworten, gesammelte Vorträge 3. Zollikon, 1957. S. 54-92.* Зрелый К. Барт, рассматривая вопрос о соотношении философской и теологической методологий в процессе осмысления христианского мировоззрения, писал следующее: «Конечно, здесь присутствует “спор”. Но, вероятно, речь идет о чем-то, что может быть разрешено лишь на практике, а не выяснено посредством дискуссии с философом, думающим, говорящим и пишущем как философ, и теологом, делающим то же, но как теолог» – Busch E. *Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts / trans. John Bowden. Eugene Or: Wopf and Stock, 2005. P. 435.* Свою позицию мыслитель попытался прояснить в эссе 1960 г. «Философия и теология», которое является последним словом К. Барта относительно данной проблемы в его собственном творчестве. – Barth K. *Philosophie und Theologie // Philosophie und Christliche Existenz: Festschrift für Heinrich Barth. Basel: Helbing und Lichtenhahn, 1960. S. 79-106.* Здесь К. Барт утверждает, что христианство невозможно без использования философии, поскольку даже интерпретация сакральных текстов не может обойтись без какой-либо философской герменевтики. Как и в более ранних произведениях, К. Барт рассматривает соотношение философии и теологии диалектически. Вначале он постулирует тождество философа и теолога, затем их радикальное различие, и, в итоге, возможность их взаимодополнения. Основным аргументом эссе является то, что существует определенный контекст, в котором происходит встреча философии и теологии, последствия которой должны быть выяснены и урегулированы. Говорить о принципиальной несовместимости философии и теологии и об их оппозиции, означает впасть в абстрактное теоретизирование и дискуссию мифологизированного толка, поскольку проблема здесь заключается не в реальной противоположности различных наук, но «в оппозиции различных интересов, идеологизированных и заинтересованных людей. То есть, речь идет о конфронтации и кооперации философа и теолога» – Ibidem. S. 79. Далее К. Барт утверждает, что целью философа и теолога является одна и та же истина, что не предполагает разделения труда между ними. Сферы деятельности философа и теолога не отличаются друг от друга настолько, чтобы гарантировать бесконфликтное мирное существование или же полную взаимную изоляцию. Поэтому любой теолог должен заниматься теми же проблемами, которыми занимается философ, а любая философия, игнорирующая теологическую проблематику, является «бесчеловечной» – Ibidem. S. 79. Поскольку истина стоит и над философией, и над теологией, ни философ, ни теолог не могут использовать ее для победы друг над другом. При этом К. Барт запрещает любую попытку уклонения от дебатов между философией и теологией, и, если такой спор случается, его следует проводить «решительно и последовательно», но при этом с «большим смирением», с «чувством юмора» и самоиронией – Ibidem. S. 79. К. Барт определяет терминологический и методологический источник такого рода конфликта.

философского и теологического элементов в системе К. Барта, приходит к справедливому выводу, что «знаменитый философский эклектизм Барта – это просто его отказ рассматривать Платона, Лейбница, Хайдеггера и остальных как членов определенного класса “философов”, которым поэтому следует повиноваться в их собственной области. Он, скорее, настаивает на том, чтобы рассматривать их как глубоких мыслителей той же самой традиции, к которой принадлежит он сам, которые заняты некоторыми из тех вопросов, которыми занимается и он, с кем возможна плодотворная дискуссия, пока теолог остается верен своему собственному основному обязательству»³⁹. Таким образом, К. Барт не ставил своей целью диастатическое отмежевание христианского умозрения от философии. Его намерение было прямо противоположным такой идее. Он не хотел зависеть от признанных философов, потому что то, что они могли предложить ему, он считал нужным сделать для себя сам в процессе актуальной дискуссии, тогда, когда это представлялось ему полезным для его собственных целей. Сам К. Барт

Речь идет о том, что внимание философа акцентировано на феноменальном, а внимание теолога на инфинитном источнике феноменального. Между тем, это не две различные истины, но два аспекта единственной истины. Поэтому вся история философии и теологии связана именно с этими двумя аспектами. При этом в случае теологии движение мысли идет «сверху» «вниз», от Абсолюта к миру, а в случае философии, как ее понимает К. Барт, это движение «снизу» «вверх». Это означает, что теолог не может принять «предположительно универсальную, и как предполагается общепринятую и, следовательно, обязательную для него онтологию, антропологию, психологию и т.д., полученные им от философа» – Barth K. *Philosophie und Theologie // Philosophie und Christliche Existenz: Festschrift für Heinrich Barth*. Basel: Helbing und Lichtenhahn, 1960. S. 81. Мыслитель считает, что разработкой всех этих проблем должны заниматься сами теологи. В свою очередь философ «поглощен величественным и возвышенным... следуя от проявления к идее, от существования к бытию, от разума к логосу, от экзистенции к трансценденции» – Ibidem. S. 85. Обнаружив идею, бытие и логос, философ нисходит и возвращается к проявлению, существованию и разуму. Теолог, действующий в обратном направлении, является криптофилософом, а философ – криптоотеологом. Вопрос о том, возможна ли самостоятельная христианская философия, здесь, как и в других произведениях К. Барта, остается неясным. Тем не менее, в этой работе К. Барт признает важность и необходимость философии, подчеркивая, что существует лишь один вид философии, который должен быть отвергнут. Речь идет о криптоотеологии, которая исходит из Космоса и через обобщение приходит к ультимативной реальности. Но есть иной подлинный способ заниматься философией, когда она, признавая свои собственные границы, может придти к истинной мудрости, хотя эта мудрость и будет мудростью этого мира. Такая философия будет ценной для теологии, будучи необходимой для корректирования теологических предприятий.

³⁹ Jenson R.W. Response // *Union Seminary Quarterly Review*. Б. м. Fall, 1972. 28:1. P. 31.

подчеркивает, что в его задачи не входит размежевание веры и разума, христианства и философии. Обратное означало бы, с его точки зрения, отсутствие здравого смысла: «Уместно, чтобы люди Божии использовали разум для того чтобы быть верными Господу Богу и не пытались служить Яхве и Ваалу, Богу и Мамоне в одно и тоже время»⁴⁰.

Подход К. Барта к антропологии подразумевает не только то, что бытие человека мыслится на основании общего представления о бытии Бога, но на основании бытия Иисуса Христа. Лишь такое христоцентрическое сознание открывает дорогу для правильного понимания человека. Такая программа называется К. Бартом «учреждением антропологии на христологии»⁴¹. То, что в бартовой антропологии центром оказывается доктрина творения, является следствием того, что Логос Бога стал человеком. Бог как Творец и спаситель определил свою идентичность в том, что стал человеком Иисусом из Назарета. Теперь отношение Бог – творение представляет собой одновременно и отношение тождества Бог – Иисус Христос. Таким образом доктрина творения открывает широкую гносеологическую перспективу для христологической антропологии, но, с другой стороны, ограничивает ее возможности, поскольку допускает высказывания лишь об отношениях Бога и человека. Поэтому существует неизбежное различие между онтическим и ноэтическим основанием. Антропологические разработки становятся возможными только на основании откровения Бога в человеке Иисусе. «Отказ человека признать свою ограниченность, искушение выйти за границу, отделяющую конечное от бесконечного, “время” от “вечности”, приводит к идолопоклонству»⁴². Нехристианское космоцентрированное мировоззрение ослабевает, так как христианское представление о творении смещается из области космологии в антропологию и познавательно-теоретически ограничивает себя. Такое самоограничение, с другой стороны,

⁴⁰ Barth K. Gespräch mit rheinischen Jugendpfarrern // Barth K. Gespräche 1963. Zürich: Theologischer Verlag, 2005. S. 248.

⁴¹ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/2 (Zürich, 1948). Zürich, 1992. Bd. 16. S. 50.

⁴² Гартфельд Г. Немецкое богословие Нового Времени. М.: Московская богословская семинария евангельских христиан баптистов, 2005. С. 203.

означает обретение новой внутренней свободы, которая, в отличие от мировоззрения, может в любое время становиться внешней свободой. Итак, из откровения К. Барт легитимирует движение от доктрины творения к доктрине о человеке, и, таким образом, необходимую антропоцентричность понимания творения. При этом речь идет только о поэтическом антропоцентризме, который ни в коем случае не отрицает отношения Бога к его творениям. Творение принадлежит Богу, а потому «не находится во владычественном распоряжении»⁴³ у человека, но дается ему в доверительное пользование.

Христианская антропология исходит из откровения, выявляя «истину человеческой природы. В то время как человек в ней является объектом познания, она видит и объясняет не только являющееся, но и реальное, не внешнее, но самое сокровенное, не часть, но все человеческое существо»⁴⁴. Христианская антропология смотрит на человека имея в виду Бога и Христа, что дает ей доступ к человеку в его аутентичности, и, вместе с тем, возможность конкуренции с другими философскими и теологическими попытками человеческого самопознания. Христианская антропология, будучи одной из гуманитарных наук, должна доказывать свою правоту в открытой дискуссии с другими антропологическими концепциями⁴⁵. Оставаясь верной своей рациональности, христианской антропологии должно постоянно осуществлять поиск своего места в ряду отличных от нее антропологических рефлексий. Христианская антропология как наука об источниках онтологического знания может рассматриваться в качестве гносеологической метатеории, не растворяясь в других подходах, но вводя «минимальные требования» и «критерии»⁴⁶. То есть, христианская антропология отделяет себя не от всех видов антропологии, но лишь от секуляристских, к которым К. Барт относит спекулятивную антропологию.

⁴³ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/1 (Zürich, 1945). Zürich, 1993. Bd. 13. S. 231.

⁴⁴ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/2 (Zürich, 1948). Zürich, 1992. Bd. 16. S. 21.

⁴⁵ См.: Ibidem. S. 22-23.

⁴⁶ См.: Ibidem. S. 82-86.

Спекулятивный подход предполагает, что «человек сам по себе и в силу своих суждений является чем-то вроде абсолютного начала»⁴⁷, адекватно постигая сам себя силой своего самопознания. Такой подход К. Барт отвергает на основании его гносеологической циркулярности. В отличие от спекулятивного подхода, существует более точный подход, идентифицирующийся К. Бартом с такими дисциплинами, как физиология, биология, психология и социология, которые могут быть охарактеризованы как эмпирические науки о человеке. Будучи таковыми, они знают свою ограниченность, и исходят из гипотез, требующих точных данных. Они не претендуют на роль всеохватных мировоззрений, уважая плюральность подходов к человеку и занимаясь вопросами, связанными с его наличным бытием. Поэтому «точная наука о человеке не может быть врагом христианского исповедания»⁴⁸.

Итак, подход К. Барта к антропологическим вопросам базируется на предшествующей протестантской традиции. К. Барт однозначно отвергает философско-спекулятивные теории человека, находя их методологически неоправданными. Однако это не относится к экзистенциализму, поскольку методология последнего может обнаружить человека в его открытости к трансцендентному. В мышлении К. Барта философия и теология находятся в состоянии диалектической напряженности. Во-первых, К. Барт ориентирован на универсальное понимание истины, которая является таковой для всех. При этом лишь та философия и та теология являются правильными, которые осознают свои пределы. Во-вторых, К. Барт отклоняет естественную философскую теологию. В-третьих, он требует толерантности, интеллектуальной честности и постулирует необходимость диалога между философией и теологией. При этом осмысление К. Бартом отношений между теологией и философией отчетливо маркировано «либеральной»

⁴⁷ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/2 (Zürich, 1948). Zürich, 1992. Bd. 16. S. 24.

⁴⁸ Ibidem. S. 26.

протестантской традицией. Заявления К. Барта о теологии и философии зачастую будут противоречить логике его собственных исследований.

К. Барт разводит спекулятивные и точные антропологические подходы к исследованию человека. При этом остается открытым вопрос о том, насколько приемлемыми для христианской антропологии представляются данные эмпирических наук, если они, с точки зрения К. Барта, в любом случае, не проникают в суть человека. Говоря о невозможности принципиальных противоречий между христианской антропологией и ее естественнонаучными визави, он, тем не менее, не доверяет нехристианским антропологиям. По верному замечанию Г. Гертфельда, «с точки зрения Барта, человек, как в истории, так и в повседневной жизни, погружен лишь в ограниченное и преходящее. В какие бы величественные формы не воплощались людские замыслы и деяния, они остаются лишь человеческими устремлениями. Христианство, как его понимает Барт, обязывает сказать “нет” любому притязанию на обладание абсолютной истиной, на окончательное решение проблемы человеческого бытия»⁴⁹. Адекватное знание о человеке достигается в христианской радикально-теоцентрической антропологии «сверху». При этом христианская антропология хотя и рассматривается им как одна из гуманитарных наук, тем не менее, речь скорее идет не о целостной науке, а о рамочной гносео-антропологической схеме.

1.3. Эмиль Бруннер и Фридрих Гогартен: персонально-эристическая и историко-персоналистическая антропология

Эмиль Бруннер и Фридрих Гогартен в традиции неоортодоксии являются наиболее яркими представителями персоналистического направления, базовые установки которого становятся определяющими для магистральных линий их философско-религиозного творчества. При этом их

⁴⁹ Гертфельд Г. Немецкое богословие Нового Времени. М.: Московская богословская семинария евангельских христиан баптистов, 2005. С. 203.

неоортодоксальная концептуализация феномена человека, методологически определяясь персоналистической философской традицией, различается в своих акцентах. Для выяснения общего и частного в методологии этих мыслителей необходимо выяснить интеллектуальный контекст формирования их взглядов и затем обратиться к реперным точкам их антропологической концептуализации.

Поскольку важнейшие истоки философско-религиозного мышления Э. Бруннера коренятся в философско-теологическом наследии Реформации, неокантианской идеалистической философии, диалогической философии и в диалектическом направлении, инициированном К. Бартом, характерными особенностями этого мышления становятся противостояние либеральному и культурному протестантизму, романтическому субъективизму, любой религиозной философии, ориентирующейся на опыт и переживание, то есть всему тому, что ассоциируется с имманентной религиозностью⁵⁰.

Если говорить о философских влияниях на творчество Э. Бруннера, то вначале следует указать на религиозно-социалистическое движение в Швейцарии и культурный протестантизм А. Ритчля и А. Гарнака. Основной работой, где особенно рельефно прослеживаются эти влияния, является его докторская диссертация «Символическое в религиозном познании», написанная под руководством Л. Рагаза в университете Цюриха в 1914 г. Здесь Э. Бруннер впервые рассматривает философские проблемы эпистемологии в связи с вопросом о возможности обоснования достоверности религиозного познания, который станет одним из определяющих в его позднем творчестве. Благодаря влиянию К. Блумхардта и его учеников Г. Катера и Л. Рагаза, Э. Бруннер был вовлечен в религиозно-

⁵⁰ По замечанию Р.Д. Линдера, современные исследователи «все больше склонны видеть в Бруннере ученого с широкими взглядами, по существу – либерального, который пришел к довольно консервативной позиции» – Линдер Р.Д. Бруннер, Генрих Эмиль (Brunner, Heinrich Emil, 1889-1966) // Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла. М.: «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. С. 204. Подробнее о методологии Э. Бруннера см.: Bennet Brown C. *Believing Thinking, Bounded Theology: The Theological Methodology of Emil Brunner*. Б. м. Pickwick Publications, 2015.

социалистическое движение, которое, будучи зависимым от гегелевой диалектической системы, постулировало неизбежность прогресса человечества и его культуры. Идеалистическая философия, с другой стороны, побуждала представителей этого направления говорить о принципиальной непротиворечивости христианского и спекулятивного теоретизирования. Философия здесь рассматривалась с точки зрения отношения универсального или мыслящего «Я» в отношении к всеобщему, или в перспективе универсального «Я», мыслящего самое себя. Религия, в свою очередь, рассматривалась в связи с индивидуальным, или практическим «Я» в его отношении к его универсальному бытию⁵¹.

Следующим источником влияния на неоортодоксальное мышление Э. Бруннера стала неокантианская философская традиция в лице П. Наторпа⁵². П. Наторп проводит четкую границу между временным и трансцендентным, между количественным и качественным. Абсолют качественно отличается от человека, будучи «сверхобъективным», он не может быть объектом человеческого познания. П. Наторп призывает признать ограниченность способностей человека и культуры. При этом религия совмещает в себе элементы субъективного и объективного, а Бог и человек оба имеют отношение к миру, который является границей между Богом и человеком, так что человек не может достичь Бога⁵³. Именно П. Наторп обратил внимание Э. Бруннера на важность четкого разграничения имманентного и трансцендентного аспектов религиозного знания, и, в особенности, на необходимость критики психологизма. Психологизм, по мнению П. Наторпа, имеет антропологическую основу, указывая на недифференцированный опыт как источник религиозного знания. Это значит, что знание Бога является имманентно обоснованным. Кроме того, психологизм использует интуицию в качестве своей основной гносеологической категории. Критика

⁵¹ См.: Brunner E. Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis. Beiträge zu einer Theorie des religiösen Erkennens. Tübingen, 1914.

⁵² См.: Leipold H. Emil Brunners Weg zur theologischen Anthropologie. Göttingen, 1974. S. 55.

⁵³ См.: Natorp P. Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Vandenhoeck & Ruprecht, 1911.

психологизма здесь является критикой бергсонова я-сознания. Различие трансцендентного и имманентного также проявляется в разделении П. Наторпом культуры и религии. Он полагает, что религия имеет своим источником трансцендентное и не является просто развитием человеческой культуры. Суждения П. Наторпа приобрели для Э. Бруннера особую актуальность после приговора, вынесенного человеческой культуре Первой мировой войной. В своей критике идеализма Э. Бруннер также следует неокантианским моделям, утверждая, что тезис не ведет через антитезис к синтезу, поскольку между тезисом и антитезисом находится пустота. Это приводит к констатации качественного различия имманентного и трансцендентного. Такой подход порождает критику антропологических допущений субъективно ориентированной протестантской философии, делающей религиозный опыт отправной точкой и целью христианского философствования⁵⁴.

Э. Бруннера как протестантского мыслителя, в первую очередь, интересует сама рациональная возможность мышления об Абсолюте и человеке в контексте кризисного мышления, ставящего под сомнение любые усилия человеческого ума. Более того, если Бог есть «совершенно иной» и принципиально недоступен человеку, то как мысль о бесконечном качественном различии может быть согласована с традиционной христианской идеей зависимости мира от Бога? Идет ли в рамках христианской философии речь о подлинном человеке, подлинном Боге, адекватном видении мира и его истории? При радикальной критике любой человеческой субъективности проблематичной становится человеческая экзистенциальность. «Божественное и человеческое нельзя противопоставлять друг другу до непримиримости. Бог действует как трансцендентно, так и имманентно, как полностью самостоятельно, так и через посредство своего творения, как объективно (в истории), так и

⁵⁴ См.: Salakka Y. Person und Offenbarung in der Theologie Emil Brunners während der Jahre 1914 –1937. Helsinki: Kirjapaino, 1960. S. 9-13.

субъективно в жизни индивидуума, как при помощи разума, так и при помощи веры»⁵⁵. Если Бог – это исключительно субъект в области веры, то человек как объект отменяется. В этом принципиальном отделении Бога от мира его действие в мире и в человеке становится неуловимым, что приводит Э. Бруннера к мысли о том, что граница должна проводиться не вне человека, а внутри его жизни, иначе Бог не может быть понят человеком в его конкретной экзистенции, а человек не может быть понят без понимания Бога. Таким образом, источником антропологических построений Э. Бруннера становится проблема экзистенциальной достоверности христианской веры. Антропология, таким образом, является центром всей философской системы Э. Бруннера.

Речь в творчестве Э. Бруннера идет не об абстрактных религиозных истинах, но о захваченности этими истинами жизненной реальности человека, не об утверждении трансцендентности Бога и об отрицании любой имманентности, но о вере, как о фактическом исполнении этой трансцендентности, не столько об объективности веры как таковой, сколько о существующем в этом объективном отношении человеке. Субъектно-объектное мышление не предполагало выхода из дилеммы, поставленной абсолютным качественным различием, поскольку с неизбежностью приводило либо к ложному объективизму, либо к ложному субъективизму.

Для выхода из этой ситуации требовался другой подход, который Э. Бруннер обнаружил у Ф. Эбнера и М. Бубера. Ф. Эбнер опубликовал свое программное произведение «Слово и духовные реалии» в 1921 г. В следующем году М. Бубер выпустил свою знаменитую работу «Я и Ты». Для Э. Бруннера труд Ф. Эбнера стал катализатором для преодоления «Я» спекулятивного идеализма. Сам Э. Бруннер признал решающее влияние Ф. Эбнера на свое мышление и констатировал невозможность понять его

⁵⁵ Гартфельд Г. Немецкое богословие Нового Времени. М.: Московская богословская семинария евангельских христиан баптистов, 2005. С. 206.

развитие без этого фактора⁵⁶. Ф. Эбнер утверждал, что в жизни наличествуют две духовные реальности – «Я» и «Ты». Его тезис заключался в том, что «Я» не существует вне отношений «Я» – «Ты». «Я» дается лишь в возможности произнесения Ты», что демонстрирует невозможность абсолютности существования «Я». Ф. Эбнер утверждает, что сам термин «человек» предполагает бытие Абсолюта, который обладает личностным бытием и его отношение к человеку является личностным. Самосознание человека становится конкретным лишь через отношение к Богу. Между человеком и Богом находится личностное Слово обращения, и человек не может существовать вне этого личностного Слова, которое ассоциируется со Христом. Ф. Эбнер в своем теоретизировании весьма зависим от С. Кьеркегора, особенно от его идеи субъективности существования и невозможности его объективирования. Ф. Эбнер идентифицирует идеализм с антропоцентрическим христианским умозрением. Здесь отрицается приоритет Абсолюта, а речь, скорее, идет об апофеозе человеческого. Ф. Эбнер, как и К. Барт, отделяет человеческое от божественного, которые, следуя ему, никогда не могут быть отождествляемы. Их пытаются объединить разного рода метафизические и мистические спекуляции, но, однако, на самом деле «Я» всегда остается человеческим, а Божественное всегда «Ты»⁵⁷.

М. Бубер своеобразно расширил подход Ф. Эбнера, добавив оппозицию «Я» – «оно». Если мир «Ты» – это мир подлинных отношений, то мир «оно» – мир объектов и каузальности. Человек, который живет в этом мире, не является человеком подлинным. Мир отношений – это мир встречи, а не мир опыта. Человек может быть подлинным и свободным лишь в мире «Ты», поскольку в мире «оно» господствует принцип причинности⁵⁸.

⁵⁶ Brunner E. Die Mystik und das Wort. Tübingen: J.C.V. Mohr, 1928. S. 395.

⁵⁷ См.: Эбнер Ф. Слово и духовные реальности // От Я к Другому: Сборник переводов по проблемам интересубъективности, коммуникации, диалога / Сост. и общ. ред. Щитцовой Т.В. Минск, 1997. С. 30-43.

⁵⁸ См.: Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М.: «Республика», 1995. С. 15-92; Лифинцева Т.П. Философия диалога Мартина Бубера. М.: ИФ РАН, 1999.

Философия диалога Ф. Эбнера и М. Бубера продемонстрировала Э. Бруннеру важность трансцендентности Слова и указала на опасности, связанные с психологизацией религиозной гносеологии. Э. Бруннер увидел в диалогической философии путь для разрешения насущных антропологических проблем, и именно эта философия придала его концепции ее окончательный персоналистический вид⁵⁹.

В 1938 году Э. Бруннер опубликовал небольшое, но программное для своего творчества произведение «Истина как встреча», представляющее собой шесть лекций о христианском понимании истины. Эта работа оптимальным образом дает ключ к пониманию всей его обширной системы. Начиная с субъективизма и объективизма как двух гносеологических крайностей в философии, которые многократно в истории христианства становились определяющими в его самопонимании (будь то контраст между верой в догмы и благочестивыми переживаниями, ортодоксией и пиетизмом и так далее), Э. Бруннер доказывает, что в Библии нет субъективной или объективной истины. Истина в библейском представлении – это не рациональное понятие в области субъектно-объектной оппозиции, истина не имеется, а случается, истина не пропозициональна, а антропологична, она подразумевает событие встречи Бога и человека⁶⁰. Библия не содержит в себе отдельной истины о Боге в себе и о человеке в себе, но о Боге в связи с человеком и о человеке в связи с Богом, то есть о бытии в отношениях⁶¹. Эти отношения даны «в Слове» (*im Wort*), то есть понятие «Слово» является тем, что их конституирует, поскольку это то самое Слово, в котором люди открываются друг другу. Это Слово Божие, а не человеческое, которое

⁵⁹ См.: Brunner E. *Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen*. Berlin, 1937. S. 524.

⁶⁰ «Эта библейская “истина” настолько же отличается от того, что обычно называется истиной, как личная встреча отличается от теоретического знания о состоянии дел» – Brunner E. *Wahrheit als Begegnung. 6 Vorlesungen über das christliche Wahrheitsverständnis*. Berlin: Furcht-Verlag, 1938. S. 57. С этим утверждением связан тезис о том, что «использование объектно-субъектной антитезы в понимании истины веры представляет собой неудачное недоразумение. Библейское понимание истины не может быть объято объектно-субъектной антитезой, но может быть ей искажено» – *Ibidem*. S. 14.

⁶¹ См.: *Ibidem*. S. 33.

обращается к человеку и делает его ответственным (*verantwortlich*), то есть обосновывает его человечность. Если, однако, откровение Бога осознается как личностная соотнесенность, то есть Бог и человек находятся в отношениях персональной корреспонденции. В этих изначальных постоянных отношениях заложено все, о чем говорит христианская философия, то есть о личности Бога, отдающего себя человеку, и личности человека, отдающего себя Богу, где тотальное требование Бога становится тотальным провозглашением человека⁶².

Мыслитель был озабочен христианской рефлексией *ad hominem*, когда речь идет лишь о человеке, а не о Боге⁶³. Основными задачами христианской философии Э. Бруннер считает осмысление откровения через самопонимание церкви и полемику с секулярным осмыслением реальности и человека (эристика)⁶⁴. Событие обращения Слова всегда относится к предшествующей интерпретации существования, поэтому христианский подход как рефлексия веры, не может существовать в вакууме, но развивается в полемике и должен быть полемичным. Это не означает, что вера должна быть оправдана разумом, но что Слово требует освобождения ума человека от всех барьеров, а истина является результатом веры⁶⁵. При этом место, в котором встречаются вера и неверие – это антропология, что связано с тем, что вопрос о понимании собственного существования является неустранимым в рамках

⁶² См.: Brunner E. Wahrheit als Begegnung. 6 Vorlesungen über das christliche Wahrheitsverständnis. Berlin: Furcht-Verlag, 1938. S. 49-50.

⁶³ «Если кто-то утверждает, что невозможно относиться к человеку также серьезно, если относится к Богу с полной серьезностью, тот имеет в виду нечто другое, чем Евангелие Иисуса Христа. Чем серьезнее воспринимается Бог, тем серьезнее воспринимается человек» – Brunner E. Brunner E. Offenbarung und Vernunft: Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis. Zürich: Zwingli-Verlag, 1941. S. 410.

⁶⁴ Э. Бруннер объясняет, что термин «эристика» происходит от «(erizein = спорить, eristike techne = искусство спора), поэтому мы будем использовать это слово, чтобы отразить двусторонность процесса, который в немецком языке обычно называется “дискуссией”. Задачей эристической теологии является то, чтобы показать, как через Слово Божие человеческий ум частично разоблачается как источник вредной для жизни ошибки в его собственном бесконечном поиске» – Brunner E. Die andere Aufgabe der Theologie // Brunner E. Ein Offenes Wort. Vorträge und Aufsätze 1917-1934. Zürich: Theologischer Verlag, 1981. S. 176.

⁶⁵ См.: Ibidem. S. 177-178.

любого мировоззрения. Задачей эристики становится указание на то, что человек может правильно понять себя лишь в вере, то есть в соотнесенности с Богом. Это происходит не через теоретическое информирование, но через экзистентное обращение к его ответственности. Ответственность и зависимость человека от Бога становятся основной идеей антропологии Э. Бруннера, когда бытие человека рассматривается как личностная соотнесенность с Богом и его способность к слышанию, которых человек не может избежать даже в состоянии греха⁶⁶.

Теперь обратимся к творчеству Ф. Гогартена. Еще до встречи с К. Бартом Ф. Гогартен имел свою собственную вполне оформленную философскую позицию, сформировавшуюся под влиянием философской системы И.Г. Фихте. В своем первом изданном произведении, которое называлось «Фихте как религиозный мыслитель» (1914 г.), Ф. Гогартен предлагает свое оригинальное осмысление фихтевской интерпретации проблемы истории и ее значимости для жизни. В этом труде подчеркивается мистическое единство культуры и религии. Важнейшим в философии И.Г. Фихте Ф. Гогартен считает то, что «ему удалось объединить действие, то есть историю, и мистику»⁶⁷. Если И.Г. Фихте пытался понять мир и мышление с точки зрения воли человека, то Ф. Гогартен рассматривал волю как свободную, вечную творческую активность, которая может осуществляться и в мире данного и вне него. Идейным центром фихтевской философии является человек с точки зрения его автономии, превосходства и творческого господства над природой. Однако Ф. Гогартен осознает, что идеализм угрожает самому понятию об истории, поскольку в идеализме речь идет, скорее, не о повседневной историчности, но о разоблачении конкретного образа и об ориентировке на соответствие идее. Поэтому Ф. Гогартен все более решительно обращается к проблеме человеческого существования.

⁶⁶ «Бытие человека, понимаемое сущностно, есть ответственное бытие» – Brunner E. *Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen*. Berlin, 1937. S. 87.

⁶⁷ Gogarten F. *Fichte als religiöser Denker*. Jena, Diederichs, 1914. S. 3.

Человек никогда не является просто наблюдателем, но он – это экзистенция во времени, и, в конечном итоге, эта экзистенция есть самое главное для него, что и побуждает его производить процесс наблюдения⁶⁸. Все эти идеи позже в доработанном виде войдут в гогартенову историческую методологию, определяющую оригинальный характер его неоортодоксальной философско-религиозной системы, и, в частности, его теорию секуляризации.

Переход от идеалистического к экзистентно-реалистическому мышлению в полной мере происходит у Ф. Гогартена в период Первой мировой войны. Показательным в связи с этим видится написанное в 1917 г. поэтическим стилем небольшое произведение «Религия издали», где Ф. Гогартен объединяет понимание мифа А. Боню⁶⁹ с конкретно историческим осмыслением личности. Здесь он говорит о заложенной в мифе спасающей силе, и о том, что религиозное мышление имеет отношение не только к воле, но, в первую очередь, соответствует человеку как личности, получающей свое бытие «извне», так как религиозный опыт предполагает отношения «между Я и Ты»⁷⁰.

В связи с переходом Ф. Гогартена к историческому мышлению, нельзя не упомянуть его дискуссию со швейцарской антропософской школой, представленной Ф. Риттельмаером. Если для антропософов Христос был одной из ступеней совершенства, которую может достичь любой человек, то для Ф. Гогартена был важным именно «конкретный человек Иисус»⁷¹ в его

⁶⁸ См.: Gogarten F. Religion und Volkstum. Jena, 1915.

⁶⁹ Артур Боню рассматривает религию с конкретно исторической точки зрения, указывая на ее неразрывную связь с понятиями «реальность» и «личность». Религиозная история осмысливается А. Боню в связи с личностным религиозным мифом, как выражением живого характера истории. Религиозные истины, согласно А. Боню, не могут быть вмещены ни в спекулятивные, ни в диалектические схемы, но обнаруживают себя в мифе, «в котором коренятся личностные отношения людей к всеобщему, к природе, к собственной жизни и судьбе» – Bonus A. Zur Germanisierung des Christentums. Jena: Eugen Diederichs, 1911. S. 51. В напряжении религиозных чувств миф становится переживаемым и познаваемым.

⁷⁰ Gogarten F. Religion Weither. Jena, 1915. S. 14.

⁷¹ Gogarten F. Rudolf Steiners Geistwissenschaft und das Christentum. Stuttgart, 1920. S.21.

уникальности. Человек не идентичен Абсолюту, который, в свою очередь, не является суммой переживаний и мыслей, но «смыслом реальности»⁷².

Э. Трельч, который остро поставил проблему соотношения религии и философии истории, оказал на Ф. Гогартена значительное влияние, стимулируя развитие его собственных философских установок. Ф. Гогартен познакомился с системой Э. Трельча в связи с апологетическими целями, ставя своей задачей отстоять истину религии перед лицом исторической критики. В процессе полемики Ф. Гогартен развивает свою раннюю идею о том, что человек не является просто созерцателем истории, но сам есть и участник, и место схватки между христианством и «миром»⁷³. Данная дискуссия во многом обусловила особенности диалектики Ф. Гогартена, базирующейся на убеждении, что мысль человека всегда стремится быть автономной, тогда как христианская философия всегда должна ориентировать мышление на действия Абсолюта в истории.

Дружба с цюрихским философом Э. Гризебахом и знакомство с его трудами, привела к тому, что Ф. Гогартен усвоил из его системы положение о том, что опыт межличностных отношений является высшим принципом и действенной практикой, способной преодолевать кризисные ситуации в культуре⁷⁴.

Принцип философского диалогизма, который, как было показано, был разработан Ф. Гогартером в связи с теорией мифа А. Боню, приобрел свой оформленный вид через знакомство с творчеством Ф. Эбнера, которое Ф. Гогартен перерабатывает с учетом своей ориентированности на историю. Ярким выражением такого подхода могут служить следующие высказывания Ф. Гогартена: «Быть человеком – значит быть историческим», поскольку история «вопрошает о человеке и его подлинности»⁷⁵. Что же такое подлинность? Ф. Гогартен отвечает, следуя Ф. Эбнеру: «Это слово и

⁷² Gogarten F. Rudolf Steiners Geistwissenschaft und das Christentum. Stuttgart, 1920. S. 16.

⁷³ Gogarten F. Von Glauben und Offenbarung. Jena, 1923. S. 24.

⁷⁴ В 1921 г. Э. Гризебах посвятил свою книгу «Школа духа» «другу Ф. Гогартену» – Grisebach E. Die Schule des Geistes. Halle (Saale), M. Niemeyer Verlag, 1921. S. 2.

⁷⁵ Gogarten F. Ich glaube an den dreieinigen Gott. Jena, 1926. S. 35.

любовь». «Мы люди только тогда, когда находимся в отношении к другому, а именно, в словесном и ответном отношении к другим людям... Любовь, по сути, означает ни что иное, что “Ты” всегда прежде чем “Я”»⁷⁶.

Главной темой всего творчества Ф. Гогартена является проблема обоснованности христианского мирозерцания. Мыслитель полагает, что реальность, с которой имеет дело христианская философия, отличается от всех других видов рефлексии. Ее особенность заключается в том, что она является такой реальностью, в которую верят, то есть, она субъективна и не может существовать вне веры и независимо от нее. С другой стороны, эта вера является верой в Бога, и она потеряла бы смысл, если бы Бог, в которого она верит, не существовал бы независимо от этой веры. Вопрос относительно реальности веры неразрывно связан с проблемой отношения веры к эмпирической реальности. Эта проблема постулировалась в различные исторические эпохи и ее решения были разными, что говорит о том, что данный вопрос должен быть всякий раз разрабатываем в процессе дискуссии с соответствующим современным контекстом⁷⁷. При этом любые религиозные авторитеты подлежат обязательной критической оценке. Задачей христианской философии становится разработка такой системы, которая не противоречит самостоятельности человека в истории, и, с другой стороны, остается именно традиционно христианской.

Анализ обоснованности христианского мировоззрения неразрывно связан в творчестве Ф. Гогартена с антропологической тематикой. «Человек есть там, где он спрашивает о себе. Без этого вопрошания о себе самом человек не был бы человеком... даже если он не всегда осознает смысл своих

⁷⁶ Gogarten F. Ich glaube an den dreieinigen Gott. Jena, 1926. S. 56.

⁷⁷ См.: Gogarten F. Die Wirklichkeit des Glaubens. Zum Problem des Subjektivismus in der Theologie. Stuttgart, 1957. S. 7-8. «Гогартен ратовал за то, чтобы переосмыслить принципы христианской веры скорее на историческом, чем на метафизическом основании. История означала для него процесс взаимодействия, в котором осуществляется воссоздание бытия и смысла» – Инч М.А. Гогартен, Фридрих (Gogarten, Friedrich, 1887-1967) // Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла. М.: «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. С. 320.

вопросов, он всегда вопрошает о себе самом»⁷⁸. То есть, человек является вопросом для себя самого, отличаясь от всех других живых существ тем, что он с несомненностью не является тем, кем является. Человек всякий раз должен прилагать усилия к тому, чтобы сохранять или восстанавливать свои человеческие природные качества, которые делают его настоящим человеком. Таким образом, он всегда снова и снова заново сталкивается с вопросом о себе, и только лишь решимость, с которой он постоянно вопрошает о себе, делает его человеческое бытие реальным и истинным. Эта особенность человека связывается Ф. Гогартемом с тем, что человек является материально-духовным существом. Человек отличается от всех других живых существ тем, что у него есть дух, именно поэтому он может противопоставлять себя не только миру, но и себе самому. С одной стороны, он сам – часть природы, а с другой стороны, он отделен от нее и превосходит ее через действие своего духа. Он регистрирует и охватывает все, что его окружает, воспринимая это все не просто как данность, но как задачу для себя. В природе человека заложено то, что он сам формирует мир для себя, исходя из своих желаний и планов. Только через это творческое владение своим миром возможна человеческая жизнь. В отношении к миру эта всеохватывающая двойственность духа и природы означает то, что человек – это существо, которое живет в мире и связано с миром, но которое, однако, в то же время живет в другой реальности, неидентичной с первой: «Мы из мира и в то же время не из мира. Поэтому мы не можем жить так, словно бы мы были лишь из мира. Мы всегда должны быть и тем и другим. Как те, которые не из мира, мы должны быть из него и жить в нем, а как те, кто из мира, мы должны быть такими, которые не из него»⁷⁹. Эта двойственность человека, выражаемая в дуализме свободы и зависимости, является характерной для всей гогартеновой антропологической концепции. Вопрошание человека о себе самом возможно лишь на основании этой

⁷⁸ Gogarten F. *Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium*. Stuttgart, 1967. S. 378.

⁷⁹ Gogarten F. *Die Verkündigung Jesu Christi*. Tübingen, 1965. S. 20.

двойственности, поскольку он, вопрошая о себе самом, должен определять отношение обоих элементов друг к другу, то есть спрашивать о свободе и зависимости, независимости от мира и определенности миром.

Поскольку человек не только самостоятелен, но и зависим, в своем вопрошании о самом себе он не только спрашивающий, но и спрашиваемый. В связи с этим возникает вопрос о том, кто же обращается к человеку, откуда приходит вопрошание. Ф. Гогартен отвечает, что этот вопрос ставится «из совершенно необъяснимой тайны, из которой происходит сам человек. Это значит, однако, что этот вопрос ставится из его собственного человеческого происхождения... Вопрошая человека о нем самом, этот вопрос спрашивает его как того, кто изначален из этого своего начала»⁸⁰. Игнорирование современным человечеством вопроса о себе самом приводит к расчеловечиванию человека и ко всем тем проблемам, которые делают жизнь человека несчастной. Вопрос о человеке не может быть второстепенным и дополнительным наряду с другими вопросами, но должен быть определяющим весь строй мышления. Ф. Гогартен, таким образом, видит единственную возможность для современного человека достичь своей подлинности через реанимирование вопрошания о самом себе через обращение к тайне своего происхождения⁸¹. Если этот вопрос ставится в перспективе автономии и свободы человека, то опыт тайны здесь может достигать своей наибольшей глубины, поскольку эта перспектива является самой возвышенной из тех, которые имеются у современного человека и он должен ориентироваться на нее, если воспринимает себя со всей серьезностью. Именно здесь Ф. Гогартен обнаруживает ту область, где современное требование автономии и свободы человека становится пространством для новой постановки человеком вопроса о себе самом⁸². Если это так, то мир и культура как задачи человека могут получить новое значение. Мир – это задача для человека, а его вид – выражение

⁸⁰ Gogarten F. Frage nach Gott. Tübingen, 1968. S. 16.

⁸¹ См.: Ibidem. S. 16-21.

⁸² См.: Ibidem. S. S. 29-30.

человеческой жизни. Поэтому вопрос о человеке также является вопросом о мире, независимо от того, открыт ли человек для тайны себя и мира. Если человек открыт для этой тайны, то, по словам Ф. Гогартена, он связан с «глубиной мира» и с тайной, которая в ней покоится⁸³. «Тот, кто знает об этой глубине, тот знает в ней о самом себе. В ее необъяснимости он знает о глубочайшей, сокровеннейшей необъяснимости своего собственного бытия»⁸⁴. То, что человек знает из глубин мира себя самого, является характерной особенностью его человеческого существования, поскольку он един с миром. Условием существования культуры является то, что вопрос человека о себе самом никогда не исчезает, поскольку только таким образом он может давать себе требуемый ответ, только так он может быть открытым для источника своего бытия, то есть быть человеком. Только когда человек пытается понять тайну своего бытия и мира, он получает силу для всех своих мыслей, волевых импульсов и действий, которые формируют его жизнь. Культура как единство человека и мира, может продолжать существовать до тех пор, пока она находится в непрерывном становлении, пока у нее есть возможность столкнуться с тайной, которую невозможно до конца понять. Эта тайна не может быть понята, поскольку она не может быть сравнена или идентифицирована с чем-то доступным и постигаемым в этом мире, а любое знание о ней является незнанием⁸⁵.

Христианская философия не может говорить об Абсолюте, не говоря о человеке, поскольку Абсолют становится доступным для человека через свое обращение. Христианская рефлексия невозможна без откровения, осуществляющегося через Слово. Местом, где происходит событие Слова, являются межличностные отношения. Там где в истинном смысле произносится и слышится Слово, там возникает личностное человеческое существование, поскольку лишь там наличествует самостоятельный,

⁸³ Gogarten F. Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium. Stuttgart, 1967. S. 377.

⁸⁴ Gogarten F. Glaube und Wirklichkeit. Jena, 1928. S. 52.

⁸⁵ См.: Gogarten F. Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium. Stuttgart, 1967. S. 379-383.

автономный человек. В христианской антропологии невозможно говорить лишь о человеке, но всегда и об Абсолюте, поскольку один немыслим без другого. То есть, антропология – это не просто одна из форм христианской философии, но совокупное содержание всей христианской философии⁸⁶. Поэтому «нет понимания человека без понимания Бога, и, напротив, Бог, о котором здесь идет речь, является таким Богом, который неразрывно связан с человеком, а бытие этого человека полностью исходит от Бога и полностью устремлено к Богу. Я говорю при этом, что я не могу понять этого Бога, если я уже не понимаю человека»⁸⁷. Человек не может быть понят сам по себе как независимая величина, но только через близость к Богу. Поскольку религиозное осмысление реальности есть деятельность человека, оно всегда является антропологичным.

Подводя итог рассмотрению антропологической методологии Э. Бруннера и Ф. Гогартена, можно утверждать, что они определяют человеческое бытие через онтологическую для него связь и отношения с Абсолютом. Антропологическая методология мыслителей обусловлена их стремлением к легитимированию христианского мировоззрения в контексте современной культуры. Оба автора применяют методологию, опирающуюся на широкую философскую традицию, включающую в себя наработки немецкого идеализма, религиозного социализма, историзма, неокантианства и персоналистического диалогизма. При этом Э. Бруннер исходит из того, что человек всегда остается обладателем своей оригинальной природы, и именно поэтому он является существом ответственным и нравственным. Персоналистическая антропология Э. Бруннера, ориентируясь на сферу субъективного опыта, при этом эристична и ориентирована на дискуссию. Те вопросы, которые человек сознательно или несознательно задает о самом себе, с точки зрения Э. Бруннера, являются, в конечном итоге, вопросами о трансцендентном, а сам он как личность реализуется через диалог с

⁸⁶ См.: Gogarten F. Das Problem einer theologischen Anthropologie // Zwischen den Zeiten. München, 1929. S. 493.

⁸⁷ Ibidem. S. 496.

личностным Абсолютом. Реальное положение человека является противоречием между его неотъемлемыми характеристиками и наличным злом, из чего следует диалектический характер философии Э. Бруннера как рефлексии диалога религиозных постулатов и истин разума. Для Ф. Гогартена, в свою очередь, важными в методологическом отношении становятся требования автономии и свободы человека, что предполагает такое осмысление христианства, которое бы удовлетворяло этим требованиям и при этом не искажало традиционное восприятие. Разработка вопроса о подлинности христианской веры неразрывно связывается Ф. Гогартемом с антропологической проблематикой, и, конкретно, с вопрошанием человека о себе самом как существе, принадлежащем этому миру и отличном от него. Такой подход предполагает обращение к вопросу об источнике человеческого бытия. В попытках найти ответ на этот вопрос человек сталкивается с тайной этого мира и непостижимой тайной своего начала, что делает возможным современную христианскую дискуссию и о Боге, и о человеке. История становится для Ф. Гогартена той средой, где происходит и взаимодействие «Я» и «Ты», и откровение как обращение, и требование ответа со стороны «Ты» к «Я». Такой подход позволяет выражать традиционные протестантские установки на языке и с помощью релевантных времени философских систем и методов.

1.4. Рудольф Бультман и Пауль Тиллих: экзистенциально-герменевтическая и экзистенциально-онтологическая антропология

Философия экзистенциализма, процесс возникновения и оформления которой совпал со временем появления и развития неоортодоксии, повлияла на всех без исключения неоортодоксальных мыслителей. При этом методологические паттерны экзистенциализма в рамках неоортодоксии были наиболее последовательно применены Р. Бультманом и П. Тиллихом,

рассмотрению антропологических принципов которых будет посвящен данный параграф.

Реконструкция антропологических воззрений Р. Бульмана может быть произведена только в контексте его герменевтической теории. В основе творчества Р. Бульмана находится унифицированный общий интерес относительно условий, возможности и объективности содержания христианской философии, а также актуальности ее для современного человека, чему должна способствовать экзистенциальная интерпретация христианства⁸⁸.

Онтологической рамкой, в пределах которой может быть найден ответ на интересующие Р. Бульмана вопросы, является онтология историчности, и, соответственно, исторического *Dasein*. Здесь онтологические импликации исторического понимания Р. Бульмана зависимы от хайдеггера анализа периода «Бытия и времени». Герменевтика Р. Бульмана, как и его творчество в целом, основывается на онтическом понимании *Dasein* и является попыткой осмысления способа бытия экзистенции. Понимание больше не направлено на различные классы внешних проявлений жизни или объектов культуры и их ценности, но на само *Dasein*, его происхождение, определение и конституцию. Такой подход, по замечанию Э. Юнгеля, был осмыслен Р. Бульманом как новый экзистентный подход в протестантской герменевтике, в котором мыслитель «изолировал хайдеггеров анализ экзистенции от вопроса о бытии и стал ассоциировать его с вопросом о Боге»⁸⁹. Сам Р. Бульман полагал, что хайдеггеров феноменологический анализ экзистенции может быть использован христианской философией благодаря его категориальной точности.

⁸⁸ «Стимулом его научной работы был не просто интерес к истории; как верующий христианин Бульман с помощью своих исследований стремился донести до своих современников живое слово евангельской вести» – Робертс Р. Бульман, Рудольф (Bultmann, Rudolf, 1884-1976) // Словарь библейского богословия. Под редакцией Уолтера Элуэлла. СПб.: Библия для всех, 2002. С. 209.

⁸⁹ Jüngel E. Rezension von E. Fuchs, Marburger Hermeneutik. Nicht nur eine geographische Bestimmung // Evangelische Kommentare. Б. м. 1968. S. 468.

Принятие онтологических импликаций хайдеггеровой феноменологии направляла Р. Бульмана в его разработке собственной герменевтической программы. Рецепция структуры хайдеггеровой онтологии христианской философией становится возможной потому что она не «является систематической философией... которая выводится из предполагаемой идеи бытия»⁹⁰. Скорее, речь здесь идет о феноменологии, которая «хочет показать сами явления»⁹¹. Христианская мысль в этом случае принимает от философии не постулаты или содержание, но методологию указания на феномены бытия. То есть, для Р. Бульмана речь идет о свидетельстве самих феноменов, что, в конечном счете, и побуждает его принять концепцию М. Хайдеггера. С точки зрения Р. Бульмана, если нерелигиозная философия работает без оглядки на христианские установки, тем не менее, христианская философия может способствовать ее развитию, подобно тому, как экзистенциальный анализ самого М. Хайдеггера находился под влиянием апостола Павла, Августина, М. Лютера и С. Кьеркегора. Экзистенциальный анализ М. Хайдеггера является одновременно и онтологическим, то есть анализом бытия человека как человека. Такой анализ принимает во внимание природу человеческой жизни со всеми ее возможностями, то есть, он обеспечивает понятийность, использование которой помогает осмыслить человеческое бытие независимо от формы, которую это бытие приобретает в конкретных человеческих жизнях. Это происходит благодаря тому, что эти категории соответствуют описанию человеческого бытия как такового. Р. Бульман полагает, что религия непосредственно или опосредованно всегда использовала философию в самом широком смысле этого слова. Философское понимание нужно как инструмент для того, чтобы «говоря о

⁹⁰ Bultmann R. Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Antwort an Gerhard Kuhlmann // Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion Systematische Theologie. München, 1967. № 38. S. 81.

⁹¹ Ibidem. S. 77.

чем-либо, касающемся человеческого Dasein, такая речь вообще была понятой»⁹².

Кроме того, онтологический подход М. Хайдеггера к экзистенции, согласно Р. Бультману, совпадает с задачами христианской философии. Тексты Нового Завета как источник для христианской рефлексии, должны быть интерпретированы не мифологическим способом, но экзистенциальным. Это обусловлено тем, что в этих текстах мифологическим языком древности сформулировано понимание человеческой экзистенции, выраженное в керигме. «Экзистенциальный анализ человеческого бытия у Мартина Хайдеггера, – пишет Р. Бультман, – представляется профанным философским изложением новозаветного взгляда на человеческое бытие в мире... философия в результате собственных усилий сумела разглядеть действительное содержание Нового Завета»⁹³. Следовательно, экзистенциальная интерпретация является для Р. Бультмана единственной адекватной базой для понимания и аппликации сакральных текстов. Нужен язык, который правильно интерпретирует значение мифологических образов и символов с точки зрения их экзистенциального понимания, где экзистенция воспринимается непосредственно, без сведения ее к бытию в мире. По мнению Р. Бультмана, дискуссионным здесь может являться лишь научный понятийный аппарат, «который в данном случае есть ни что иное, как ясное и

⁹² Bultmann R. Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube // Zeitschrift für Theologie und Kirche. Б.м. 1930. № 11. S. 349.

⁹³ Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004. С. 24. Ср.: «Суть герменевтической процедуры демифологизации как экзистенциальной экзегетики заключается в принятии предпосылки экзистенциального a priori, позволяющего провести “перевод” содержания христианской проповеди без потери экзистенциального содержательного элемента из одного типа теологического дискурса мифологического, потерявшего свою значимость для современного человека, в другой, в данном случае, – экзистенциально-феноменологический, а по субъекту предикации – антропологический» – Миронов А.Ю. Герменевтические предпосылки теологии Р. Бультмана. Автореферат дисс. канд. филос. наук. М., 1998. С. 15.

методичное развитие связанного с самой экзистенцией представления об экзистенции»⁹⁴.

Таким образом, обращение к экзистенциальной философии со стороны Р. Бульмана вытекает из необходимости того, чтобы христианская мысль предоставляла свою антропологическую концепцию в категориальной терминологии и именно этому она учится у хайдеггеровой философии, которая подходит для развития христианской философии человека, поскольку разрабатывает адекватный человеческой экзистенции понятийный аппарат. Адекватность терминологии М. Хайдеггера побуждает Р. Бульмана развивать свое понимание историчности *Dasein*. Под экзистенцией Р. Бульман, следуя М. Хайдеггеру, понимает *Dasein*, развивающееся в соответствии со своими возможностями и требующее осмысления самого себя. «Под историчностью человеческого бытия мы понимаем то, что его бытие является бытием в возможности. Это значит, что бытие человека изымается из его распоряжения в конкретных ситуациях жизни, принимает решения, в которых человек никогда не выбирает что-то для себя, но выбирает себя как свою возможность»⁹⁵. Центром такого понимания историчности *Dasein* становится основанное на возможном бытии самопонимание человеческой экзистенции, которая никогда не является завершённой, но всегда осуществляется в различных исторических ситуациях через решения. С таким пониманием экзистенции связаны представления Р. Бульмана об истинном и неистинном бытии человека, соответственно, бытии во грехе и в вере, являющимися важными компонентами его творчества.

Э. Тиселтон, рассматривая методологию Р. Бульмана, указывает на то, что влияние М. Хайдеггера хотя и было здесь важным, однако, нельзя утверждать, что оно было единственным. Э. Тиселтон отмечает, что на формирование концепции Р. Бульмана оказали влияние так же С. Кьеркегор,

⁹⁴ Bultmann R. Zum Problem der Entmythologisierung // Bultmann R. Kerygma und Mythos: Ein theologisches Gespräch. Hamburg, 1952. Bd. II. S. 189.

⁹⁵ Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Zweite unveränderte Auflage. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954. Bd. I. S. 118.

К. Ясперс, а так же либеральная протестантская теология, лютеранское неокантианство XIX в. и школа истории религий. Что же представляла собой собственная концепция Р. Бульмана? Была ли она оригинальной или представляла собой всего лишь комбинацию «в конечном счете, несовместимых точек зрения»?⁹⁶ Несомненно, философско-религиозная система Р. Бульмана представляет собой, по крайней мере, творческий синтез, а, что более вероятно, вполне самостоятельное и оригинальное целое, где мысли и подходы других философских школ и отдельно взятых мыслителей используются лишь для того, чтобы разъяснить свое собственное понимание. Сам Р. Бульман, отвечая на вопрос о зависимости своих философско-религиозных разработок от творчества М. Хайдеггера, писал, что он не «основывается» на его философии, с чем соглашался и сам М. Хайдеггер, подчеркивая, что «Бульман... не строит на моей философии»⁹⁷.

Дальнейшее описание общей ситуации понимания развивается на вышеупомянутых основаниях. На передний план процесса понимания выдвигается отношение между понимающим субъектом и понимаемым объектом. Как уже было показано, понимающий субъект является открытым сам себе, так что в этой открытости заложена возможность самопонимания. Требование исторического понимания личности через других людей, тексты и обстоятельства совпадает, таким образом, с сомопониманием⁹⁸. Эта возможность встречается как уже всегда осознанная, так как человек не существует без определенного самопонимания, которое в своей детерминированности обусловлено обстоятельствами, в которых самопонимание ориентируется и которые принимает. При этом учитываются все возможные концепции понимания существования, которые человек узнает в ходе своей истории и которые он включает в самопонимание. Объектом понимания является реальность, доступная человеку в реальности

⁹⁶ См.: Thiselton A.C. *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein*. Б. м. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980. P. 206-236.

⁹⁷ Цит по: Malet A. *The Thought of Rudolf Bultmann*. Doubleday, 1971. P. 333.

⁹⁸ См.: Ibidem. S. 284.

мира и реальности истории. Методически достоверной квинтэссенцией понимания обеих областей является наука. В форме естественных наук она может взять на себя роль дистанцированного наблюдателя и получить объективные, надежные знания о мире, которые становятся таким образом доступными ее распоряжению⁹⁹. Сам Р. Бультман как историк посвящает себя выяснению условий исторического понимания, которое всегда происходит в дискуссии с текстовыми свидетельствами. История достигает своей объективности тогда, когда считающиеся объективными результаты откладываются в сторону, а тексты анализируются на предмет их понимания экзистенции. При этом читатель истолковывает текст не с нейтральной точки зрения, но сам текст выдвигает определяющее требование относительно экзистенции читающего. Условием понимания становится экзистенциальное отношение автора и интерпретатора, основанное на обстоятельствах пеществующей жизни, обеспечивающее определенное предпонимание (*Vorverständnis*). Никакое понимание не может быть свободным от предпонимания, которое имеет характер незнающего знания, дающегося вместе с *Dasein*, но пока не нашедшего предикативного развития. Это невыраженное допредикативное понимание, которое может быть определено и эксплицировано. Предпонимание распространяется на все виды человеческого опыта (любовь, дружба, смерть), а также на начало и цель *Dasein* как такового. Поэтому, «без такого предпонимания и следующих за ним вопросов тексты становятся немymi»¹⁰⁰. Если происходит понимание исторического свидетельства, то предпонимание радикализуется, и, если необходимо, исправляет неточности. Для успешного процесса понимания необходима открытость понимающего в отношении его объектов и в отношении возможности своего собственного подлинного бытия. Если понимание осуществляется, то субъект через решение схватывает

⁹⁹ См.: Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1965. Bd. IV. S. 128.

¹⁰⁰ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1952. Bd. II. S. 228.

полученное понимание экзистенции как возможность своего собственного существования.

Если в творчестве Р. Бультмана определяющей для антропологической методологии является герменевтика, то у П. Тиллиха исходным пунктом становится его философско-религиозная систематизация. По замечанию С.С. Пименова, система П. Тиллиха – «это именно *философско-богословская система*», методом которой является «“метод корреляции” между экзистенциальным человеческим философским (историчным, ситуативным) вопрошанием и вечной христианской Вестью»¹⁰¹. Христианская философия должна, по словам П. Тиллиха, «утверждать истину христианской Вести и толковать эту истину для каждого нового поколения»¹⁰². Рациональное осмысление христианства стоит между незыблемостью неизменной истины и необходимостью восприятия этой истины в конкретную историческую эпоху. Христианский мыслитель, поставивший своей задачей актуализацию христианского мировоззрения, по мнению П. Тиллиха, должен осуществлять своего рода переводческую работу, поскольку библейские тексты как источники христианской рефлексии, возникли в конкретном историческом контексте, который отличается от современного. Современный человек зачастую узнает библейское послание в виде ответов на вопросы, которые он не задавал, и которые ему чужды. При этом П. Тиллих настаивает на актуальности этого послания, которую следует сохранять при любой контекстуализации через напряжение между вечным и контекстуализируемым. П. Тиллих противопоставляет себя консервативному фундаментализму, где «происходит смешение вечной истины с временным выражением этой истины... Нечто конечное и преходящее фундаментализм возводит в ранг бесконечного и вечно действительного»¹⁰³. Керигматический

¹⁰¹ Пименов С.С. Пауль Тиллих в российском контексте // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М., 2014. № 24. С. 83.

¹⁰² Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. I-II. С. 11.

¹⁰³ Там же.

подход М. Лютера и К. Барта, которые акцентируют внимание на вечную истину керигмы в отношении конкретной контекстуальной ситуации, с их попыткой защитить христианское послание от искажений и злоупотреблений, П. Тиллих считает оправданным и даже пророческим, поскольку он не позволяет вечному раствориться во временном. При положительном отношении к керигматическому подходу сам П. Тиллих считал, что его необходимо дополнить апологетической составляющей¹⁰⁴.

Апологетическая методология предполагает ответный характер, отвечая на вопросы, поставленные ситуацией, теми выразительными средствами, которые характерны для данной ситуации, что позволяет сохранять напряжение между неизменным и меняющимся. Критикуя фидеизм, П. Тиллих трансформирует знаменитую фразу Б. Паскаля в «Бог Авраама, Исаака и Иакова – это еще и Бог философов»¹⁰⁵. П. Тиллих исходит из того, что для христианской рефлексии весьма важной является онтология, которая практически отождествляется им с философией. «Философия задает вопрос о реальности как о целом – задает вопрос о структуре бытия. И ответ на этот вопрос она дает в таких терминах, как категории, структурные законы и универсальные понятия. Но она должна давать ответ в онтологических терминах. Онтология – это не умозрительно-фантастическая попытка создать еще один мир помимо мира; онтология – это анализ тех структур бытия, с которыми мы сталкиваемся при каждой нашей встрече с реальностью»¹⁰⁶. Именно поэтому онтология для П. Тиллиха имеет центральное значение для любой адекватной философии и философской методологии. По замечанию С.

¹⁰⁴ Сам К. Барт 1923 г. в работе «Von der Paradoxie des “positiven Paradoxes” (Antworten und Fragen an Paul Tillich)» называл П. Тиллиха «близким человеком», впрочем, тут же он отметил, что идеи П. Тиллиха чужды ему чисто «технически» – Barth K. Von der Paradoxie des «positiven Paradoxes» (Antworten und Fragen an Paul Tillich) // Anfänge der dialektischen Theologie. Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner / hrsg. Moltmann Jürgen. (Theologische Bücherei. Systematische Theologie. Bd. 17/1). München: Chr. Kaiser Verlag, 1977. Bd. 1. S. 175.

¹⁰⁵ Tillich P. Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality. Chicago: University Of Chicago Press; 1964. P. 7-8.

¹⁰⁶ Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. I-II. С. 27.

Гренца и Р. Олсона, сведение философии к онтологии составляет едва ли не наиболее критикуемую позицию тиллиховой системы. При тщательном изучении «онтология Тиллиха оказывается эклектичной. Он пытается объединить совершенно несовместимые философские направления, а именно традиционную онтологию Платона, Августина, немецких философов-идеалистов и современные онтологические теории Хайдеггера и Сартра»¹⁰⁷.

Апологетический характер христианской философии не предполагает у П. Тиллиха конфронтации, защиты или нападения. Апологетическая методология, если она хочет служить ответственной христианской философии, должна быть созидающей. Для того чтобы между христианской философией и нехристианскими системами мысли мог возникнуть коммуникативный процесс, необходима некая общая площадка, то есть спрашивающий и отвечающий должны иметь нечто общее. Этот коммуникативный процесс всегда ситуативен, поскольку спрашивающий и отвечающий взаимодействуют друг с другом в определенное время и в определенном месте. Однако ситуационная соотнесенность христианской философии не должна исключать сохранности вечного послания, так как она «потеряет себя, если ее основанием не станет кериigma как субстанция и критерий каждого из ее постулатов»¹⁰⁸. То есть, П. Тиллих говорит о таком методе, который принимает всерьез и послание, и ситуацию, «при котором Весть и ситуация соотносились бы между собой так, чтобы было сохранено и

¹⁰⁷ Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века / С. Гренц, Р. Олсон. – Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 172. Ср.: «Со времен резкого выступления Кьеркегора против системы Гегеля построение идеалистической системы и экзистенциальный подход представлялись несоединимыми противоположностями. Своеобразие взглядов Тиллиха состоит в том, что он строит систему в строго идеалистическом стиле, но соединяет свою систему с “экзистенциальным анализом”, в котором он желает использовать стимулы экзистенциального мышления. Тем не менее то, что он говорит о положении человека по отношению к важнейшим вопросам бытия, о его «экзистенции», точно соответствует содержанию системы. Это можно истолковать, сказав, что система имеет основное значение, определяющее содержание экзистенциального анализа» – Хегглунд. Б. История теологии. СПб., 2001. С. 348.

¹⁰⁸ Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. I-II. С. 15.

то и другое»¹⁰⁹. Такой подход, пытающийся объединить в диалоге послание и ситуацию, П. Тиллих называет «методом корреляции», который является хребтом всей его философско-теологической системы¹¹⁰. Этот метод «не означает того, что ответы будут выведены из вопросов... Но не означает это и того, что ответы будут даваться в отрыве от вопросов... Нет, вопросы тут соотнесены с ответами, ситуация – с Вестью, а человеческое существование – с божественным проявлением»¹¹¹.

Метод корреляции П. Тиллиха, начинаясь с экзистентного вопроса о целостном человеческом существовании, неизбежно является антропологическим предприятием. Экзистентная проблематика в творчестве П. Тиллиха является по сути философско-антропологической, поэтому мыслитель может утверждать, что «человек – это вопрос, который он задает о самом себе еще до того, как какой бы то ни было вопрос формулируется»¹¹². Поскольку сам человек является для себя вопросом, П. Тиллих полагает, что вся история человечества – это история решения основных экзистентных проблем человека. В процессе вопрошания о себе самом, человек учится говорить «Я». «Быть человеком – значит задавать вопрос о собственном существовании и жизни под влиянием тех ответов, которые на этот вопрос даются. И, наоборот, быть человеком – значит получать ответы на вопрос о собственном существовании и вопрошать под влиянием полученных ответов»¹¹³. Поэтому для П. Тиллиха вопрошание и постановка под вопрос и

¹⁰⁹ Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. I-II. С. 15.

¹¹⁰ Метод корреляции не является оригинальным изобретением П. Тиллиха. Подобная методология встречается уже в творчестве Ф. Шлейермахера, Р. Роте и Э. Трельча. Подробнее см.: Пименов С.С. Доктор Пауль Тиллих: О традиции, новизне и богословском усилии. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 241-259.

¹¹¹ Тиллих П. Систематическая теология. Т. I-II. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 16. «Очевидно, что здесь Тиллих имел в виду как фундаментализм, так и бартовскую неоортодоксию. Тиллих же считал, что все нужные вопросы уже заложены в самом человеческом существовании» – Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 173.

¹¹² Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. I-II С. 65.

¹¹³ Там же. С. 65.

получение ответа из откровения становятся абсолютными антропологическими константами. Метод корреляции серьезно воспринимает ситуацию человека, поскольку начинается с той ситуации, из которой возникают экзистенциальные вопросы. Таким образом, тиллихов метод корреляции изначально антропологичен.

Если метод корреляции является ключом ко всей системе П. Тиллиха, то вопрошание в качестве центральной части этого метода становится основой для философской антропологии. П. Галлес, рассматривая антропологию П. Тиллиха, отмечает, что «философия анализирует существование “снизу”»¹¹⁴, поэтому тиллихов метод корреляции работает на уровне экзистенции. При этом, если ответ уже известен из откровения, философская методология становится теологической, и это обусловлено тем, что человек и философия не способны дать удовлетворительные ответы на предельные вопросы¹¹⁵. П. Тиллих полагает, что теолог, располагая данными откровения, «может проанализировать существование куда глубже, чем это доступно большинству философов. И, тем не менее, анализ этот все-таки остается философским»¹¹⁶. Разница между философом, который не занимается теологией, и теологом, использующим философскую методологию в разработке антропологической проблематики, заключается лишь в том, что философ стремится ввести свои разработки в более широкий философский контекст, тогда как теолог пытается их соотнести с данными откровения. Антропология П. Тиллиха теологична в том смысле, что она осмысливает человека лишь в отношениях с Богом. Бог и человек связаны друг с другом и противопоставлены друг другу. В этом смысле тиллихова антропология, имея дело с отношениями Бога и человека, является

¹¹⁴ Galles P. Situation und Botschaft. Die soteriologische Vermittlung von Anthropologie und Christologie in den offenen Denkformen von Paul Tillich und Walter Kasper. Berlin, Boston, 2012. Vol. 3. S. 250.

¹¹⁵ См.: Ibidem.

¹¹⁶ Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. I-II. С. 65.

динамической и теологической, даже если она исходит из экзистентной философской постановки вопроса.

Итак, метод корреляции предполагает исследование основных вопросов философии и теологии с точки зрения человеческого существования, то есть онтологии. Такое онтологическое мышление может быть охарактеризовано как теонимная онтология, поскольку П. Тиллих предпринимает попытку совместить философскую онтологию и теологию откровения. Две эти перспективы совмещаются им таким образом, что теология откровения (история) сочетается с надисторическим абстрактным элементом без того, чтобы видеть при этом какие-либо противоречия. Кроме того, традиционный аристотелев термин «метафизика» меняется на термин «онтология». Такое беспроблемное объединение онтологии и исторического ситуативного анализа связано в системе П. Тиллиха с тем, что он видит их взаимосвязанными. Абстрактная историческая ситуация может быть истолкована в коррелятивном ключе, ведь онтология является основой всего, что может быть сказанным, тогда как любое онтологическое утверждение может быть сформулировано в исторически-контингентных и контекстуальных выражениях. Сужая проблемное поле метафизики, которая у Аристотеля является учением о Боге и бытии, до онтологии – учении о бытии, П. Тиллих может определять и философию, и теологию теологически, и делать теологию предпосылкой философии. Если П. Тиллих определяет антропологию онтологически, то это определение имеет философский характер, который, однако, имеет фундаментально теологический уклон.

Что же подразумевается П. Тиллихом под онтологией в связи с антропологией? «Философия ставит вопрос о бытии как о бытии. Она исследует характер всего, что есть, в той мере, в какой оно есть... Это и есть “первая философия” или (если все еще возможно употреблять этот термин) “метафизика”»¹¹⁷. Предпочитая говорить об онтологии, а не о метафизике, П.

¹¹⁷ Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. I-II. С. 165.

Тиллих при исследовании вопроса о бытии бытия обращается к рассмотрению аспектов онтологии М. Хайдеггера. С другой стороны, он пытается определить взаимосвязь бытия и сущего в универсальной перспективе. Его цель состоит в том, чтобы указать на то, что бытие, будучи всем, предшествует всем другим онтологическим понятиям. Поэтому бытие не может быть определено понятийно, но лишь через отношение к другим сущим. Онтология П. Тиллиха связана с гносеологией, которая тоже влияет на его антропологию.

Теория познания П. Тиллиха отличается от классической гносеологии, которая имеет дело с мышлением и его процессами, тем, что исследует не только мысль, но бытие как свой объект. Основой его универсального расширения онтологии является антропология, поскольку П. Тиллих полагает невозможным видение религиозной тематики как чисто интеллектуальной. Религиозная тематика является выражением экзистентной проблематики бытия человека. Речь идет не просто о размышлениях человека относительно религиозных вопросов, но о бытии человека как такового, о его опыте себя как сущего. Опыт у П. Тиллиха также является гносеологической категорией. Мысль и опыт приводят к осознанию себя в структуре мира. Самосознание является основой гносеологии, поскольку оно принадлежит всему человеку, являясь, одновременно одним из уровней бытия в онтологии. Таким образом, мыслитель обнаруживает свою гносеологию в онтологии, которую он понимает как всеобъемлющую реальность, делающую возможными когнитивные процессы. Поэтому П. Тиллих может утверждать, что «каждое эпистемологическое утверждение имплицитно онтологично»¹¹⁸. Из этого становится ясным, что гносеология для П. Тиллиха неотделима от антропологии.

Анализ тиллиховой антропологической методологии был бы неполным, если бы не была упомянута его экзистенциально-философская

¹¹⁸ Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. I-II. С. 79.

составляющая. П. Тиллих обязан выбором экзистенциальной философии как основы своей антропологии М. Хайдеггеру и К. Ясперсу, хотя и ранее он был знаком с экзистенциально-философскими концепциями позднего Ф. Шеллинга и С. Кьеркегора¹¹⁹. Экзистенциализм, по выражению П. Тиллиха, «дал анализ “старого зона”, то есть бедственности человека и его мира в состоянии отчуждения. Предлагая такой анализ, экзистенциализм выказывает себя естественным союзником христианства»¹²⁰. «Лишь спустя годы, – вспоминает П. Тиллих, – мне стало полностью понятно влияние этой встречи [с экзистенциальной философией, *А.В.*] на мою мысль. Я сопротивлялся, я пытался соглашаться, я принял новый метод мысли, но меньше его результаты»¹²¹. К.М. Кодалле справедливо отмечает, что «Тиллих совершенно в согласии с... Бартом принял критический в отношении к идеологиям импульс экзистенциализма Кьеркегора»¹²². Впрочем, П. Тиллих никогда не воспринимал экзистенциальную философию в качестве непререкаемого авторитета. Так, критикуя Г.В.Ф. Гегеля, П. Тиллих почти всегда комплиментарно отзывается о С. Кьеркегоре. В то же время, говоря о методологических принципах христианской философии, П. Тиллих бескомпромиссно отвергает взгляды С. Кьеркегора¹²³. П. Тиллих не является непосредственным последователем М. Хайдеггера, Ж.П. Сартра, К. Ясперса или А. Камю¹²⁴. По словам Дж.Х. Рендэлла, общим фоном философии П. Тиллиха являются разрозненные онтологические и исторические элементы

¹¹⁹ К. Хамилтон приходит к выводу, что экзистенциализм, С. Кьеркегора, К. Маркса, Ф. Ницше, М. Хайдеггера, К. Ясперса и Ж.П. Сартра оказал, пожалуй, наиболее сильное влияние на развитие собственной философии П. Тиллиха – Hamilton K. *The system and the Gospel: A critique of Paul Tillich*. New York: The Macmillan Company, 1963. P.38.

¹²⁰ Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. I-II. С. 310.

¹²¹ Tillich P. *Gesammelte Werke. Begegnungen*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1971. Bd. XII. S.69.

¹²² Kodalle K.M. *Auf der Grenze? Paul Tillichs Verhältnis zum Existentialismus // Paul Tillich: Studien zu einer Theologie der Moderne.* / hrsg. Fischer Herrmann. Frankfurt am Main: Athenäum, 1989. S.303.

¹²³ См.: Hamilton K. *The system and the Gospel: A critique of Paul Tillich*. New York: The Macmillan Company, 1963. P.37.

¹²⁴ См.: Ibidem. P. 51.

немецких философских систем XIX в., а проблематику и язык экзистенциальной философии П. Тиллих использует для того, чтобы выразить свои собственные идеи¹²⁵.

Человек, по П. Тиллиху, всегда воспринимает себя как вопрос, осознавая в глубине своего бытия, что он не тот, кем должен быть. Вопреки этому, он ощущает себя как смертное, уязвимое, хрупкое и преходящее существо. Он переживает свое человеческое бытие как находящееся под угрозой. Поэтому человек в своей целостности дан и как вопрос, и как вопрошающий. Он не в состоянии дать ответ, так как этот ответ не может быть выведен из экзистентного вопроса. Возможности экзистенциальной философии для П. Тиллиха обнаруживаются в разработке этого вопроса. При этом эта философия не имеет отношения к получаемому ответу, поскольку «Бог – это ответ на вопрос, подразумеваемый человеческой конечностью. Этот ответ не может быть выведен из анализа существования»¹²⁶. Если, однако, экзистенциальная философия не дает ответов, а лишь ставит вопросы, то в чем ее ценность? В отличие от философской традиции, видящей в человеке преимущественно рациональный субъект, экзистенциализм видит в человеке экзистенциальный субъект во всей его полноте. В центре внимания здесь находится человек как сущий, непосредственно переживающий реальность мира.

При этом экзистенциальная философия не одинока, являясь аналогом идеалистической эссенциальной философии, достигшей своей кульминации в творчестве Г.В.Ф. Гегеля, также вопрошающего о сущности бытия. Никакая философия не может избежать вопроса о сущности человека в его эссенциальной структуре. Эссенциальная и экзистенциальная философские традиции, согласно П. Тиллиху, не противоречат друг другу, а являются взаимодополняемыми. Сам мыслитель пишет, что когда его спрашивают

¹²⁵ См.: Randall J.H., Jr. The Ontology of Paul Tillich // The library of living theology. The theology of Paul Tillich. New York: The Macmillan Company, 1952. Vol. 1. P. 132.

¹²⁶ Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. I-II. С. 67.

экзистенциалист ли он, то он всегда отвечает «“пятьдесят на пятьдесят”». Это значит, что для меня эссенциализм и экзистенциализм принадлежат друг другу»¹²⁷. Однако, в отличие от эссенциальной философии, экзистенциальная философия обращается к отчужденному экзистенциальному состоянию человека и его мира. Различие между сущностным и наличным бытием является конститутивным для всей антропологии П. Тиллиха.

Подводя итог рассмотрению базисной антропологической методологии экзистенциального направления в рамках неоортодоксии, можно отметить, что отправной точкой для разработки антропологических теорий в творчестве Р. Бульмана и П. Тиллиха является осознаваемая ими необходимость контекстуализации оригинального христианского провозвещения. Основой философско-религиозной антропологии Р. Бульмана и П. Тиллиха становится вопрошание человека о смысле своей собственной экзистенции.

Ориентировка антропологических предприятий Р. Бульмана на философское наследие раннего М. Хайдеггера обусловлена тем, что именно в этой философии Р. Бульман обнаруживает наиболее адекватный для современности категориальный аппарат, описывающий *Dasein*. При этом предметом интереса мыслителя становится не бытие как таковое, но проблема человека в его отношении к трансцендентному. Программа демифологизации и экзистенциальной интерпретации становится для Р. Бульмана методологической основой для его антропологии, ориентированной на историческую конкретность человеческой экзистенции.

Как и Р. Бульман, П. Тиллих постулирует необходимость взаимодействия философии и теологии, поскольку христианское послание должно сочетать в себе традиционализм и контекстуальность. Для П. Тиллиха философия в первую очередь стремится понять само бытие и общие структуры всего сущего. Поэтому попытка философии постичь единство

¹²⁷ Tillich P. A History of Christian Thought. From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism. Б. м. Touchstone Book, 1972. P. 541.

мира через общечеловеческий опыт, является одновременно и научной, и ненаучной. В этом смысле сложно провести четкое различие между философией и теологией, хотя, по его мнению, это различие может состоять в том, что философ, занимающийся антропологией, помещает свои разработки в широкий философский контекст, тогда как теолог, работающий с помощью философской методологии, старается осмыслить свои данные с точки зрения нормативного для него религиозного знания. Метод корреляции предполагает осмысление бытия человека через взаимодействие философской и теологической перспектив. Антропология становится у П. Тиллиха частью онтологии и гносеологии, поскольку человек является одним из сущих, а мышление и опыт позволяют человеку осознать себя в структуре мира. Язык и ключевая проблематика философии экзистенциализма становятся для П. Тиллиха адекватной методологией для описания человека в его экзистенциальном состоянии. При этом, как и у Р. Бульмана, данная философия не является самодостаточной, поскольку не может дать адекватные ответы на ультимативные антропологические вопросы, представляя собой своего рода инструментарий для обращения к ультимативной реальности как единственно возможному ответу на экзистентное вопрошание.

1.5. Райнхольд и Ричард Нибуры: антропология христианского реализма

Американская неоортодоксия отличалась от европейской тем, что в своей критике протестантского либерализма она была менее радикальной. Речь в ней шла не о полном отказе от либеральных подходов в христианской философии, а, скорее, об их критическом переосмыслении. Братья Райнхольд и Ричард Нибуры исходили из того, что библейская антропология более реалистично описывает природу человека, чем либеральный оптимизм и бартианский пессимизм. В отличие от своих европейских коллег, братья Нибуры живо интересовались практическими вопросами социальной этики.

Ввиду близости позиций братьев Нибуров, их антропологическая методология может быть охарактеризована как «антропология христианского реализма», по аналогии с характеристикой своей системы Райнхольдом Нибуром.

Система Райнхольда Нибура – это результат попытки применить стандарты и принципы традиционного христианского мировоззрения к современной ситуации. Вечное и насущное, встречаясь в его мысли, производят творческую напряженность, из которой появляется напор и решительность всего того, о чем он говорит. Если сравнить его с западноевропейскими неоортодоксами, то окажется, что он погружен в настоящее, тогда как они более ориентированы на теорию. Он интересуется не чисто теоретическими вопросами, а решением неотложных социальных и политических проблем. Консервативная протестантская составляющая и острое осознание духа времени (фундаментализм и рационализм, традиционализм и либерализм, конформизм и скептицизм) неизбежно сталкиваются в его творчестве, подчас производя причудливый синтез.

Практическим основанием философии Райнхольда Нибура является его опыт проживания так называемого индустриального века. Его реализм был выработан им во время его многолетнего пастырства в Детройте (1916-1929), где он из личного опыта узнал о проблемах, с которыми сталкивались заводские рабочие. Этот опыт навсегда оставил в нем ощущение перманентной трагедии жизни, но в то же время и мобилизовал его силы на борьбу за то, чтобы как-то смягчить действие неискоренимого социального зла¹²⁸. Он понимал, что ни религиозный либерализм, ни религиозный

¹²⁸ В дневнике, который Райнхольд Нибура вел во время своего служения на приходе в Детройте, он пишет следующее: «Реальный смысл Евангелия противоречит большинству обычаев и настроений нашего времени во многих местах, где присутствует христианское послание, даже если вы всего лишь забавляетесь с его идеями в повседневном мире. Я не могу сказать, что я сделал что-то в моей жизни, чтобы драматизировать конфликт между Евангелием и миром. Но мне становится все более интересным сопоставить их, по крайней мере, в моем сознании и в умах других. И, конечно, идеи могут, в конце концов, привести к действиям» – Niebuhr R. *Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic*. Westminster: John Knox Press, 1990. P. 27.

консерватизм не способны решить эту проблему, поскольку первый не осознает трагичности жизни, а второй слишком увлечен доктриной¹²⁹.

Райнхольд Нибур принадлежал к плеяде писателей, привлекавших внимание к тревожащим иллюзиям буржуазного общества относительно морального прогресса человечества и его потенциальных способностей для преодоления зла. Творчество великих писателей XIX в., осознавших опасность этой иллюзии, таких как Ф.М. Достоевский, Г. Ибсен, Э. Золя, А. Стриндберг и др., может считаться той питательной средой, которая формировала философию Райнхольда Нибура. Кроме того, не последнее место среди авторов, стимулировавших интеллектуальную биографию Райнхольда Нибура, занимают М. де Унамуно, с его трагическим чувством жизни, и О. Шпенглер, с его идеей заката Запада¹³⁰. Однако при этом Райнхольд Нибур не является пессимистом. В отличие от А. Шопенгауэра, О. Шпенглера, Ф.М. Достоевского и М. де Унамуно, он настаивает на том, что человек может жить реально и вне состояния трагедии¹³¹.

Следующим важным источником для системы Райнхольда Нибура является наследие С. Кьеркегора. Антагонизм полярных тенденций побудил Райнхольда Нибура искать способ их примирения, и именно в творчестве С. Кьеркегора он нашел и похожую борьбу, и смелый ответ на свои вопросы. Трагичность и двусмысленность современной ситуации не примирялись и не сглаживались диалектикой С. Кьеркегора, но здесь они были вполне осмыслены и осознаны как необходимые предпосылки для понимания христианской философии. Райнхольд Нибур чувствует в С. Кьеркегоре соратника своего собственного сложного внутреннего состояния и духовной неуверенности. То, что у С. Кьеркегора называется парадоксом, точно и ясно отображает чувство того, что христианское мировоззрение и мироощущение не могут быть последовательно рационалистическими, не теряя при этом

¹²⁹ См.: Niebuhr R. *Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic*. Westminster: John Knox Press, 1990. P. 85.

¹³⁰ См.: Ibidem. P. 42-44.

¹³¹ См.: Ibidem. P. 54-56.

свою глубинную значимость и претензию на обладание истиной. С. Кьеркегор, таким образом, подтвердил и выразил глубочайшие убеждения самого Райнхольда Нибура. У него он нашел аргументы, опровергающие религиозный либерализм, не уклоняясь при этом в обскурантизм и мистицизм.

Райнхольд Нибур развивает свою собственную философско-религиозную герменевтическую систему, и здесь ему помогает С. Кьеркегор, который, рассмотрел личность человека «более точно, чем кто-либо из современных, и, возможно, чем кто-либо из будущих»¹³² христианских мыслителей. Райнхольд Нибур считает кьеркегоров подход эффективным, поскольку он принимает во внимание диалектическое состояние человека, базирующееся на его самоотчуждении от своего онтологического истока и на ощущении тоски по этому истоку.

Следующим мыслителем, оказавшим на Райнхольда Нибура значительное влияние, был Б. Паскаль. Его антропологическое учение, выраженное языком и стилем своего времени, тем не менее, сродни идеям С. Кьеркегора. Он также подчеркивает парадоксальность отношений человека и Бога и указывает на противоречивое существование человеческой личности. Это Б. Паскаль, которого Райнхольд Нибур высоко ценит и часто цитирует. Это Б. Паскаль, который блестяще характеризует достоинство и недостатки человека, и кто демонстрирует, что слава человека сообразна с его страданием, а его благородство с его испорченностью. Б. Паскаль Райнхольда Нибура – это беспощадный критик разума, обнаруживший и раскрывший предел человеческого мышления задолго до того, как это сделал И. Кант, он тот, кто указал на логику сердца, безошибочно обнаруживающую ультимативную истину¹³³.

¹³² Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press 1996. Volume 1. P. III.

¹³³ См.: Niebuhr R. Christian Realism and Political Problems. Scribner, 1953. P. 74-95.

Теперь обратимся к собственно нибуровой методологии. Как пронизательно отмечает Д. Гастефсон, Райнхольд Нибур развивает свою систему исходя из практики, а не выводит практику из своей системы¹³⁴. Вероятно поэтому, мыслитель разрабатывает антропологическую проблематику через интерпретацию экзистенциальной человеческой ситуации. Райнхольд Нибур делает своей отправной точкой человека и человечество и критикует философский идеализм за его рационалистический оптимизм, а романтизм за его оптимистический натурализм. По замечанию К.И. Никонова, «гуманитарные и естественные науки, философская антропология рекомендуются Нибуrom для описания и постижения сущности человека как чего-то сформировавшегося в природных и социальных условиях; глубинный же уровень постижения этой сущности оставляется только теологической антропологии, открывающей высший, богооткровенный смысл человеческого бытия»¹³⁵. Хотя Райнхольд Нибур и отвергает методологию протестантского либерализма, тем не менее, он не отказывается полностью от кантовой установки, что все, сказанное о Боге, базируется на этике, поскольку у человека не может быть знаний об Абсолюте, основанных на чистом разуме. Как убедительно показывает Д. Гастефсон, все религиозные философы и теоретики морали всегда находятся где-то между позитивистским теизмом и антропоцентрическим этицизмом, с большим или меньшим уклоном в ту или иную сторону. «Этот перевес,

¹³⁴ См.: Gustafson J. *Theology in the Service of Ethics: An Interpretation of Reinhold Niebuhr's Theological Ethics* // *Reinhold Niebuhr and the Issues of Our Time*. Grand Rapids: Eerdmans, 1986. P. 24-45. «Нибур, – пишет М.А. Нолл, – мало интересовался традиционной теологической тематикой, за исключением тех вопросов, которые помогали ему постигать природу человека» – Нолл М.А. Нибур, Райнхольд (Niebuhr, Reinhold, 1872-1917) // *Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла*. М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. С. 745.

¹³⁵ Никонов К.И. Проблемы философской религиозно-антропологической антропологии: предмет и метод // *Точки*. М.: 2010. № 1–2 (июль–декабрь). С. 46.

если он и не определяет форму и содержание полностью, тем не менее, имеет значение для критических пунктов в разработке позиции»¹³⁶.

Для Райнхольда Нибура этические проблемы становятся путем к рассмотрению наличной человеческой ситуации с ее акцентом на свободу и злоупотребление ей. С точки зрения Райнхольда Нибура, «любая философия жизни затрагивается антропоцентрическими тенденциями. Даже теоцентрические религии полагают, что Творец мира интересуется спасением человека из его уникальной проблематичной ситуации»¹³⁷. Практическая ориентированность и социальная вовлеченность Райнхольда Нибура, объединенные с модернистскими влияниями на его мысль, подразумевают, что христианская философия для того чтобы быть релевантной, должна быть апологетической. Объективное Божественное откровение относительно природы человека и его действий в истории было для него «абсурдным с онтологической точки зрения»¹³⁸. Друг Райнхольда Нибура П. Тиллих критиковал его за нежелание рассматривать онтологию в качестве философско-религиозной методологии и отмечал, что, в конечном итоге, его антропологическая мысль не смогла избежать онтологических категорий¹³⁹. В попытке избежать либеральной онтологии, Райнхольд Нибура развивал апологетику, которая указывала на онтологически двусмысленный статус понятий «личность» и «история», утверждая, что «в условиях такой неопределенности мы не в праве настаивать на полной рациональности»¹⁴⁰. Действительно, там, где ведется философская дискуссия относительно человеческой природы, там, как кажется, неизбежно возникают проблемы,

¹³⁶ Gustafson J. *Theology in the Service of Ethics: An Interpretation of Reinhold Niebuhr's Theological Ethics* // *Reinhold Niebuhr and the Issues of Our Time*. Grand Rapids: Eerdmans, 1986. P. 25.

¹³⁷ Niebuhr R. *The Nature and Destiny of Man*, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press 1996. Volume 1. P. 3.

¹³⁸ Kegley C., Bretall R. *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social and Political Thought*. Library of Living Theology. New York: MacMillan, 1956. Vol. II. P. 19.

¹³⁹ См.: Tillich P. *Sin and Grace* // *Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice In Our Time*. Grinwich: Seabury Press, 1962. P. 27-41.

¹⁴⁰ Гренц С., Олсон Р. *Богословие и богословы XX века*. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 144.

связанные с онтологией, и любая попытка их полного устранения оказывается неуспешной. В любом случае, следует признать, что антропологический подход Райнхольда Нибура является апологетическим и прагматическим, а не ориентированным на онтологию.

При этом, в отличие от традиционной протестантской ортодоксии, неоортодоксальная диалектика Райнхольда Нибура делает свои выводы преимущественно из опыта жизни, а не из знания, полученного из канонических текстов. Здесь Райнхольд Нибур следует антропологической диалектике С. Кьеркегора, который связывает веру с риском и решением, а откровение становится значимым, когда человек обнаруживает свою греховность и отделенность от Бога¹⁴¹. Религиозное знание приобретает не в результате чего-то объективного, но через осознание кризиса и суда, с которым человек должен согласиться. Результатом такого кризиса является вера. Хотя в основе мышления Райнхольда Нибура лежит кьеркегоровая усеченная диалектика, тем не менее, он отступает от бартианской крайности в ее применении. В своей попытке установить широкую область контакта в пределах своей диалектики, Райнхольд Нибур уделяет много внимания человеческой способности ответа на обращение трансцендентного. Райнхольд Нибур пытается выдвинуть на передний план напряжение между временем и вечностью, отдавая приоритет трансцендентному. Здесь в системе Райнхольда Нибура присутствует антропологическая пассивность и пессимизм, хотя в осмыслении других уровней существования диалектика становится полезной для решения многочисленных антропологических проблем, поддерживающих последовательное напряжение между временем и вечностью, включая основную проблему природы человеческого существования, которая, как полагает мыслитель, может быть адекватно решена лишь в рамках христианского подхода.

¹⁴¹ См.: Carnell E.J. The Theology of Reinhold Niebuhr. Grand Rapids: Eerdmans, 1951. P. 31-34.

Если Райнхольд Нибур был сконцентрирован на политических и социальных проблемах своего времени, а его мысль была направлена на реформирование культуры, то творчество его младшего брата Х. Ричарда Нибура было преимущественно обращено на изменение эkkлесиологической ситуации, хотя широкая социальная проблематика также была предметом его анализа¹⁴².

Рассматривая влияние Хельмута Ричарда Нибура на интеллектуальную жизнь США, его коллега по Йельскому университету С.Е. Альстром пишет следующее: «Научная карьера Нибура, по сути, началась в Йеле в 1924 г. с подачи его впечатляющей по охвату докторской диссертации на тему “Религиозная философия Эрнста Трельча”... Здесь он обозначил свои интересы на десятилетия вперед... В его самых известных произведениях всегда есть хотя бы некоторые отголоски этого влияния. Похоже, Нибур не только нашел у Трельча мысль о важности понимания проблемы того, что христианство в наше время сталкивается с возрастающим осознанием человеческой историчности и относительности..., но он также, видимо, в некоторой степени стал с уважением и последовательностью подражать самому стилю его мысли»¹⁴³. Попытка Ричарда Нибура изложить философию Э. Трельча, повлекла за собой открытие двух исследовательских методов. Первый метод подчеркивает историческое и этическое *a priori*. Процедура этого этапа включает в себя объективно изложенную историю, используя психологию и социологию как вспомогательные науки, за которыми следует философия истории с ее центральным положением о том, что все ценности *a priori* соотнесены с конкретной исторической ситуацией, что они абсолютно связаны с этой ситуацией, и лишь за этим следуют гносеологическая и

¹⁴² См.: Diefenthaler J.H. Richard Niebuhr: A Lifetime of Reflections of the Church and the World. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1986. «Своим призванием Ричард Нибур считал церковное служение, совершенствование богословского образования в Америке, реформацию церкви» – Дубко Е. Этическая ось культуры // Христос и культура // Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., Юрист. 1996. С. 535.

¹⁴³ Ahlstrom S.E. H. Richard Niebuhr's Place in American Thought // Christianity and Crisis. Б. м. Vol. XXIII, No. 20. (November 25, 1963). P. 213.

метафизическая стадии, где исследуется источник этого *a priori* и его связь с реальностью. Такой метод является приоритетным при разработке проблем философии религии, позволяя оценивать религию как социальную и историческую данность¹⁴⁴. Второй метод касается, в первую очередь, проблемы достоверности религиозного знания. В этом методе религиозное *a priori*, которое у Э. Трельча преимущественно разрабатывается со ссылкой на его абсолютный источник, всегда рассматривается как наполненное эмпирическим содержанием и проявляющееся в истории как подтекст развития и изменения философии религиозной истории. То есть, речь идет об изучении эмпирической актуализации и исторического развития априорной составляющей. Метафизика религии стремится исследовать отношение религиозного знания к остальным знаниям, отношение индивидуального сознания к сознанию в целом¹⁴⁵.

Следующим философом, который весьма сильно повлиял на мышление Ричарда Нибура, был И. Кант. В ответ на вопрос о том, какие книги более всего повлияли на его жизненную философию и профессиональное творчество, он назвал Критику чистого разума и Критику практического разума¹⁴⁶. Для описания своего исследовательского подхода, Ричард Нибур также использовал характеристику «неокантианская эпистемология»¹⁴⁷.

Философско-религиозная позиция Ричарда Нибура во многом обусловлена социально-религиозной обстановкой в американском христианстве первой половины XX в. В своей работе «Социальные источники деноминационализма» Ричард Нибур указал на основную, с его точки зрения, проблему американского протестантизма, заключающуюся в большей преданности нации и деноминациям, нежели трансцендентному

¹⁴⁴ См.: Niebuhr R. Ernst Troeltsch's Philosophy of Religion. Doctoral dissertation. Yale University, 1924. P. 93-95.

¹⁴⁵ См.: Ibidem. P. 265-275.

¹⁴⁶ См.: Niebuhr R. Ex Libris // The Christian Century. Б. м. 1961. № 79. P. 574.

¹⁴⁷ Niebuhr H.R. Reformation, Continuing Imperative // Christianity Century. 1960. № 77. P. 249.

источнику ценностей¹⁴⁸. Осмысление этой проблемы стало одной из основных задач его творчества. Используя идеи А. Бергсона, Ричард Нибур попытался понять соотношение агрессивных, духовных и витальных сил в «пространствах», в которых христианство обрело свою видимую форму. Этот интерес наглядно выразился в знаменитой работе Ричарда Нибура «Царство Божие в Америке», где, анализируя интеллектуальную историю американского христианства, он открывает для себя Джонатана Эдвардса. Акцент последнего на божественный суверенитет, на всепроникающее присутствие трансцендентного в жизни и на приоритет сердечного чувства, стали темами, которые Ричард Нибур стремился активно развивать¹⁴⁹.

Еще двумя американскими философами, которые помогли Ричарду Нибуру сформулировать свои мысли относительно социальной природы человеческого бытия в контексте отношения Бог-человек, были Дж. Г. Мид и Дж. Ройс. Влияние Дж. Г. Мида и Дж. Ройса поддерживало в творчестве Ричарда Нибура либеральную компоненту, от которой он никогда не отказывался.

Дж. Г. Мид, будучи бихевиористом, считал, что вся человеческая деятельность, включая мышление, может объективно наблюдаться и анализироваться. В своих исследованиях он пришел к выводу, что «Я» человека определяется его отношениями в социальной модели ответов. Несмотря на то, что нибурово понятие о бытии человека как реляционности и ответственности, коренилось в его герменевтике религиозного откровения, тем не менее, в работах Дж. Г. Мида он обнаружил подходящий набор концепций и терминов, позволяющих ему выразить свои собственные идеи¹⁵⁰.

Мысли Дж. Ройса относительно трагической структуры интерпретации, то есть, о вовлеченном «Я», другом и объекте, и о том, что преданность объединяет индивидов в сообщества, оказали сильное влияние на нибурову

¹⁴⁸ См.: Niebuhr H.R. Reformation, Continuing Imperative // Christianity Century. Б. м. 1960. № 77. P. 249.

¹⁴⁹ См.: Niebuhr H.R. The Kingdom of God in America. New York: Harper Torchbook, 1959.

¹⁵⁰ См.: Niebuhr H.R. The Responsible Self. New York: Harper & Row. 1963. P. 70-73. Ср.: Кравченко Е.И. Джордж Герберт Мид: философ, психолог, социолог. М., 2006. С. 122-155.

пистологию. Дж. Ройс, будучи склонным к идеализму, тем не менее, делает акцент на индивидуальности и решительности, с помощью которых человек становится подлинным, тем самым знаменуя переход от идеализма к экзистенциализму в американской философии. Собственное обращение Ричарда Нибура к экзистенциализму было обусловлено его концентрацией на вере как доверии и преданности¹⁵¹.

В экзистенциализме Ричард Нибур нашел методологию для обоснования своих мыслей относительно важности Я-Ты отношений между Богом и людьми и между людьми. Рассматривая философию С. Кьеркегора, Ричард Нибур отмечает то, что датский мыслитель стремится спасти субъект от иллюзий объективизма и, тем самым, спасти христианство от «иллюзии, что оно может существовать в объективном виде, так что нечто объективное может быть христианством. Лишь субъективно-индивидуальное может быть христианским»¹⁵².

В философии М. Бубера Ричард Нибур обнаружил адекватное для себя описание того, как происходит познание одной личности другой личностью. «Личности, – отмечает Ричард Нибур, – познаются в действии, или они вообще никак не познаются»¹⁵³. В творчестве М. Бубера Ричард Нибур нашел способ выражения радикального социального измерения, которого ему так не хватало у С. Кьеркегора.

Итак, рассмотрев основные источники влияния на философию Ричарда Нибура, теперь, с учетом сказанного, обратимся к его антропологической методологии. Помещая свою мысль в контекст различных полярностей, Ричард Нибур последовательно ведет ее к необходимости знания Бога и верности ему. Эта преданность требует акцента на суверенитет Бога, действующего в человеческой истории, в которой может быть обнаружена универсальная истина. Жизнь человека здесь рассматривается с точки зрения

¹⁵¹ См.: Niebuhr H.R. Reformation, Continuing Imperative // Christianity Century. Б. м. 1960. № 77. P. 249.

¹⁵² Niebuhr H.R. Soren Kierkegaard // Christianity and the Existentialists / ed. Carl Michalson. New York: Chas. Scribner and Sons. 1956. P. 35-36.

¹⁵³ Niebuhr H.R. The Meaning of Revelation. New York: The Macmillan Co, 1941. P. 146.

суждений о его специфических действиях, являющихся интерпретационными контекстуальными ответами на действия Бога в мире. Эти ответы становятся той средой, которая вырабатывает христианскую позицию в отношении к миру, принимающую его природную благодать и отвергающую его самодостаточность. Верность Богу приводит также к правильному отношению людей друг к другу, поэтому именно в церкви достигается баланс между полярностями жизни¹⁵⁴.

Кардинальное изменение взглядов Ричарда Нибура на проблемы антропологии произошло в тридцатые годы, когда он осознал свое несогласие с либеральным протестантизмом, подчеркивающим человеческий суверенитет. Ричард Нибур понял, что такая интерпретация человека неверна и «означает его неоправданную фальсификацию. Скорее всего, это связано с тем, что Бог здесь определяется в ценностных терминах как благо, и предполагается, что добро может быть определяемо отдельно от Бога. А теперь я понял, что если нет самосущего бытия, конституции всех вещей, Единого за пределами многих, основания моего бытия и всего бытия, основания его “чтовости” и его “таковости” и что все проистекающее от него заслуживает доверия, то у меня вообще не может быть Бога»¹⁵⁵. Методология социального евангелия, отстаиваемая У. Раушенбушем и другими американскими либералами, не была теоцентричной, и поэтому эсхатологическое совершенное состояние общества и человека понималось утопически как реализация естественных человеку потенций, а не как результат воли Бога. То есть, цель христианской жизни определялась не Богом, а социальным идеалом, выработанным либеральной западноевропейской и американской социальной философией конца XIX – начала XX вв. Приоритет действия Бога перед человеческим действием был поставлен под вопрос таким подходом и идентификацией божественного

¹⁵⁴ Niebuhr H.R. *Theology, History, and Culture*. ed. William Stacy Johnson. New Haven, Conn: Yale University Press, 1996. P. 18.

¹⁵⁵ Niebuhr H.R. *Reformation, Continuing Imperative* // *Christianity Century*. Б. м. 1960. № 77. P. 248.

действия с формой человеческой любви¹⁵⁶. В отличие от установок социального евангелия, христианский подход, с точки зрения Ричарда Нибура, предполагает то, что Бог устанавливает предел на деятельность человека. Христианское мышление по сути своей революционно, будучи ориентированным «на событие, имеющее окончательный характер, не “телос”, за который борются люди, но “эсхатон”, которым заканчивается борьба, не исполнение, но полное отрицание»¹⁵⁷. Эсхатологическое будущее человечества связано не с усилиями человека, а с целями трансцендентного Бога, активность которого направляет человеческую деятельность в истории.

Ричард Нибур в своих теоретических построениях исходил из исторического характера человеческого существования. «Я уверен, – писал он, – что я могу видеть, понимать, думать, верить только как личность, находящаяся во времени»¹⁵⁸. Исторически партикулярное формирование человеческой рефлексии и концептуализации устанавливает неизбежный предел стремлениям человека говорить о чем-то пространственно и темпорально универсально. При этом историческая относительность не подразумевает скептицизма и релятивизма. Хотя и не существует такого подхода, который бы мог избежать ограниченности финитной экзистенции, существуют, тем не менее, оправданные универсальные истины, которые «есть на самом деле, даже если не все люди видят это, а наш способ выразить это не является универсальным»¹⁵⁹. При этом то, что человек всегда находится во времени, а время в нем, делает его рассуждения о трансцендентном и действия в отношении к трансцендентному неизбежно партикулярными, обусловленными определенной темпоральной позицией.

¹⁵⁶ См.: Niebuhr H.R. *Theology, History, and Culture*. ed. William Stacy Johnson. New Haven, Conn: Yale University Press, 1996. P. 117-120.

¹⁵⁷ Niebuhr H.R. *The Social Gospel and the Mind of Jesus* // *Journal of Religious Ethics*. Б. м. Spring 1988. № 16. P. 122.

¹⁵⁸ Niebuhr H.R. *Reformation, Continuing Imperative* // *Christianity Century*. Б. м. 1960. № 77. P. 249.

¹⁵⁹ См.: Niebuhr H.R. *The Meaning of Revelation*. New York: The Macmillan Co, 1941. P. 14.

Следуя своей основной установке на суверенитет Бога, Ричард Нибур рассматривает человека и общество с точки зрения своей концепции радикального монотеизма. Мыслитель определяет божество как ценностный центр, или как основание, в которое люди верят¹⁶⁰. Финитные боги не должны быть сверхъестественными существами. Они исполняют функции божества, пока обеспечивают ценность и основание для конечной жизни. Ричард Нибур соглашается с П. Тиллихом, что люди постоянно испытывают желание заменить единого истинного Бога какой-либо финитной частью своего существования. То, как легко они абсолютизируют некую финитную форму, говорит о том, что обусловленное для них предпочтительнее необусловленного. Ричард Нибур отмечает, что такая незаконная замена происходит в двух формах: генотеизма и политеизма. Оба варианта представляют собой идолопоклонство, поскольку в обоих случаях единый истинный Бог оставляется для одного, или многих финитных богов. Главное различие между ними – число богов, которым они служат. Генотеист выбирает один единственный ориентир в качестве объекта своей преданности, в то время как политеист подстраховывается, служа более чем одному божеству¹⁶¹.

Альтернативой генотеизму и политеизму становится радикальный монотеизм и радикальная вера. «Обнаруживая эту веру, жизнь интеллектуально и морально вовлекается в незнающую остановки революцию. Эта вера открывает дорогу к знанию»¹⁶². Эта жизнь отвращает человека от его ограниченных богов и защитного себялюбия, делая человека способным к принятию всего бытия посредством веры. Человек обретает объективную истину без потери конкретности, воспринимая все неизбежно партикулярно, но в универсальной перспективе.

¹⁶⁰ См.: Niebuhr H.R. The Meaning of Revelation. New York: The Macmillan Co, 1941. P. 36.

¹⁶¹ См.: Нибур Х.Р. Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура // Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., Юрист. 1996. С. 239.

¹⁶² Там же. С. 349.

Подводя итог рассмотрению неоортодоксальной антропологии христианского реализма, можно сделать вывод, что Райнхольд Нибур был человеком, теоретические построения которого не расходились с практикой жизни. Исходя из этого, сферой его интересов была антропология, рассматриваемая как с точки зрения онтологии, так и с социальной позиции. Антропологический подход Райнхольда Нибура обусловлен борьбой с крайностями идеализма и натурализма. Эти два подхода проблематичны в том, что они искажают в человеческой природе ее естественные ограничения и духовную свободу личности, жертвуя одним за счет другого. Когда человечество так легкомысленно относится к своей наличной ситуации, христианство, по мнению Райнхольда Нибура, позволяет понять эту экзистенциальную проблему, принимая во внимание все аспекты человеческой природы и важность диалектического баланса в пределах истории и вне истории. При этом мыслитель осознает, что нет никакого безошибочного объективного принципа, который бы безусловно доказывал нечто в антропологической области, так как жизнь больше, чем логика и превосходит границы рациональных систем. Способность Райнхольда Нибура обосновывать христианский подход перед лицом других подходов с философской точки зрения, является важным фактором для осмысления христианского мировоззрения в контексте мультикультурализма. Христианское откровение становится шагом в диалектическом анализе Райнхольдом Нибуром природы человека, посредством которого люди воспринимаются как духовные, способные к самопревосхождению существа (образ Божий), и как слабые зависимые и конечные (природная обусловленность). Решение всех конфликтов предполагает достижение единства, которое невозможно в силу ограниченности обстоятельств человека и творческих возможностей человеческого понимания. Единство, придающее смысл всем конкретным целям, превосходит мир и способность человека превосходить мир.

Что касается творчества Ричарда Нибура, основой его антропологической методологии становится анализ полярностей. Мышление Ричарда Нибура является динамичным, перемещаясь между полюсами индивидуальности и социальности, историчности человека и активности действий Абсолюта. Для разработки своей антропологической концепции Ричард Нибур, во-первых, постулирует трансцендентную реальность Бога и относительный исторический характер человеческого знания о Боге. Это создает напряженность между абсолютистскими заявлениями и реальностью живого Бога, обусловленную историческими интерпретациями определенного сообщества. Во-вторых, основополагающий принцип радикального монотеизма может быть применен не только к отдельно взятому человеку, но и к целым человеческим институтам и культурам. В-третьих, истина о Боге, мире и человеке хотя и всегда ограничена, однако, существуют истины с большей или меньшей приближенностью к истине универсальной. В-четвертых, идеи об ответственности и изменении вместе с установкой на суверенитет Бога, делают жизнь человека значимой с точки зрения возможности реальной нравственной трансформации и преданности Богу. Разница ответов на действия Бога в мире позволяет классифицировать их как более верные и менее верные, причем конкретное содержание ответа всегда меньше, чем полный контекст, в котором осуществляется действие и ответ.

Абсолют для представителей христианского реализма – это ценностный центр, а не программа, которую индивид или социум предлагает для урегулирования конфликтов на своих собственных условиях. Христианский реалист утверждает, что вера в этот трансцендентный ценностный центр изменяет реакцию человека на вызовы и конфликты. Возможность постижения смысла бытия человека и истории достигается верой, а не знанием, поскольку опыт, в конечном итоге, не может дать уверенности в этом финальном единстве, которое превышает мировой хаос.

Именно такой антропологический подход называется христианским реализмом.

Выводы по первой главе. Интеллектуальное протестантское движение XX в., за которым утвердилось название «неоортодоксия», хотя и действительно было новым направлением («нео»), однако, при этом не являлось сознательным возвращением к какой-то конкретной форме протестантской ортодоксии. Данное наименование стало популярным из-за широкого использования в англоязычной литературе, где по ряду причин существует тенденция к обобщению и категоризации, что зачастую затеняет важные различия. Именно поэтому неоортодоксия, несмотря на существенные расхождения, объединяет таких мыслителей, как К. Барт, Э. Бруннер, Р. Бультман, Ф. Гогартен, братья Райнхольд и Ричард Нибуры, П. Тиллих и других. Все эти мыслители разделяли общую конфронтацию относительно глубоких мировоззренческих вопросов, возникших в результате окончания эпохи модерна, и веру в то, что данные вопросы могут быть адекватно разрешены лишь в рамках христианских философских подходов, ориентированных на будущее, учитывающих настоящее и черпающих вдохновение из времен, предшествующих Возрождению, Просвещению и модерну.

Хотя Первая мировая война и указала на необоснованность антропологического оптимизма предшествующего времени, однако, она лишь обнажила то, что уже назревало в социальных катаклизмах, обусловленных Великой индустриальной революцией, то есть признание того, что научные и технологические открытия не обязательно автоматически транслируются на прогресс. Либеральная философия, так наивно и безоговорочно поддерживающая установки и великие надежды Просвещения (гуманизм, антропоцентризм, вера в неизбежность и неотвратимость прогресса) и отрицающая «негативные» измерения традиционного христианства (грех, зло, демонизм и т.д.), оказалась совершенно беспомощной перед сложившимися историческими

обстоятельствами. Неоортодоксы со своей стороны попытались постичь дух времени через призму протестантской традиции, имея в виду не ее букву, но дух. Кроме того, они поняли, что западноевропейское и американское христианство в силу исторических причин превратилось в институт, оказывающий поддержку экономическому и политическому *status quo*. Их критический анализ был направлен не только на либерализм, но и на христианский мир как таковой, то есть на идентификацию христианства с господствующими буржуазными ценностями. Для того чтобы исполнять свою законную миссию в мире, христианство должно действовать с точки зрения, которая превосходит его непосредственный исторический контекст. Источником для рефлексии становятся иудейская пророческая традиция, осмысленная с точки зрения августиновского, лютеранского и кальвинистского наследия, а так же историко-критическое, экзистенциальное, психологическое, персоналистическое осмысление христианской философии. Неоортодоксы при рассмотрении человека оказались чужды как протестантского библицизма и фундаментализма, так и протестантского модернизма. Не ставя целью возрождение изначальной лютеранской или кальвинистической схоластической философской традиции, неоортодоксы остро критиковали при этом пиелизм, сентиментальность и особо присущую американской религиозности страсть к морализаторству. Неоортодоксия, таким образом, несмотря на серьезные ограничения, налагаемые названием, с одной стороны, была ориентирована на поиск идентичности европейского человека, находящейся за пределами современного ей состояния, а с другой стороны, не предполагала восстановления какой-либо формы исторической ортодоксии.

Неоортодоксальное направление имело своим интеллектуальным фоном обширную философскую традицию XIX – начала XX вв. Речь, в первую очередь, идет о кантианстве и неокантианстве, немецком идеализме, либерализме в духе Ф. Шлейермахера, философии С. Кьеркегора, марксизме, историзме, экзистенциализме и диалогическом персонализме. При этом

никто из идеологов неортодоксии не может быть назван типичным представителем какого-либо из перечисленных философских направлений, которые, скорее, представлялись им подходящим материалом для выражения их собственных прозрений и установок и никогда не использовались исключительно комплиментарно. В этом смысле их творчество является наглядным примером процесса смены философских и религиозных паттернов Нового времени на плюралистические парадигмы Новейшего времени. В антропологии неортодоксальных мыслителей наблюдается очевидная диалектическая напряженность между их христианскими установками и используемым (позитивно или негативно) широким философским материалом. Именно диалектический характер этой напряженности продуцирует собственно оригинальные неортодоксальные философско-религиозные подходы.

Произведенные в первой главе экспликация и анализ истории возникновения и развития неортодоксии как оригинального направления в рамках протестантизма, а также концептуализация антропологической методологии основных ее представителей, делает возможным приступить к изучению неортодоксальной философско-религиозной теории личности. Исследование неортодоксальной проблематики личностного бытия человека санкционирует последующие шаги для разработки на основании полученных данных комплексной модели изучения философско-религиозной антропологии неортодоксии.

ГЛАВА 2.

НЕООРТОДОКСАЛЬНОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ЛИЧНОСТИ

Вплоть до Нового времени западная мысль понимала личность преимущественно онтологически: она воспринималась как индивидуальная, существующая из себя и для себя субстанция разумной природы/духа («*Persona est rationalis natura individua substantia*»). Д. Локк был первым, кто вместо этой знаменитой дефиниции Боэция предложил психологизированное объяснение, по которому личность – самоосознающая сущность. И. Кант выделил несколько понятий личности, рассмотрев проблему с новой точки зрения. Так, согласно И. Канту, личность является таковой, поскольку «сознает свое численное тождество в разное время»¹⁶³, а «Я» при этом является чистой формой сознания¹⁶⁴. Другое понятие связывается с трансцендентальной апперцепцией, а личность здесь – единство чистого, изначального, неизменного сознания, которое предшествует любой фиксации созерцания и делает возможными все представления об объектах и все наличествующие в нас знания: «Многообразное в созерцании необходимо относится к одному и тому же *Я мыслю*; следовательно, она подчинена первоначальному единству сознания посредством чистого синтеза рассудка, *a priori* лежащего в основе эмпирического синтеза»¹⁶⁵. Но И. Кант не ограничивается этими психологическими, логическими и гносеологическими понятиями. Там, где у него речь идет о «практическом» разуме, то есть в вопросах, связанных с нравственностью и религией, он считает нужным использовать моральное определение личности, которая, в таких случаях, есть «тот субъект, чьи поступки могут быть ему *вменены*. Моральная личность, следовательно, это не что иное, как свобода разумного существа,

¹⁶³ Кант И. Критика чистого разума. Собрание сочинений в восьми томах. Юбилейное издание 1794-1994. Под общей ред. проф. А.В. Гулыги. М.: Издательство «Чоро», 1994. Т. 3. С. 654.

¹⁶⁴ См.: Там же. С. 656.

¹⁶⁵ Там же. С. 132.

подчиняющегося моральным законам»¹⁶⁶. То, что не может быть причислено к такой личности и чему недостает свободы, для И. Канта является противоположностью личности – вещью, вещьностью, объектом. Такое моральное определение является для неоортодоксов «решительным» и находящимся «ближе всего к личности среди других философских»¹⁶⁷, поскольку оно исходит из ядра личности, то есть ответственности. Поэтому категорическое «ты должен» представляется Э. Бруннеру столь важным, поскольку И. Кант, с его точки зрения, верно разглядел то, что только ответственное «Я» делает возможным личность. При этом неоортодоксы, в конечном итоге, отклоняют кантово определение личности, как «недостаточно личностное» и охватывающее лишь абстрактное личностное бытие человека под законом, то есть личность в «чисто идеальном смысле», без греха и вины¹⁶⁸. Кроме того, «Ты» у И. Канта, слишком обобщенное, подчеркнуто интеллигибельное, а потому неспособное в реальности делать ответственными другие эмпирические «Я».

Кардинальный поворот в религиозно-этическом понимании личности связан с творчеством С. Кьеркегора, оказавшем колоссальное влияние на идеологов неоортодоксии. В то время как Г.В.Ф. Гегель обращает свой интерес к теоретическим кантианским моделям, делая и без того в сильной мере логически осмысленное «Я» сверхиндивидуальной, безжизненной сущностью, Богом-Я, мыслимым как абсолютное сознание, мысль С. Кьеркегора обуславливается несогласием и отторжением с теоретических гегельянских подходов, с ориентацией на практическую сферу морального учения И. Канта. «Радикальное зло», которое И. Кант вынужден постулировать исходя из абсолютной автономии человека, воспринимается

¹⁶⁶ Кант И. Метафизика нравов. Собрание сочинений в восьми томах. Юбилейное издание 1794-1994. Под общей ред. проф. А.В. Гулыги. М.: Издательство «Чоро», 1994. Т. 6. С. 245.

¹⁶⁷ Brunner E. Religionsphilosophie Evangelischer Theologie. München: Leibniz Verlag, 1948. S. 46.

¹⁶⁸ Brunner E. Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik. Zürich: Theologischer Verlag, 1978. S. 668.

С. Кьеркегором чрезвычайно серьезно. Мыслитель утверждает, что человек не есть в полной мере автономное существо, так как таковым может быть лишь Абсолют, между которым и человеком имеется бесконечное различие качественного порядка. Личность есть осознаваемый синтез конечного и бесконечного, которая соотносит себя с собой, имея целью стать собой. Становление личностью возможно лишь через отношение с Богом, а именно, через осуществление этого отношения. «Подобное отношение, извлекаемое или полагаемое таким образом, и есть Я человека: это отношение, которое относится к себе самому и вместе с тем к другому»¹⁶⁹. Человеческая личность – есть синтез времени и вечности, актуализирующаяся в «мгновении» откровения Бога и «решении» человека. Личность у С. Кьеркегора, таким образом, разумна, духовна, а потому религиозна. Не удивительно, что наработки С. Кьеркегора относительно личности человека были учтены и получили дальнейшую разработку в неоортодоксии.

2.1. Геопроекциональная концепция личности

Геопроекциональная концепция личности человека в рамках неоортодоксии наиболее рельефно представлена в творчестве К. Барта. Отправным аксиоматическим пунктом ноэтического обоснования онтологии личности человека К. Барт делает иудео-христианские представления о творении и тварности, осмысление которых имплицитно включает в себя экзистенциалистское понимание *Dasein*. «Творение» и «тварность», наряду с «избранностью», становятся базовыми экзистенциалами человеческого *Dasein*¹⁷⁰. Человек, проживая и вживаясь в свое бытие, взаимодействует с миром, который, как и в философии экзистенциализма, рассматривается в

¹⁶⁹ Кьеркегор С. Болезнь к смерти. Изложение христианской психологии ради наставления и пробуждения. М.: Академический проект, 2014. С. 30.

¹⁷⁰ Примечательно, что Р. Отто выводит концепцию тварности из переживаемого религиозного опыта, когда человек «тонет в собственном ничто и склоняется перед тем, кто выше всякого творения». Согласно Р. Отто, чувство тварности совпадает со шлейермахеровым чувством абсолютной зависимости. – Отто. Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. Спб., Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. С. 17.

связи с человеком. Хотя, в отличие от экзистенциализма, К. Барт одновременно рассматривает и человека в связи со своей философско-религиозной онтологией мира. К. Барт определяет положение человека в этом мире не посредством указания на переживание человеком своего бытия и интенциональную направленность к предельному источнику своего бытия. Само личностное бытие человека свидетельствует о том, что у него есть личностный источник. При этом источник бытия человека трансцендентен феноменальной реальности, а знание о ней является результатом личного опыта встречи. Здесь мысль К. Барта сближается с неокантианской концепцией происхождения/истока (*Ursprung*)¹⁷¹. Так, к примеру, Г. Коген, делает различие между *Sein* и *Dasein* Бога. «Только бытие (*Sein*) является объектом нашего познания о Боге. *Dasein* принадлежит к отрицательным атрибутам, смысл которых требует другой формулировки. Мы имеем возможность лишь думать. У Бога нет *Dasein*... Бог является источником существования, без него существования не было бы. Здесь раскрывается духовная общность вместе с основной идеей логики чистого познания»¹⁷². Г. Коген, подчеркивая абсолютное различие Бога и любого другого бытия, при этом понимает, что Бог не может находиться в чисто отрицательных отношениях к миру. «Что это был бы за Бог, если бы он имел лишь отрицательное отношение к миру?»¹⁷³ Но что же можно сказать о Боге положительно? Г. Коген прибегает к философии истории. Подобно тому, как философское понятие «бытие» является основой для понимания мира, и как понятие «субстанция» у И. Канта мыслится не как покоящийся Абсолют, но как предварительное условие каузальных отношений объектов, так и бытие

¹⁷¹ К. Барт объединяет свои мысли относительно своей концепции «*Ursprung*» в следующем программном заявлении: «В *Ursprung* обнаружена архимедова точка, из которой принципиально преодолевается тяжесть физического. Из него новое мышление и новая философия находят свою ориентировку в любом своем шаге» – Barth K. *Gotteserkenntnis // Anfänge der dialektischen Theologie* / hrsg. Moltmann Jürgen. (Theologische Bücherei. Systematische Theologie. Bd. 17/2). München: Kaiser Verlag, 1963. Bd. II. S. 224.

¹⁷² Cohen H. *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Giessen: Töpelmann, 1915. S. 147.

¹⁷³ *Ibidem*. S. 68.

Бога должно иметь имманентное отношение к становящемуся. Божия уникальность, по мысли Г. Когена, в позитивном аспекте означает его уникальную причинность. В отличие от материально-мифических концепций, обусловленность мира Богом должна быть «логически понята таким образом, что исключается материальное происхождение становящегося из бытия»¹⁷⁴. Исследователи отмечают зависимость мысли К. Барта в этом вопросе не только от философии Г. Когена, но и от Г. Барта, и П. Наторпа¹⁷⁵.

Поскольку категории «творение» и «тварность» в мышлении К. Барта могут быть понимаемы и интерпретируемы лишь исходя из положения о завете/союзе Бога и его создания, то и человек не является здесь исключением. Основание для такого «антропоцентрически»¹⁷⁶ ориентированного учения о творении и соответственно онтологии, мыслитель видит в избрании человека Богом партнером по завету в Иисусе Христе. Акцент на положение о завете предполагает превалирование антропологической тематики в рамках рассмотрения бартианской доктрины творения. Таким образом, и онтология, и антропология могут иметь своей единственной исходной точкой завет Бога с человеком. При этом нужно иметь в виду, что этот завет в свою очередь основывается на завете Бога с его вечным Сыном, то есть на избрании Иисуса Христа. Завет, поэтому, это первоначально завет Бога с человеком Иисусом, который есть «Божий подлинный и изначальный избранник»¹⁷⁷. Поскольку это так, то антропология К. Барта имеет своим исходным пунктом человечество Иисуса Христа. «Онтологическое положение человека обосновывается тем, что в среде всех остальных людей находится человек Иисус»¹⁷⁸. Это ключевое

¹⁷⁴ Cohen H. Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Wiesbaden: Fourier, 1988. S. 74.

¹⁷⁵ См.: Walker J.S. The development of Karl Barth's theology from the first edition of Der Römerhrief through the second edition of Der Römerbrief. Diss. Claremont (USA), 1963. P. 133-140.

¹⁷⁶ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/2 (Zürich, 1948). Zürich, 1992. Bd. 14. S. 12.

¹⁷⁷ Ibidem. S. 173.

¹⁷⁸ Ibidem. S. 158.

высказывание бартианской антропологии (имплицитно включающей в себя совокупное учение о творении), становится основой для его программы развития антропологии.

Гносеологическая методология К. Барта в этом случае должна исходить из порядка бытия, поскольку Иисус Христос лишь потому «является для нас открывателем истины о человеке», что он сам «непосредственно является человеком»¹⁷⁹. Поэтому, когда К. Барт говорит о человеке, он преимущественно и *stricte dictum* подразумевает Иисуса, или, точнее, «в первую очередь, и на самом деле, его одного»¹⁸⁰. Из этого следует, что для К. Барта протестантская антропология должна черпать свои знания о человеке, его нормативном бытии и целях, из познания истинного человека Иисуса. При этом нужно отметить, что К. Барт не делает выводов, что только Иисус один является подлинным человеком. Он пишет лишь о том, что Иисус в первую очередь есть подлинный человек, что не исключает других людей, но, скорее, исключает возможность обретения подлинного бытия без участия бытия подлинного человека. Поэтому подлинное человеческое бытие Иисуса у К. Барта должно пониматься не эксклюзивно, а инклюзивно. Для объяснения данной инклюзивности К. Барт обращается к новозаветной формуле «в нем», объясняя ее следующим образом: «В нем – это значит, что мы ему равны, что мы его братья, что мы участвуем в нем, хотя он и совсем не равен нам в своей общности с Богом, в Божием благоволении к нему, так же как и в его послушании Богу, в его обращении к нему»¹⁸¹. Эту мысль можно понять лишь с учетом понимания К. Бартом избрания и инкарнации Иисуса Христа¹⁸². Связь между Христом и всеми другими людьми представляется К. Барту онтологической, и, в соответствии с этим, любые

¹⁷⁹ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/2 (Zürich, 1948). Zürich, 1992. Bd. 14. S. 51.

¹⁸⁰ Ibidem. S. 49.

¹⁸¹ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/2 (Zürich, 1955). Zürich, 1993. Bd. 25. S. 299.

¹⁸² Ibidem. Ф.В. Марквард пишет, что К. Барт расширяет и дополняет доктрину воипостазирования «посредством антропологической воипостасности: воипостазирование человечности, коллективного “человеческого рода” в личности воплощенного Слова» – Marquardt F.W. Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths. München, 1985. S. 267.

высказывания об Иисусе Христе являются онтологическими высказываниями о всяком человеке. Следующие из онтологической связи онтологические высказывания о любом человеке, мыслитель называет «онтологическим определением»¹⁸³ человека. Для того чтобы прояснить это определение, мыслитель делает три шага. Он, в первую очередь, обращается к бытию человека Иисуса, из которого, во-вторых, вводит критерии и минимальные требования для христианского учения о человеке, и, наконец, из онтологической связи между бытием Иисуса и всеми другими людьми выводит онтологическое определение человека, то есть учение о подлинном человеке.

Особенно важным для К. Барта является то, что личность человека, интерпретируемая с христианской точки зрения, должна видится не только «объектом в чистой восприимчивости», но и «субъектом чистой спонтанности»¹⁸⁴. Одно при этом не исключает другое, но, скорее, они неразрывно взаимосвязаны, что следует из взаимосвязанности избрания и призвания. Эта тесная взаимосвязь может быть хорошо продемонстрирована на примере бартовой дефиниции благодарности как признания. Если бытие личности как чисто спонтанного субъекта состоит в том, чтобы признавать избрание, то одновременно оно состоит и в том, что личность как чисто воспринимающий объект, позволяет признавать себя в качестве этого избранного объекта. Из этого ясно, что бытие объекта и бытие субъекта, восприимчивость и спонтанность личностного человеческого бытия, с точки зрения К. Барта, могут существовать не просто рядом или одно с другим, но, что бытие субъекта в его спонтанности совершенно не может быть мыслимо без бытия объекта в его восприимчивости. Бытие личности как объекта (бытие от Бога) есть необходимая предпосылка ее бытия как субъекта (бытие к Богу).

¹⁸³ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/2 (Zürich, 1948). Zürich, 1992. Bd. 14. S. 158.

¹⁸⁴ Ibidem. S. 207.

Спонтанное субъектное бытие личности человека в его строгом соотношении с обоснованным через избрание объектным бытием, К. Барт описывает через понятие ответственности. Это понятие служит у К. Барта для обобщения и уточнения выражений о личностном человеческом бытии как бытию призванном, бытию в благодарности и как субъекте чистой спонтанности. Все это должно рассматриваться совместно, когда К. Барт определяет бытие личности человека как ответственность, то есть как «бытие в акте ответа на Слово Божие»¹⁸⁵. Здесь принципиальное значение имеет то, что бытие личности рассматривается не как ответственность и способность к ней, но как ответственность в виде самого акта ответа, что отличается друг от друга как акт и процесс. Таким образом, К. Барт здесь не просто хочет описать возможность и способность личностного человеческого бытия, но как событие и действие, в котором заключается исполнение бытия человека. Поэтому «человек есть и он есть человек в том, что он сохраняет эту ответственность... Он есть человек в то время, когда он совершает это действие»¹⁸⁶. Внутренними признаками этого действия, в котором осуществляется бытие личности в ответственности перед Богом, являются познание Бога, покорность ему и получаемая через это свобода. Свобода при этом является наиболее важной характеристикой бытия личности применительно к рассматриваемой теме исходя из того, что, в первую очередь, свобода является одной из характеристик бытия Абсолюта.

Однако прежде следует обратиться к важной для К. Барта идее, связанной с пониманием подлинности человека, о которой до сих пор не было сказано. Из определения человеческого бытия как бытия призванного и избранного, К. Барт делает вывод о том, что такое бытие должно восприниматься не как состояние, но как история. Как избрание, так и призвание, то есть бытие в ответственности, в системе К. Барта – происходящее, случающееся, некое действие. Следовательно, бытие

¹⁸⁵ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/2 (Zürich, 1948). Zürich, 1992. Bd. 14. S. 209.

¹⁸⁶ Ibidem. S. 209.

личности как состоящее в избрании и призвании, является событием истории. При этом К. Барт исключает такое понимание, согласно которому человек это существо, у которого есть история. Для него личность не просто имеет свою историю, а, скорее, сама является историей. «Кто говорит “человек”, говорит “история”»¹⁸⁷. Это утверждение первоначально относится к Иисусу Христу¹⁸⁸, поскольку единство Бога и человека в нем, с точки зрения К. Барта, является не состоянием, но «движением... “извне” и “вовне”, то есть “историей”»¹⁸⁹. Это не просто история, но история как таковая, будучи при этом не эксклюзивной, но инклюзивной. Поэтому бытие всех остальных людей – не изолированное бытие, но история во вторичном, производном, косвенном смысле этого понятия.

Предшествующий анализ бартовой антропологии привел к выявлению трех основных понятий: бытие личности как истории (бытие как акт), бытие личности как совместном бытии с Богом (бытие как отношение) и бытие личности, имеющее характер свободы (бытие как свобода). Эти три понятия (акт, отношение и свобода) не являются независимыми друг от друга онтологическими определениями, но интерпретирующими друг друга. Бытие личности человека – это акт его отношения к Богу, в котором свобода человека есть событие. Такая параллельность между онтологическими высказываниями, затрагивающими бытие Божие и бытие человеческое, нельзя расценивать как уравнивание Божественного и человеческого бытия. Поэтому К. Барт постоянно подчеркивает неустранимое различие между ними. Это различие может быть наиболее рельефно продемонстрировано на примере понятия «свобода». Указанная свобода (в смысле самобытности и абсолютности) в рамках учения о бытии Божиим, принадлежит лишь ему как Абсолюту, поэтому о самобытности или абсолютности человеческой свободы в контексте мышления К. Барта не может быть речи. Напротив, основной характеристикой бытия человека является «бытие от Бога,

¹⁸⁷ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/2 (Zürich, 1948). Zürich, 1992. Bd. 14. S. 297.

¹⁸⁸ Ibidem. S. 65.

¹⁸⁹ Ibidem. S. 190.

зависимое от Бога бытие»¹⁹⁰. Свобода в бартовой системе не только наиболее адекватная характеристика Божественного бытия, но и «глубочайшее» и «всеохватывающее»¹⁹¹ определение подлинной человечности. Поэтому свобода характеризует как специфически Божественное, так и специфически человеческое, а также то, что их различает. Мыслитель предостерегает от понимания свободы человека в категориях возможности, способности или устроенности, которые могут реализовываться только лишь в том или ином употреблении свободы. Свобода для него – это «событие» и никогда не просто процесс.

С учетом сказанного, можно задаться вопросом о том, почему К. Барт избирает термин свобода для обозначения личностного решения и что именно «свободного» есть в таком решении. Для того чтобы это понять, следует обратиться еще к одному бартову термину «самоответственность» (*Selbstverantwortung*)¹⁹². С помощью этого термина К. Барт хочет устранить недоразумение, словно бы личностное решение человека является «функцией» Бога или Космоса. В противоположность этому, он подчеркивает субъектный характер человеческого бытия, где «субъект – это единственный утверждающий себя в своем собственном бытии». Это определение сталкивается с определением личности человека как объекта, согласно которому, она «утверждается в своем бытии посредством другого закона»¹⁹³. Как бытие утвержденное Богом, личностное человеческое бытие есть бытие утверждающее само себя. Исходя из этого, К. Барт характеризует личностное человеческое бытие как бытие свободное, которое утверждает самое себя в том, что человек принимает и подтверждает решение Бога в отношении человека. Принцип самоответственности у К. Барта является переработанным учением о долге И. Канта, для которого «моральный закон... есть императив, который повелевает категорически, так как закон

¹⁹⁰ Barth K. Credo: Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis. München: Kaiser Verlag, 1935. S. 31.

¹⁹¹ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/2 (Zürich, 1948). Zürich, 1992. Bd. 14. S. 232.

¹⁹² Ibidem. S. 299.

¹⁹³ Ibidem. S. 231.

есть зависимость, под названием обязательности, которая означает принуждение к поступкам, хотя принуждение одним лишь разумом и его объективным законам, и которая поэтому называется долгом»¹⁹⁴.

Что касается понимания свободы личности как дара, она, следуя К. Барту, обосновывается исключительно всеобъемлющей деятельностью Бога. Противоречие между всеобъемлющей деятельностью Бога и свободой личности возможно лишь там, где воления и действия Бога понимаются не в христианском смысле. Христианское понимание предполагает «милостивую волю» и «милостивое действие». С такой точки зрения, как считает мыслитель, исключается рассмотрение творения в качестве контрагента Бога, а его свободы как конкурирующей с Божественной свободой. И здесь К. Барт снова зависим от философии И. Канта, который утверждает автономию морали, когда человек выступает творцом своего собственного нравственного закона и поступка, полагая, что любая нравственная дилемма предполагает лишь один выход – принцип, решение и действие¹⁹⁵. Если же это все же случается, то для К. Барта это объясняется лишь «комплексом страха» (*Angstkomplexes*), который он, в общем, определяет как «страх перед Богом и за творение»¹⁹⁶. Этот комплекс страха основывается на представлении о том, что Бог чужд своему творению, что он его противоположность и даже враг, что побуждает человека искать безопасное для себя от такого Бога место¹⁹⁷. Основание такого комплекса может быть

¹⁹⁴ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Юбилейное издание 1794-1994; под общей ред. проф. А.В. Гулыги. М.: Издательство «Чоро», 1994. Т. 4. С. 411.

¹⁹⁵ «Поступок, совместимый с автономией воли, дозволен; несогласный с ней поступок не дозволен. Воля, максимы которой необходимо согласуются с законами автономии, есть святая, безусловно добрая воля. Зависимость не безусловно доброй воли от принципа автономии (моральное принуждение) есть обязательность. Обязательность, таким образом, не может относиться к святому существу. Объективная необходимость поступка по обязательности называется долгом» – Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Юбилейное издание 1794-1994; под общей ред. проф. А.В. Гулыги. М.: Издательство «Чоро», 1994. Т. 4. С. 218.

¹⁹⁶ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/3 (Zürich, 1950). Zürich, 1992. Bd. 18. S. 166.

¹⁹⁷ Ср.: «Стоит только взглянуть на опыты о нравственности, написанные в этом излюбленном стиле, как сталкиваешься то с особым назначением человеческой природы (иногда, впрочем, и с идеей естества вообще), то с совершенством, то со счастьем, здесь

удалено тем, что отношение Бога к миру должно рассматриваться как отношение любви и заботы относительно самостоятельного творения.

Сказанное делает возможным окончательную конкретизацию сущностного определения личности человека в антропологическом наследии К. Барта. Основой для осмысления человека как личности становится христианское представление о творении, рассмотренное в контексте философских традиций экзистенциализма, кантианства и неокантианства. Мышление К. Барта здесь подчеркнуто диалектично, сталкивая имманентность и трансцендентность, движение сверху вниз и снизу вверх, свободу и ответственность, автономность и гетерономность. Бытие человеческой личности в качестве партнера Бога имеет характер предназначения, в котором личность не может сама себя назначать партнером или иметь это предназначение в своем распоряжении. Личность человека изначально и всякий раз заново зависит от свободной инициативы Бога, которая и делает его партнером Бога. Поэтому назначение человека в партнеры имеет онтологический характер, в согласии с которым человек не просто имеет потенцию быть им, но и реально им является. Таким образом, творчески осмысливая содержание христианского человековедения, сочетая традиционные подходы протестантской философии с философскими концепциями человека XIX – начала XX вв., К. Барт разрабатывает оригинальную радикально теономно-позитивистскую философско-религиозную онтологию личности, в которой диалектика антиномий всегда находит свое разрешение в области исходного для становящегося мира трансцендентного бытия.

найдешь моральное чувство, там – страх перед Богом, немножко отсюда, немножко оттуда, и все это в паразитальном смещении» – Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Юбилейное издание 1794-1994; под общей ред. проф. А.В. Гулыги. М.: Издательство «Чоро», 1994. Т. 4. С. 181-182.

2.2. Личность с точки зрения персоналистического актуализма

В персоналистическом направлении неоортодоксии, представленном Э. Бруннером и Ф. Гогартеном, проблеме личности уделяется особое внимание. Понимание личности Э. Бруннером во многом конгениально подходам Ф. Эбнера и М. Бубера. Для того чтобы рассмотреть его концепцию, следует, во-первых, обратиться к сущности личности, во-вторых, к ее «субстрату», то есть духу, и, в третьих, к «структурам» ее *Dasein*.

Философское понятие «происхождение/исток» (*Ursprung*), которое, как упоминалось, было важным и для К. Барта, становится у Э. Бруннера реперной точкой его философии личности, из которой он выстраивает всю свою аргументацию. По его мнению, только лишь эта идея может предохранить мышление от интеллектуального вырождения, указывая на его потустороннюю предпосылку, в которой все обоснованно, на предельный источник любого познаваемого и познающего. Таким образом, эта идея ориентирует на потустороннее, и посредством этого задает мышлению его основное направление. Здесь Э. Бруннер сближается с Платоном с его концепцией «идеи». «*Ursprung*» – это «облаченное в форму абстрактного мышления указание на то, что находится за пределами человеческих возможностей, что, как таковое, является бесконечно далеким, но при этом придающим всем человеческим возможностям их смысл и их правомочность, будучи их обоснованием и творцом, их кризисом и отменой»¹⁹⁸. Вся критическая и трансцендентальная философия от Платона до И. Канта является, согласно Э. Бруннеру, философией «*Ursprung*», успешно противостоящей любой попытке выстраивания системы. Она действует не как обладающая, но как выходящая за свои пределы и указывающая. Она обретает свое начало и свой конец в идее «*Ursprung*» и доказывает себя в ней как настоящая философия, как живое мышление именно в том, что она заканчивается в указании¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Brunner E. Erlebnis, Erkenntnis, Glaube. Zürich: Zwingli-Verlag, 1935. S. 74.

¹⁹⁹ См.: Brunner E. Erlebnis, Erkenntnis, Glaube. Zürich: Zwingli-Verlag, 1935. S. 80-82.

«Всякое личностное бытие, – пишет Э. Бруннер, – есть бытие в отношении. Божественное – в отношении к самому себе, а человеческое – в отношении к самому себе на основании отношений с Богом. Лишь из любви, а не из субъекта процесса познания выводится это определение личности»²⁰⁰. Это определение содержит в себе основные положения бруннеровой концепции личности. «Бытие в отношении» может быть обозначено как предельно общая характеристика, с помощью которой Э. Бруннер хочет подчеркнуть неадекватность подходов, ориентированных на понимание личности как духовной сущности, заключенной в своем бытии и существующей для себя. Поэтому он уточняет свое определение личности, подчеркивая, что она – «бытие в общности» (*Sein-in-Gemeinschaft*)²⁰¹ или, более конкретно, «Я в общности» (*Ich-in-Gemeinschaft*)²⁰². Под общностью Э. Бруннер подразумевает не некое сконструированное с помощью разума совместное бытие, но лишь такое единство, которое основывается на свободном решении, осуществляемом личностью в ее полноте. Мыслитель для демонстрации своих рассуждений часто обращается в связи с этим к теме брака, подчеркивая безусловность такого единства, понимаемого как любовь в новозаветном смысле. То, что поистине является личностным, то сущностно соотнесено с объединяющим: «Я не может быть личностным по отношению к оно, но исключительно к Ты»²⁰³. Общность – есть то, что конкретно определяет и ограничивает Я, поскольку Я становится самим собой только посредством Ты. Нет Я без Ты и Ты дает ему его самостность,

²⁰⁰ Brunner E. *Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen*. Berlin, 1937. S. 222. Ср.: «Я – это отношение, относящее себя к себе самому, – иначе говоря, оно находится в отношении внутренней ориентации такого отношения, то есть Я – это не отношение, но возвращение отношения к себе самому» – Кьеркегор С. *Болезнь к смерти. Изложение христианской психологии ради наставления и пробуждения*. М.: Академический проект, 2014. С. 29.

²⁰¹ Brunner E. *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*. Zürich: Theologischer Verlag, 1978. S. 495.

²⁰² *Ibidem*. S. 482.

²⁰³ Brunner E. *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*. Zürich: Theologischer Verlag, 1978. S. 175.

подобно тому, как ребенок дает «отцу его отцовство»²⁰⁴. Новое в таком понимании личности то, что она понимается не через себя саму, а через другого и через совместное с другим бытие. Настоящая личность возможна лишь через раскрытие и дарение себя другим Я. То есть, личность становится и есть лишь в актуальной встрече с иной личностью. Личность соотносится с личностью как обращение и ответ. Человек является подлинно личностным, только если к нему обращено Слово Бога.

Теперь, с учетом сказанного, можно утверждать, что личность человека как «отношение» к себе и к Богу, может быть определена как «ответное бытие в любви»²⁰⁵. Эта формулировка наиболее четко отражает то, что Э. Бруннер подразумевает, когда говорит о личности. Способность к ответу и акт ответа при этом есть составная часть сущности личности, что, согласно Э. Бруннеру, является лишь «формальной личностностью». Любовь, которая точнее определяет акт ответа, в свою очередь, делает человека «материальной личностностью». Это означает, что лишь через любовь человек становится подлинной личностностью. Такая личность в полном и «действительном личностном смысле есть не “компактная” величина, но она есть лишь в actu Dei, она возникает в том дарении Бога, посредством которого мы только и становимся “богоподобными” образами Божиими. Таким образом, наше личностное бытие есть копия Божия бытия, которое является изначальной личностью, и эта копия возникает через его откровение»²⁰⁶, которое проявляется в изначальном слове при творении и затем снова в грешном человеке в слове нового творения в вере. «Сотворив человека подобным себе, Бог сотворил его личностью»²⁰⁷. «Человек – есть

²⁰⁴ Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 297.

²⁰⁵ Ibidem. S. 221.

²⁰⁶ Brunner E. Offenbarung und Vernunft: Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis. Zürich: Zwingli-Verlag, 1941. S. 406.

²⁰⁷ Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 219.

личность по образу, а Бог – есть изначальная личность»²⁰⁸. В Абсолюте Я и личность едины, а человеческое Я находит свою личностность в обращении Бога. Согласно характерному для бруннеровой системы выражению, эта Я-личность «не первичная, но всегда вторичная персональность, другое имя для “Ты”, которое Бог говорит нам»²⁰⁹.

«Человек может быть личностью постольку и потому, что у него есть дух. Бытие личности “фундируется” в духе, который, так сказать, есть субстрат, стихия личностного бытия»²¹⁰. Что же такое «дух» согласно Э. Бруннеру? В самом общем смысле, он есть утвержденное в душе, соотносящееся с «потусторонним» бытие. При этом дух изначально есть нечто наддушевное. Душа свойственна всему живому, а «дух – это душевное, определенное посредством смыслового акта»²¹¹. Душевное относится не только к духу, но и к природе, а дух является специфически человеческим. Он есть «мышление в отличие от простого восприятия и представления, воление в отличие от влечений, чувствование в отличие от простого вождения или отвращения»²¹².

Более конкретное определение духа связано с бытием в отношении с «потусторонним Я» в трансцендировании. Дух, более того, идентичен с трансцендированием, то есть с направленностью на потустороннее как идея, норма, закон, смысл, логос. При этом человеческий дух находится в «непрерывающемся отношении с Божиим Духом»²¹³. Дух является субстратом или органом личностного бытия, благодаря которому человек может «получать» мысли, волевые акты и чувства. «Посредством духа, в актах духа осуществляется связь со Словом Бога, делающая нас

²⁰⁸ Brunner E. Wahrheit als Begegnung. 6 Vorlesungen über das christliche Wahrheitsverständnis. Berlin: Furche-Verlag, 1938. S. 97.

²⁰⁹ Brunner E. Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben, dargestellt an der Theologie Schleiermachers. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1928. S. 313.

²¹⁰ Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 551.

²¹¹ Ibidem. S. 375.

²¹² Ibidem. S. 239.

²¹³ Ibidem. S. 239.

личностями»²¹⁴. Из этого становится очевидным, что личность человека не есть дух, как Бог, а лишь обладает духом. Дух, однако, следуя Э. Бруннеру, всегда свидетельствует о деятельности и актуальности. Бог именно потому есть *actus purus*, так как он – дух. В связи с этим возникает вопрос о том, не является ли и человеческая личность в каком-то смысле «актуальной», поскольку имеет в себе дух?

«Структура» обычно означает для Э. Бруннера нечто подобное форме в отличие от содержания, но в связи с рассматриваемой темой она отсылает к «актуальному» виду бытия личности. Мыслитель выдвигает следующий тезис: «Бытие “Я” не субстанциально, но актуально»²¹⁵, и «личность – это акт, а не состояние»²¹⁶. Это имеет отношение к личностному бытию с разных позиций. Бытие Божественного «Я» является «чистой актуальностью», а человеческого «Я» «ответной актуальностью», *actus* на основании *passio*, то есть *actus relativus*, в противоположность *actus purus*²¹⁷. Личность для Э. Бруннера никогда не является субстанцией, то есть покоящейся в себе самом бытии, но актуальностью, которая основывается в творческом Слове.

Итак, человек – это духовное существо в постоянном отношении с Богом. В рамках бруннеровой антропологии особенностью человека является то, что он находит свой смысл в трансцендировании, обнаруживая в этом движении свой источник. Он как творение получает от Творца, имеющего духовную природу, свое собственное духовное бытие, которое тем самым предохраняется от ложных интерпретаций. Если он правильно понимает свою духовность, он «не перепутает ее с Духом», поскольку он сам не является источником логосности, но находится в отношении к ней в

²¹⁴ Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 241.

²¹⁵ Ibidem. S. 126.

²¹⁶ Brunner E. Das Wort Gottes und der moderne Mensch. Zürich: Zwingli-Verlag, 1947. S. 32.

²¹⁷ Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 226.

положении слушающего и получающего²¹⁸. При этом духовная сущность человека не означает его идентичности с Божественным Духом. Движение в глубину своей души не вводит в Бога, но оканчивается границей между Богом и человеком. Духовное бытие человека познает себя как таковое именно в обнаружении этой границы, которую невозможно пересечь. Именно в этом смысле Э. Бруннер интерпретирует понимание духа в критической философии. Задачей направленного на *Ursprung* мышления становится то, чтобы «прочертить границу между абсолютным и относительным, между Богом и человеком, и остановиться на этой границе»²¹⁹. Философия происхождения – это «признание в нашем духовном бытии и *Dasein* обусловливаемого, ограничиваемого и определяемого. Это утверждение границы между Творцом и творением, между конечным и бесконечным Духом»²²⁰.

Для подкрепления своей мысли Э. Бруннер обращается к философии Платона, Р. Декарта и И. Канта, доводы которых оказываются для него подходящими в его полемике с психологизмом и историзмом. С помощью их философской интерпретации реальности он защищает свое констатирование указанной границы. Хотя их критическая философия и не проникает в область сакрального, но, однако, является к нему проводником. Критическая философия с ее непреклонным требованием трезвости ориентирует на источник и значимость нравственных законов, указывая и охраняя границы человеческого. На пути самосознания она ведет человека к пределу его познания и действия, к кризису его экзистенции перед Абсолютным. Она ведет человека дорогой, которую ему обязательно нужно пройти, чтобы придти туда, где в действие вступает вера. Поэтому Э. Бруннер может говорить, что критическое мышление приводит «непосредственно к порогу

²¹⁸ Brunner E. Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben, dargestellt an der Theologie Schleiermachers. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1928. S. 376.

²¹⁹ Brunner E. Erlebnis, Erkenntnis, Glaube. Zürich: Zwingli-Verlag, 1935. S. 82.

²²⁰ Ibidem. S. 82.

христианской веры»²²¹. При этом Э. Бруннер заявляет, что его «опора на Канта чисто пропедевтическая»²²², и, «если мое применение кантовских мыслей больше путает, чем проясняет, то я могу... от него отказаться»²²³.

Dasein структура человеческой личности представляется Э. Бруннеру ответной актуальностью, поскольку она соответствует личностному бытию Бога как в высшей степени актуальные принятие и ответ актуального обращения Бога. В этом суть человеческого личностного бытия, его «высочайший и глубочайший круг» и потому оно, будучи совершенно актуальным, в строгом смысле, должно специфически пониматься как противоположность нижним слоям бытия, связанным с телесным и душевным.

Эту актуальную структуру Э. Бруннер подчеркивает также и тем, что называет человеческое личностное бытие «копией» и «отображением» первообраза личности Бога²²⁴. Библейское слово «образ» он толкует как отражение. Для пояснения своей мысли Э. Бруннер приводит аналогию с зеркалом. Отражение дано в зеркале не постоянно, если зеркало повернуть к свету, оно будет его отражать, само, не будучи его источником. Подобно этому, человек, обращенный к Богу, является его отражением, а отвернувшись, перестает отражать Бога, но, тем не менее, остается в его присутствии.

²²¹ Brunner E. Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben, dargestellt an der Theologie Schleiermachers. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1928. S. 105.

²²² Brunner E. Wahrheit als Begegnung. 6 Vorlesungen über das christliche Wahrheitsverständnis. Berlin: Furche-Verlag, 1938. S. 60.

²²³ Brunner E. Geschichte oder Offenbarung? Ein Wort der Entgegnung an Horst Stephan // Zeitschrift für Theologie und Kirche. Б. м. 1925. № 6 (33). S. 277. Ср.: «Вопреки современной философской моде, я держусь того, что критицизм Канта до сих пор единственная, хотя и несовершенная попытка настоящей критической философии в своей основной тенденции подойти наиболее близко к христианской вере» – Brunner E. Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben, dargestellt an der Theologie Schleiermachers. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1928. S. IV.

²²⁴ Brunner E. Offenbarung und Vernunft: Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis. Zürich: Zwingli-Verlag, 1941. S. 406.

Такое актуалистское понимание структуры личности, играющее важную роль в религиозном мышлении, согласно Э. Бруннеру, является библейским. Но, однако, оно обосновывается и защищается философским предпониманием духа. Мыслитель подчеркивает значимость кардинального расхождения, которое идеалистическая философия констатирует «между каузальным миром природы и некаузальной духовностью и запредельностью»²²⁵. Если дух сущностно трансцендентален, то он обязательно должен быть актуальным. Подобно тому, как актуальное напряжение мышц делает прямую палку дугообразной, так и трансцендентное со своим «объектом», которым может быть лишь дух, делаю его своим актуальным предметом – личностью. То, что не может трансцендировать, – является субстанцией. Субстанция недуховна, а потому представляет собой все объективированное и данное. Дух свободен, а субстанция несвободна и подчинена принципу причинности, как и вся природа. Поэтому Бог не может быть причиной, поскольку он не есть природа или субстанция и, таким образом, не находится в каузальном

²²⁵ Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 48. Философская идея Абсолюта, связанная в европейской интеллектуальной традиции с христианским вероучением, стала одной из ключевых проблем европейской философии Нового времени. Трансцендентальная философия, начиная с Р. Декарта, подспудно ориентируется на идею «абсолютного Я», отождествляя его, то с субстанцией, то с субъектом, то с их разнообразными комбинациями. «Таким идеальным Началом, от которого все происходит и в которое все возвращается, из которого все логически и исторически выводится и в чем все успокаивается, служит у Гегеля “Абсолютная Идея”, у Шеллинга – “Бог Абсолют”, у Фихте – “Абсолютное Я”» – Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. Опыт теоретические и исторические. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 70. Идеалистическая традиция достигает своего апогея в системе Г.В.Ф. Гегеля, где в спекулятивном понятии субъективное и абсолютное отождествляются, трансцендентальное тождество «Я» становится здесь развертыванием духа в природе и истории. Поэтому Г.В.Ф. Гегель может утверждать, что «Теология есть постижение религиозного содержания в понятиях... Прежде теологи постигали всю глубину этого подхода... Доминиканский монах Мейстер Экхардт в одной из своих проповедей говорит об этой сокровенной глубине следующее: “Око, которым Бог видит меня, есть око, которым я вижу Его, мое око и Его око – одно. В справедливости я взвешиваюсь в Боге, и Он во мне. Если бы не было Бога, не было бы меня; если бы не было меня, не было бы Его. Однако знать это нет необходимости, ибо это – вещи, смысл которых легко исказить и которые могут быть постигнуты только в понятии» – Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В двух томах. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1977. Т. 1. С. 293.

отношении. Если бы он был природой или субстанцией, то он был бы несвободной, инертной, «готовой» противоположностью духа, сущностью без актуальности, в то время как дух сущностно «не готов», живя стремлениями и отношениями.

Э. Бруннер в рамках классического философского понимания ставит вопрос о том, какие именно способности и силы отличают человека от животного. Начиная с традиционной для философии постановки проблемы, далее он уточняет свой тезис эристическим способом, утверждая, что человечность человека не может определяться и реализовываться вне его отношений с Богом. Он оспаривает философско-натуралистическое представление о человеке «без Бога», то есть мнение, подразумевающее некую «нейтральную человечность», которая могла бы быть расценена как «подлинная природа человека»²²⁶. Тезис Э. Бруннера гласит, что нет «никакой изначально рационально понимаемой сущности человека как человека, никакой понимаемой в отрыве от отношения с Богом человеческой природы, к которой потом присоединились бы “сверхъестественные” отношения с Богом»²²⁷. Э. Бруннер хочет доказать, что представление о «чисто секулярной культуре» всегда включает в себя «глубочайшее отсутствие человечности», что должно свидетельствовать о том, что «чистейшая человечность находится лишь там, где в центре стоит не человек, а Бог»²²⁸. Мыслители Нового времени потеряли реформаторский взгляд на то, что «автономный разум» представляет собой «подлинное ядро греха, очаг противоречия в человеке... В действительности же разум как раз не автономен, человек в своем разуме не аналогичен Богу... и он менее всего свободен из-за того, что, на основании своей свободы, отделяет себя от Слова Божия»²²⁹.

²²⁶ Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 113.

²²⁷ Ibidem. S. 113.

²²⁸ Ibidem. S. 39.

²²⁹ Ibidem. S. 473.

Э. Бруннер в процессе построения своей системы ставит целью показать неосновательность рационалистического философского мышления. Эта процедура должна разоблачить современного человека с его иллюзией разума и безумием стремления быть равным Богу, поставить его в тупик, и тем самым открыть для него путь веры. При этом если бы Э. Бруннеру предложили выбирать между рационализмом, ориентированным исключительно на вечный Логос, и реализмом, ищущим спасения в сфере исторически случайного, области исторических событий и психических переживаний, «тогда тысячу раз рационализм!... поскольку он рассматривает истину как то, чем человек обладает, то есть, как его природу»²³⁰. Однако в понимании истины Э. Бруннер видит себя радикально отделенным от рационализма. Он понимает, что его подчеркивание логоса в вере вызывает подозрения в рационализме, но ситуация проясняется через правильное понимание Логоса, который «запределен всему чисто логическому», и через констатацию иррационального в своей основе характера веры, отчетливо противопоставленному рационализму²³¹.

Итак, становится понятным, почему в рамках своего персонально-метаэмпирического подхода Э. Бруннер расценивает дефиницию Боэция «*Persona est rationalis natura individua substantia*» как роковое заблуждение и утверждает актуальное бытие «Я» чистой противоположностью «субстанциальному» бытию. Мыслитель существенно сближается с актуальным «Я» И.Г. Фихте, осмысляемом в реформаторско-теистическом ключе. Несомненно здесь и влияние М. Шелера, полагавшего, что личность никогда нельзя мыслить как статичную вещь или субстанцию, которая имеет некие способности или потенции, но лишь как сущность, исполняющуюся через акт²³². Э. Бруннер называет такое восприятие личности, которое ориентируется на отношения с Абсолютом и фундируется в области духа,

²³⁰ Brunner E. Die Mystik und das Wort. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1928. S. 222.

²³¹ Brunner E. Erlebnis, Erkenntnis, Glaube. Zürich: Zwingli-Verlag, 1935. S. 114.

²³² См.: Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.

«библейским», с тем лишь отличием, что «там, где мы сегодня говорим “личность”, там Библия говорит “сердце”»²³³. При этом он подразумевает тотальный надэмпирический акт человека как ответного центра обращения трансцендентного бытия. Поскольку личность есть отношение, а не нечто производимое само из себя, то ее суть может быть схвачена лишь через осмысление «Я-Ты» отношений. Диалогически-актуалистическое понимание личности предопределяет буруннеров подход и к Абсолюту, и к человеку, так что все его доктринальные разработки представляются экспликацией этого понимания.

В творчестве Ф. Гогартена диалогический актуализм достигает своей высшей точки. Г. Глётге справедливо пишет о Ф. Гогартене, что он является единственным протестантским мыслителем, «который, без того чтобы действовать эклектично, достиг самостоятельного сформированного персоналистического мышления»²³⁴. В отличие от Э. Бруннера, чье понимание личностной актуальности отделяется от реальной актуальности конкретной личности, Ф. Гогартен никогда не покидает пространства исторически изменчивой реальности, в которой человек осуществляет себя как личность. Его актуализм конкретно-историчен. Э. Бруннер априорно выводит человека из обращения Абсолюта, а Ф. Гогартен движется противоположным путем, где все начинается с человека, существующего *hic et nunc*, и понимающего самого себя в процессе своего существования. К этому конкретному человеку обращается Абсолют, имея «в виду не человека в целом, но всегда конкретного человека в его соответствующей истории»²³⁵.

Реальность, в которой живет человек, не является одинаковой для всех времен, будучи образуемой и преобразуемой его свободными действиями. Ф. Гогартен, следовательно, исходит из того, что человек – историческое

²³³ Brunner E. Das Wort Gottes und der moderne Mensch. Zürich: Zwingli-Verlag, 1947. S. 48.

²³⁴ Gloege G. Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem. Versuch einer Fragestellung // Kerygma und Dogma. Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre. Б. м. 1955. № 1. S. 29.

²³⁵ Gogarten F. Die Verkündigung Jesu Christi. Tübingen, 1965. S. 459.

существо, чья историчность является «изначальной конституцией»²³⁶ его экзистенции. В соответствии с этим, человек есть тот, как он себя ведет в свое конкретное время. Эта историческая экзистенция не может быть ухвачена посредством общей концепции сущности, как, впрочем, и любое понятие, выведенное из библейского материала, так же не в состоянии адекватно описать конкретного человека. Если личность человека есть чистая историчность и актуальность, то она, прежде всего, должна определяться ближайшей исторической ситуацией, в которой ее актуальность исполняется. Поэтому, согласно Ф. Гогартену, христианская рефлексия может ориентироваться на философское понимание исторической актуальности человека. Теперь следует выяснить, каким образом в творчестве Ф. Гогартена определяется историческая реальность личности.

Итак, исходным пунктом в осмыслении личности в системе Ф. Гогартена является человек, который всегда находится в конкретной исторической ситуации, где он занимает определенную позицию и вынужден самоопределяться. Ум человека склонен к тому, чтобы сначала упорядочивать ситуацию в общее мировоззрение и уже исходя из него, ее толковать. Посредством этого, полагает Ф. Гогартен, человек стремится уклониться от требований ситуации. То есть, вместо того чтобы подчиниться беспелляционным требованиям ситуации, человек начинает ей располагать, что выражается в ее интерпретации. Интерпретация в данном случае означает «средство, через которое “Я” запирает себя в себе самом и отказывается слышать любое требование»²³⁷. Ярким примером этому является понимание истории в идеализме. Автономное, доверяющее своему собственному уму «Я», становится «всем, что ему встречается, – объектом, вещью»²³⁸, а реальность в таком случае, есть «ни что иное, как творческое

²³⁶ Gogarten F. *Entmythologisierung und Kirche*. Stuttgart, 1967. S. 30.

²³⁷ Gogarten F. *Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte*. Jena, 1926. S. 107.

²³⁸ Gogarten F. *Die Wirklichkeit des Glaubens. Zum Problem des Subjektivismus in der Theologie*. Stuttgart, 1957. S. 6.

развитие “Я”»²³⁹. При этом сама ситуация не налагает на человека никаких требований, но он сам, интерпретируя определенным образом ситуацию, осознает то, что требуется. Такое требование, от которого человек не в состоянии уклониться, распространяется и на людей, которых он встречает. При этом другие уклоняются от интерпретации и классификации согласно предшествующей идее, что может приводить к негативному решению непризнания других личностями. «Мы считаем, что история не может пониматься иначе, чем как встреча между “Ты” и “Я”. А именно, как безинтерпретационная, свободная от предписаний и непременно ответственная встреча»²⁴⁰. Формулировками, более кардинальными, чем у Э. Бруннера, Ф. Гогартен подчеркивает, что «Я» не первым создает свое отношение с «Ты», но встречаемое «Ты» принуждает «Я» к решению. «”Ты” в этой встрече, в любом случае, утверждающее, свободное, требующее, судящее. А “Я”, напротив, – объект, утверждаемый, связанный, требуемый и судимый»²⁴¹.

В противоположность идеализму Ф. Гогартен намеренно гипертрофированно изменяет формулу «субъект-объект», на «объект-субъект». Здесь имеются в виду не отношения субъекта и объекта, но встреча субъекта и субъекта. При этом в такой встрече «Я» – вторичная, определяемая «Ты» личность. Именно «Ты» «утверждает», что «Я» только лишь по отношению к «Ты» приходит к актуальному образу действия и через это к актуальному я-бытию. Но действительно ли оно приходит к себе самому, это зависит от того, как оно ведет себя в отношении к встречаемому им «Ты». Под таким требованием встречаемого «Ты» Ф. Гогартен понимает не конкретные желания, выражаемые другим, не притязания, им выдвигаемые, и не его нужду в необходимой помощи. Это требование обретается уже в том, что там присутствует другой, во всей своей конкретной

²³⁹ Gogarten F. Die Wirklichkeit des Glaubens. Zum Problem des Subjektivismus in der Theologie. Stuttgart, 1957. S. 39.

²⁴⁰ Gogarten F. Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte. Jena, 1926. S. 108.

²⁴¹ Ibidem.

реальности. «Так как ответственность, в которой я предстою другому, имеет своей основой не что иное, как простой факт его экзистенции, или, выражаясь иначе, то, что он мой ближний и что я встречаю его в моей жизни на моем пути»²⁴². При этом может быть так, что претензии другого будут необоснованными и бессмысленными. Однако это не отменяет подразумеваемого требования, поскольку речь идет не о какой-то выполненной работе и вообще не о «чем-то», но о самой личности, побуждаемой к персональному решению за или против другой личности. «Так как эта встреча в том и состоит, что в ней все противоположное заключено в настоящее “Ты” и “Я”»²⁴³. Во встрече с другим человеком обнаруживаются разные реакции, такие, как суждения, заключения, слова и действия. Все это, в первую очередь, и является решением в отношении встречаемого другого.

В своей трансформации субъектно-объектной схемы Ф. Гогартен действует в русле популярных философских тенденций первой четверти XX в., подготовленных философской традицией XIX в. Еще в творчестве Г.В.Ф. Гегеля происходит открытие и разработка измерения чистой субъективности, представляющей собой «ничто»²⁴⁴. Для Г.В.Ф. Гегеля истинным является восстановление равенства субъекта и объекта, «а не некоторое первоначальное единство как таковое или непосредственное единство как таковое»²⁴⁵. В объекте субъект обнаруживает такие онтологические несовершенства, которые позволяют ему обнаружить и исправить свои собственные. Э. Гуссерль, следуя картезианским установкам, делает субъект и его чистое сознание основанием для бытия мира, а мир средством для

²⁴² Gogarten F. Die Wirklichkeit des Glaubens. Zum Problem des Subjektivismus in der Theologie. Stuttgart, 1957. S. 124.

²⁴³ Gogarten F. Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte. Jena, 1926. S. 108.

²⁴⁴ См.: Ипполит Ж. Логика и существование / Пер. с франц. В.Ю. Быстрова. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 299.

²⁴⁵ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Пер. с нем. Г.Г. Шпета. СПб.: Наука, 2002. - [XLVII]. С. 9.

бытия субъекта²⁴⁶. Онтологическое понимание соотношения субъекта и объекта разрабатывается М. Хайдеггером. Субъект в его философии определяется как «предлежащее, то, что будучи основой, всё собирает вокруг себя как центра. Такое метафизическое значение понятия “субъект” ближайшим образом лишено ещё особо подчёркиваемого отношения к человеку и уж тем более к “я”»²⁴⁷. Субъект не может существовать без объекта, поскольку последний является для него формой его инобытия, и без него невозможно возвращение субъекта к своей подлинности. Именно поэтому М. Хайдеггер не признает кантову «вещь в себе», поскольку она «означает предмет, никак не являющийся предметом для нас... существующий без всякого противостояния человеческому представлению, которое шло бы ему навстречу»²⁴⁸. «Бытие в мире» – это не только бытие субъекта, но и бытие «соприсутствующих», находящихся в процессе интеракции с субъектом, формируя его структуру. В диалогической философии М. Бубера «Ты» представляет собой не что-то внешнее в отношении к «Я», но реальность, в которой «Я» существует. Здесь субъект обусловлен объектом также, как и сам объект обусловлен субъектом²⁴⁹. Именно в духе и в контексте онтологического и персонально-диалогического философских проектов действуют неоортодоксальные мыслители.

Для того чтобы оградить целостное решение личности от единичных решений, Ф. Гогартен прибегает к категории «слово». Он указывает на двойственное употребление этой категории. Во-первых, «слово» может являться «средством понимания того или иного»²⁵⁰, объединяя интересы и взгляды людей, но не их самих. Во-вторых, и это основное значение «слова»,

²⁴⁶ См.: Гуссерль Э. Картезианские размышления / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Наука, 2006. С. 76-77.

²⁴⁷ Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993. С. 146.

²⁴⁸ Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Биbihина. М.: Республика, 1993. С. 323.

²⁴⁹ См.: Лифинцева Т.П. Философия диалога Мартина Бубера. М.: ИФ РАН, 1999. С. 20.

²⁵⁰ Gogarten F. Die Wirklichkeit des Glaubens. Zum Problem des Subjektivismus in der Theologie. Stuttgart, 1957. S. 122.

что оно обращается «исключительно к человеку, проходя через все вещи, отношения, интересы и взгляды»²⁵¹. При этом не имеет значения о чем говорить, поскольку «все конкретное перед чистым настоящим человека становится безсущностным и ничтожным»²⁵². Это слово значит лишь то, отдает ли себя говорящий другому, или отказывает ему. «Слово – единственно возможное отношение между людьми как людьми. При этом нужно помнить, что все немые, бессловесные отношения между людьми имеют место быть через случайные и внешние обстоятельства слова. В этом отношении, все они носятся в слове, которое еще не озвучено»²⁵³. Такое слово личностного решения в отношении встречаемых людей, всегда является ответом на их слово. «Я», будучи запрашиваемым «Ты», ставит человека перед необходимостью решения. Поэтому отношения между «Я» и «Ты» не просто словесные, но ответные и ответственные. «Я говорю “ответственное отношение” [verant, wort‘liche Beziehung] и подразумеваю, что было бы понятнее и точнее, если бы я говорил “словесное отношение” [, wort‘liche Beziehung]... То есть, каждому слову, которое я говорю другому человеку, предшествует другое, сказанное мне. Такое слово, на которое мне нужно ответить»²⁵⁴.

Ф. Гогартен, развивая свою концепцию слова, действует в русле лингвистической философии и философии языка, которые произвели в начале XX в. «лингвистический переворот». Речь идет, в первую очередь, о философии Л. Витгенштейна и М. Хайдеггера. «Методологическая тайна феноменологии Хайдеггера основана на замеченной также и Витгенштейном тайне языка, согласно которой мы, в сущности, не можем говорить о его внутренней форме, а, в конечном счете, можем лишь выявлять эту форму, повторяя его набросок и путем вслушивания, пуская в ход имманентную ему

²⁵¹ Gogarten F. Die Wirklichkeit des Glaubens. Zum Problem des Subjektivismus in der Theologie. Stuttgart, 1957. S. 123.

²⁵² Ibidem.

²⁵³ Ibidem.

²⁵⁴ Ibidem. S. 57.

“энергию”»²⁵⁵. Для Л. Витгенштейна важнейшим фактором понимания становится жизненный контекст, дающий человеку определенный опыт. Герменевтика понимания человеком своего окружения напрямую коррелирует с тем, как он понимает сам себя. Л. Витгенштейн, разъясняя цели своего предприятия, пишет, что целью философии, с его точки зрения, является «логическое прояснение мыслей. Философия не учение, а деятельность. Философская работа, по существу, состоит из разъяснений. Результат философии не “философское предложение”, а достигнутая ясность предложений. Мысли, обычно как бы туманные и расплывчатые, философия призвана делать ясными и отчетливыми»²⁵⁶.

В творчестве Э. Бруннера способность к ответу обуславливается отношением к Слову как основе для ответа в отношении к другим людям. У Ф. Гогартена ответственность определяется конкретной ситуацией, поскольку именно в ней встречается другая личность, от которой нельзя уклониться и нужно откликнуться личностным отзывом. Таким образом персональное самоопределение и актуальность всегда сущностно определяются ответом другим встречающимся личностям. Актуальное самоопределение личности является сущностно позитивным или негативным отношением к личности, которая оказывается рядом. «Ведь ответственность подразумевает меня, в ней я отвечаю, или, если я ее отклоняю, то я отказываю слову, обращенному ко мне, к моей сущности. В ответственности открывается то, что я не есть нечто для себя, но что я принадлежу кому-то другому... В ней речь идет об экзистенции»²⁵⁷. Слово, понятое как ответное отношение к другой личности, является сущностным определением личностной актуальности и основной конституцией человеческого существования.

Здесь, выражаясь словами Э. Бруннера, можно говорить о личности как ответной актуальности. Однако гогартенова концепция личности отличается

²⁵⁵ Apel K.-O. Transformation der Philosophie. 4. Aufl. Bd. I–II. Frankfurt am Main, 1991. Bd. I. S. 58.

²⁵⁶ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. М., 1994. Ч. I. С. 24.

²⁵⁷ Gogarten F. Kirche in der Welt. Heidelberg, 1948. S. 93.

от бруннеровой. Конкретно-исторический актуализм определяется, в первую очередь, не отношением к личности Бога, но к личности обычного другого человека, который встречается в исторической ситуации. При этом ясно, что такая встреча не может быть основанием для личностного бытия. Ф. Гогартен обращается не к надэмпирическим и не к метафизическим предпосылкам, делающим возможным актуальное бытие личности. Его запрос направлен на конкретную реальность, которая «дана в моей связанности с временным, преходящим “Ты”», но, при этом, по его убеждению, такая ориентация является «отклонением от требования моей подлинной жизни»²⁵⁸. Его понимание личности хочет постигнуть лишь структуру конкретной актуальности.

Для такого постижения Ф. Гогартену оказывается весьма полезным хайдеггеров анализ экзистенции периода «Бытия и времени». М. Хайдеггер выразил структуру человеческой экзистенции «надлежащими понятиями»²⁵⁹. Однако хайдеггеров анализ затрагивает лишь «формальные структуры, а отнюдь не их экзистентное или содержательное наполнение»²⁶⁰, называя структуру человеческой экзистенции экзистенциальностью, а ее отдельные составляющие ее структуры экзистенциалами. Одним из таких экзистенциалов *Dasein* является сущностное определение и понимание личности через другие личности. Однако «со-бытие» не имеет у него такого значения, которое Ф. Гогартен приписывает ответственности для актуального бытия личности. Подобно тому, как Э. Бруннер различает формальное и материальное богоподобие, Ф. Гогартен считает нужным разграничивать экзистенциальное определенное бытие и его экзистентное наполнение. Фактическая экзистенция может соответствовать экзистенциально определенному бытию через других людей позитивно и негативно. В негативной замкнутости от других личностная экзистенция не достигает

²⁵⁸ Gogarten F. Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte. Jena, 1926. S. 37.

²⁵⁹ Gogarten F. Entmythologisierung und Kirche. Stuttgart, 1967. S. 64.

²⁶⁰ Ibidem. S. 64.

своей цели. Персональность сохраняется в ней лишь в «смысле требования или возможности»²⁶¹. При этом человек существует как личность, которая хочет быть таковой и знает, что она должна ей быть.

Теперь для следующего шага в определении Ф. Гогартемом личности следует обратиться к понятию «мир». Чтобы понять образ мира, с которым имеет дело сегодняшний человек, Ф. Гогартен возвращается к началу Нового времени. Там он видит важнейший разлом истории, за который современный человек уже не может перейти. С начала Нового времени силы и способности человеческого духа через прогрессивное развитие освободились от естественных установлений мира. Появился новый «идеал личности или автономный человек»²⁶². Человек Нового времени понимает мир «не в его Dasein, но скорее в его Sosein, то есть в смысле образа его собственного произведения»²⁶³. Вследствие этого, для него перестают существовать обязательные всегда действующие нормы, он сам определяет образ творимого им мира. В отношении к своему миру он может быть только самостоятельным, поскольку «конституция его мира посредством человеческой свободы стала такой, что она может управляться и продолжаться лишь свободным, самостоятельным человеком и соответственными ему духовными силами, вызванными в нем через свободу»²⁶⁴. При этом, социальный, технический и хозяйственный образ мира с неизбежностью будет меняться творческой деятельностью человека. Таким образом, требование, выдвигаемое человеку современным миром, заключается в том, что человек никоим образом не должен определяться миром и зависеть от него, но должен быть целиком самостоятельным, противопоставленным миру и определяющим его. Совершенная свобода в отношении к миру и его структурам изначально открыта человеку через христианскую веру. Однако до конца эпохи Средневековья кардинального

²⁶¹ Gogarten F. Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium. Stuttgart, 1967. S. 186.

²⁶² Ibidem. S. 147.

²⁶³ Ibidem. S. 145.

²⁶⁴ Ibidem. S. 197.

прорыва в этом отношении не было, поскольку церковь понималась как мирская институция, связывающая людей своим авторитетом. С эпохи Нового времени положение дел кардинально меняется. Этот исторический освободительный переворот, с точки зрения Ф. Гогартена, был лучше всего понят М. Лютером, который, исходя из евангельского понимания Бога, постулировал необходимость освобождения человеческого ума от вещей и порядков этого мира. Величайшее достижение М. Лютера состоит в том, что нововременная автономия в отношении к миру является «легитимным следствием христианской веры»²⁶⁵. С этого времени, когда идея свободы в отношениях с миром стала осознанной, человек может и должен существовать свободно и независимо. В противном случае, его экзистенция будет искажать его личность. Такая оценка Нового времени представляет собой важнейшую предпосылку всего гогартенова творчества. Мир как доступный, подвластный человеческому духу материал, а личность как «тотальная рефлексия»²⁶⁶, как чистая субъективность и самоопределяемость – вот основные гогартеновы характеристики мира и человека, определяемого через мир.

Человек, в том его виде, в котором он реально существует, заключен в мире. Фактически, он существует не из чистого личностного отношения к «Ты», но из опосредованного или вещного отношения. Он пытается исполнить требование других личностей через свою связанную с миром деятельность, что может выражаться, к примеру, в каритативной или социальной активности. Но такой деятельностью он подчиняет других вещным потребностям мира, которым он сам подвержен. Он пытается получить человечность и межчеловеческие отношения через технические, хозяйственные и общественные узаконения, которые он сам создал. «Его дела бесчеловечны, вещны, связаны с законом вещей и потребностей. Но они бесчеловечны и в другом еще более глубоком смысле, поскольку

²⁶⁵ Gogarten F. Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium. Stuttgart, 1967. S. 139.

²⁶⁶ Ibidem. S. 179.

современный человек хочет утвердить свою собственную славу в этой связанности с вещным»²⁶⁷. Человеческая экзистенция оказывается словно бы в безвыходном лабиринте, и чем более хочет выйти из него, тем сильнее в нем запутывается. Все то, что человек делает и чего добивается, для того чтобы исполнить требования других людей, оборачивается противоположностью желаемому. «Это глубочайшая загадка его Dasein, что человек с такой страстью ищет свою личность и личностное бытие, от которого убегает, и что поиск и убегание смешаны в почти неотделимое друг от друга»²⁶⁸. Конкретная актуальность, по сути своей, является испорченной вещностью, не являясь в полном смысле личностной актуальностью, но закрытой в направлении к «Ты». Конкретно-историческая ситуация такова, что человек всегда разрушает свою личностную экзистенцию, вне зависимости от того, как он ведет себя в деталях.

Таким образом, личность, понимаемая актуалистически, экзистенциально соотнесена с историческим миром и встречающимися в нем другими людьми, то есть, самореализация человека всегда является актуальным отношением к миру и другим людям. Личностной такая самореализация является лишь тогда, если она происходит в полном независимом господстве над миром и всецелой обращенности к другому человеческому «Ты». В фактической самореализации, нерезультативно пытаясь существовать как личность, человек всегда привязывает себя к миру. В такой ситуации он, очевидно, нуждается в помощи и для этого к нему обращается Абсолют, в акте веры которому и происходит преодоление указанных ограничений. Человеческое бытие, о котором идет речь при этом ответе, который человек в состоянии дать не только как он сам, но и только с самим собой, осуществляется в аннигиляции человека в отношении его дел и мыслей. Это личностное бытие проживается в ответственности, в которой человек понимает свою экзистенцию через Слово. Ф. Гогартен пишет, что

²⁶⁷ Gogarten F. Die Verkündigung Jesu Christi. Tübingen, 1965. S. 491.

²⁶⁸ Ibidem. S. 541.

такие отношения с Абсолютом «осуществляются в стихии персонального, в которой происходит также и отношение с другими людьми и в котором человек есть в подлинном смысле человек»²⁶⁹. С позиции конкретно-исторического актуализма, постановка вопроса не обуславливается апологетическими задачами. Речь, скорее, идет об антропологически обусловленной проблематике относительно самодостоверности веры. Поэтому христианская философия не может удовлетворяться восприятием сегодняшнего понимания реальности или самовосприятия человека, а должна в связи с этим постоянно продуцировать новые концепции. Задача христианской антропологии заключается в том, чтобы разоблачать бесконечно новые попытки человека понять себя как самобытное существо. Вера, таким образом, имеет отношение к реальности, «которую можно увидеть и ухватить, и которая непосредственно свидетельствует о себе в этом видении и схватывании как о реальности»²⁷⁰. Такое живое отношение является инструкцией для человеческого понимания этой реальности в том случае, если человек через свою самостоятельность и свободу желает воспринимать это отношение в качестве реальности. Поскольку эта реальность не является самобытной, то она может быть верной своей внутренней сущности лишь в открытости трансцендентному. Познание в данной области может осуществляться только лишь как восприятие, а именно как вслушивание человека в ответ на вопрос о себе самом. Это ответ, который только сам человек может дать себе в качестве существа свободного и ответственного. Ф. Гогартен называет такое восприятие верой. В личностном обращении Абсолют открывает человеку возможность новой экзистенции через возможность быть автономным от мира, не теряя при этом в нем своего личностного бытия²⁷¹. Из сказанного делается понятной

²⁶⁹ Gogarten F. *Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium.* Stuttgart, 1967. S. 223.

²⁷⁰ Gogarten F. *Die Wirklichkeit des Glaubens. Zum Problem des Subjektivismus in der Theologie.* Stuttgart, 1957. S. 8.

²⁷¹ См.: Gogarten F. *Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium.* Stuttgart, 1967. S. 232.

структура личностной экзистенции, становящаяся доступной через обращение Абсолюта. Ф. Гогартен убежден, что ему удалось ухватить ядро традиционного христианского понимания личности, переведя его на современный язык. Для этого Ф. Гогартен использует обширный материал из актуального философского контекста. Его философская рефлексия обращается к онтологическому проекту М. Хайдеггера, лингвистической философии, философии языка, философской герменевтике и философии диалога, центральные положения которых Ф. Гогартен трансформирует исходя из задач и логики своей актуалистической конкретно-исторической концепции личности.

Подводя итог осмыслению феномена личности в персоналистическом направлении неоортодоксии, можно констатировать, что здесь присутствует очевидная конфронтация с классическим субстанционализмом, поскольку последний нивелирует эволюционный характер личности. При этом Э. Бруннер стоит на позиции метаэмпирического, а Ф. Гогартен конкретно-исторического актуализма. Разница в подходах связана с их философскими предпосылками, когда Э. Бруннер больше зависим от актуализма И.Г. Фихте и М. Шелера, а Ф. Гогартен от персонализма М. Бубера и бытийно-исторического проекта М. Хайдеггера. Э. Бруннер делает внеисторический контакт с Абсолютом первичным фактором для формирования личности, а Ф. Гогартен, напротив, в данном вопросе исходит из исторической реальности другого человеческого «Ты», которое в свою очередь становится причиной для встречи с Абсолютом, завершающим образование личности. Именно поэтому для Э. Бруннера более важны субъектно-объектные отношения, а для Ф. Гогартена объектно-субъектные. В любом случае, оба мыслителя подчеркивают зависимое и реляционное бытие личности человека. Принцип диалогизма, присутствующий у всех неоортодоксов, приобретает в неоортодоксальном персонализме свою наиболее выраженную и логически последовательную концептуализацию.

2.3. Экзистенциальное осмысление личности

Оригинальное неоортодоксальное осмысление личности, ориентированное на наработки экзистенциальной философской традиции, наличествует, в первую очередь, в творчестве Р. Бульмана. Мыслитель исходит из того, что при рассмотрении человека как вопроса, возникает проблема понимания. Речь не просто о формально-теоретической важности, или интеллектуальном предприятии, но о конкретной экзистенциальной значимости для человека. Сюда входит и специфическое понимание, и философско-антропологический анализ человеческой экзистенции и сущности. Но при этом важно отметить, что в самой бульмановой системе речь не идет о том, что такая иерархия между этими двумя понятиями непосредственно укоренена в самом человеческом *Dasein*. Избранная методика рассмотрения этих понятий так же не предполагает, что Р. Бульман отклоняется от подходов, в которых «сущность» предшествует «экзистенции», меняя эти категории местами, или, даже противопоставляя их друг другу. В структуре своего бытия *Dasein*, следуя Р. Бульману, не знает «до» или «после» в смысле привилегированного положения экзистенции перед сущностью или сущности перед экзистенцией. Кроме того, в его системе не существует четкого различия между этими двумя понятиями. Он лишь отмечает, что «не следует понимать “экзистенцию” в докьеркегоровом смысле..., а именно, как реальное наличное бытие, отличное от “эссенции” = сущности»²⁷². Поэтому анализ понятия «экзистенция» одновременно является и анализом сущности *Dasein*, так что рассмотрение экзистенции может являться и рассмотрением сущности человека.

Dasein никогда не существует без отношения. Для Р. Бульмана не может быть такого личностного человеческого бытия, которое сначала просто имело место быть и лишь потом устанавливало бы какие-то отношения. «Так как я являюсь собой не как отделяемый и объективируемый

²⁷² Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1965. Bd. IV. S. 105.

феномен мира, но всегда в моей неразрывной Богом и миром экзистенции»²⁷³. Человек присутствует в мире не как изолированный субъект в пустом пространстве. Отношение не есть нечто случайное, что человек встречает, вступая в него по неким соображениям. «Личность не есть некая субстанция по ту сторону решений, по отношению к которой конкретные исторические решения являются просто акциденциями»²⁷⁴. Отношение – не периферийное явление. Более того, оно конституирует бытие *Dasein*, доходя до самой сути человеческого бытия и всецело его определяя. Отношение – не есть нечто временное в *Dasein*, что оно при случае может утратить или выработать. Оно является «как», то есть способом бытия самого человеческого *Dasein*. Бытие *Dasein*, таким образом, есть бытие в отношении.

Бытие в отношении, понимаемое как бытие *Dasein*, не является каким-то общим принципом всего сущего, но именно конкретным бытием *Dasein*. Человеческое бытие «исполняется не в общем, но как раз в индивидуальном»²⁷⁵. Р. Бульман знает лишь конкретного человека в его «здесь» и «сейчас». Это видно из того, что он никогда не говорит о совместном бытии, но всегда о фактичности *Dasein*. Человек «конкретный» является для него человеком «подлинным»²⁷⁶. Такой человек противопоставляется не только человеку абстрактному, но и человеку эмпирическому, поскольку последний есть всего человек, рассмотренный с определенной точки зрения, то есть как некая природная вещь, а не как подлинная живая личность. Р. Бульман говорит о «конкретном» человеке, то есть о таком, который существует не в абстрактном мышлении, но в действительности.

Предшествуя любому свободному решению и позиции конкретного человека, личностное бытие как конкретное человеческое бытие, согласно Р.

²⁷³ Bultmann R. *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen, 1965. S. 587.

²⁷⁴ Бульман Р. *История и эсхатология. Присутствие вечности*. М.: Канон, 2012. С. 186.

²⁷⁵ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1952. Bd. II. S. 201.

²⁷⁶ См.: Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Zweite unveränderte Auflage*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954. Bd. I. S. 116.

Бультману, есть «бытие-в» (*In-Sein*), «бытие-с и для» (*Mit, Für-Sein*), «бытие-из» (*Aus-Sein*) и «бытие-к себе» (*Sein zu sich selbst*).

Бультманово понимание «бытия-в» больше схоже с хайдеггеровым «бытием-при», нежели с его «бытием-в»²⁷⁷, поскольку Р. Бультман никогда не упускает из виду постоянно имеющуюся возможность распада в мире *Dasein* и *In-Sein*²⁷⁸, в то время как М. Хайдеггер полагает «бытие-в» независимым от наличной внутренней силы субъекта или от некой производимой наличным бытием его способности. Р. Бультман никогда не использует понятие со-бытия (*Mitsein*), поскольку оно не согласуется с его интересом к «конкретному» человеку. Поэтому он говорит о совместном бытии (*Miteinandersein*)²⁷⁹, «без которого “человек” – это абстракция»²⁸⁰, то есть о фактичности со-бытия *Dasein*.

То, что человек является сущностью, имеющей отношение к себе самой, подтверждается, согласно Р. Бультману, наличием в нем совести, связанной с воспоминаниями и «феноменом раскаяния»²⁸¹, а так же самопониманием человека, поскольку в нем коренится отношение человека к себе самому. То, что человек имеет отношение к себе самому, свидетельствует и то, что он может характеризоваться как «тело». «Понятие “σῶμα”..., которое, в первую очередь, подразумевает физическое тело, однако... служит для того, чтобы определять личность человека, поскольку к сущности человека принадлежит то, чтобы он был соотнесен с собой»²⁸². Бультманово понимание отношения человека к себе самому не индивидуалистическое и не исходящее из внутреннего качества «Я», противопоставляемого внешним качествам, к примеру, способности к

²⁷⁷ См.: Хайдеггер М. Бытие и время / Перевод В.В. Бибихина. М.: AD MARGINEM, 1997. С. 61, 141, 192, 193, 249-250, 322, 327.

²⁷⁸ См.: Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Zweite unveränderte Auflage. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954. Bd. I. S. 138; Bultmann R. Theologie des Neuen Testaments. Tübingen, 1965. S. 235, 239.

²⁷⁹ См.: Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Bd. I. Zweite unveränderte Auflage. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954. Bd. I. S. 138.

²⁸⁰ Ibidem. S. 81.

²⁸¹ Бультман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности. М.: Канон, 2012. С. 184.

²⁸² Bultmann R. Theologie des Neuen Testaments. Tübingen, 1965. S. 203.

коммуникации. Человек «получает первоначальный опыт себя самого как в своем теле, так и через встречу своего собственного скованного чуждыми силами бытия сначала через телесную зависимость от них»²⁸³. Отнесенность человека к себе включает в себя открытость Богу и возможность межчеловеческой коммуникации, поскольку эта отнесенность происходит не помимо, но через эти феномены. Таким образом, тело – это сам человек, а телесность принадлежит к «бытию-к себе», а не просто к «бытию-в», понимаемому как наличное или предналичное человеческое *In-der-Welt-sein*.

Человеческая экзистенция часто понимается просто как наличная, как одна из вещей природы. В действительности, человек всегда склонен к тому, чтобы воспринимать свою собственную экзистенцию как нечто внешнее ему самому, что он может «рассматривать» со стороны, подобно тому, как он может сделать объектами своего наблюдения «все феномены, окружающего его мира»²⁸⁴. Но экзистенция – это не то, что человек может наблюдать со стороны, а он сам. Поэтому человеческая экзистенция не наличествует так же, как существование растений и животных, являясь специфической формой бытия человека. «Под экзистенцией мы понимаем не просто что-то наличное, не факт, что нечто “сущетсвует”=наличествует, но специфический человеческий образ бытия»²⁸⁵. Поскольку экзистенция человека не налична, она не может быть объективированной.

Для Р. Бульмана для понимания личностной экзистенции решающее значение имеет не *In-Sein* (бытие-в), но *Aus-Sein* (бытие-из). В *Aus-Sein* заключается «радикальное различие специфического человеческого бытия и всего другого мирового бытия»²⁸⁶. Экзистенция в бульмановой системе – всегда по сути «бытие из и на» (*Aus-Sein-auf*), поскольку человек всегда

²⁸³ Bultmann R. *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen, 1965. S. 197.

²⁸⁴ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1965. Bd. IV. S. 128.

²⁸⁵ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960. Bd. III. S. 107.

²⁸⁶ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1952. Bd. II. S. 243.

находится в процессе становления, из одного пункта в другой, никогда не будучи окончательно удовлетворен имеющимся. *Aus-Sein-auf* человеческого бытия как экзистенции предполагает парадоксальные высказывания о человеке. К примеру, человек фактически живет лишь тогда, «когда он непрерывно воспроизводит себя» через то, что «удаляется от себя самого»²⁸⁷. То есть, Р. Бультман говорит о транссубъективной направленности человеческой экзистенции и о ее трансцендентальности, поскольку они ее конституируют, а не она их.

Личностная экзистенция как *Aus-Sein-auf* является, таким образом, экзистенцией в движении. В связи с этим возникает вопрос о источнике этого движения, о его «откуда». Это «откуда» есть происхождение *Aus-Sein-auf*. «Так как это *εἶναι ἐκ* означает не только происхождение, но также определенность посредством него, итак, сущность того, о ком это сказано»²⁸⁸. Знание об «откуда» одновременно является и знанием *Sein-aus*. «Источник», «откуда» и «*Sein-aus*» – все они указывают на выход *Aus-Sein-auf* как движения. При этом *Sein-aus* означает не только начало, но и определенность им. Эта определенность личности через «откуда», через ее источник и через *Sein-aus*, касается всего бытия человека во всех его проявлениях. *Sein-aus* «пробуждает кажимость того, словно бы поведение человека может быть сведено к его *φύσις*... тогда как в действительности все частное поведение сводится к бытию человека, на котором оно основывается»²⁸⁹. То есть, у Р. Бультмана, выражаясь устойчивой схоластической формулой, речь идет о *agere sequitur esse*. «Откуда» экзистенции как *Aus-Sein-auf* является собственным бытием человека в аспекте его прошлого, определяющего его бытие.

Хотя никакой человек не может действовать иначе, как из своего бытия, это бытие никогда не стоит напрямую за его действиями и не является

²⁸⁷ Bultmann R. *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen, 1965. S. 211.

²⁸⁸ Bultmann R. *Die drei Johannesbriefe. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. S. 40.

²⁸⁹ Bultmann R. *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen, 1965. S. 375.

их неизменной основой. Хотя действия и выявляют то, чем человек является, будучи выражением его бытия, тем не менее, они являются проявлением того, что он решает. Поведение и поступки человека конституируют человеческое бытие. *Sein-aus* наличествует в *Aus-Sein-auf* так, что конституирует его. Таким образом, человек – весь в том, что он делает. «В действии я становлюсь преимущественно. Я нахожу мое бытие в нем, я живу в нем, а не стою рядом с ним»²⁹⁰. Такое объяснение переворачивает формулу *agere sequitur esse*, делая ее *esse sequitur agere*. Но такое изменение не отменяет и не оспаривает ее первоначального смысла. Хотя бытие конкретного человека не находится рядом с его действиями, однако, при этом эти его действия присутствуют в его бытии. Поэтому это изменение формулы должно рассматриваться как дополнение к ее первоначальной формулировке.

Сохранение «*agere sequitur esse*» наряду с «*esse sequitur agere*» указывает на диалектику человеческого бытия, которая заключается не просто в том, что одно высказывание дополняет другое или может дополнять. Поскольку диалектика человеческого бытия не просто сам закон постижения без какой либо методологии интерпретации этого бытия²⁹¹. Диалектика сущностно свойственна человеческому бытию, в первую очередь потому, что собственное бытие конкретной личности является источником ее действий и в том что, одновременно, бытие личности проходит испытание в конкретных действиях и поступках, в которых всегда осуществляется ее источник. Следуя Р. Бульману, диалектика человеческого бытия не есть становление в идеалистическом смысле, когда идея совершенного человека в бесконечном продвижении постепенно шаг за шагом все более и более находит свое исполнение. Не является она и диалектикой принятия и отвержения. Она заключается в парадоксально-диалектическом характере

²⁹⁰ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1952. Bd. II. S. 156.

²⁹¹ См.: Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Zweite unveränderte Auflage*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954. Bd. I. S. 118

единства человеческого бытия, что, с точки зрения мыслителя, обуславливается парадоксальностью присутствия Абсолюта в мире, при сохранении радикального отличия мира от него²⁹².

Теперь обратимся к тому, что Р. Бультман понимает под сущностью личности. Человек, согласно мыслителю, это «комплексное существо»²⁹³. «Он состоит из тела и души (или, если кому-то больше нравится, из тела, души и духа). В нем объединены инстинкт и разум, у него есть материальные и духовные потребности, желания и фантазии. Он политическое и общественное существо и одновременно индивидуум, всегда обладающее самобытностью, так что общность между людьми может быть рассматриваема не только как политическая и общественная, но и как личностная»²⁹⁴.

Определение сущности человека не означает окончательного ответа или инструкции по «комплексной» структуре человеческого бытия. Понятие «сущность» не описывает присущие человеку свойства, поскольку, следуя Р. Бультману, сущность человека не является чем-то статичным и поддающимся однозначному толкованию. При этом мыслитель утверждает, что сущностью личности человека является воля. Это не означает, что бультманова система волюнтаристична, но указывает на то, что бытие человека конституирует себя в воле, и именно поэтому «человек есть его воля»²⁹⁵. Для греческой античности единственной сущностью человека является дух, то есть обладающий силой разум, могущий познавать гармоническое единство Космоса²⁹⁶. Человек при этом понимает себя как часть Космоса, вложенную в его гармонические структуры. Христианское

²⁹² См.: Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1965. Bd. IV. S. 112.

²⁹³ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960. Bd. III. S. 111.

²⁹⁴ Ibidem.

²⁹⁵ Бультман Р. *Первоначальное христианство в контексте древних религий* // Бультман Р. *Избранное: Вера и понимание*. М.: РОССПЭН, 2004. С. 620.

²⁹⁶ См.: Бультман Р. *История и эсхатология. Присутствие вечности*. М.: Канон, 2012. С. 118.

же понимание человека исходит из того, что он не имеет своего органического места в размеренно-сочлененном Космосе, но пребывает в истории. «Подлинная сущность человека – не логос, не рассудок, не ум. На вопрос, в чем же она заключается, первоначальное христианство могло бы дать только один ответ: в *воле*. Именно так: бытие человека, жизнь как жизнь человека, всегда понимается как жажда чего-то, стремление к чему-то, – как некое воление»²⁹⁷. В этом христианское понимание следует ветхозаветной традиции, которая не отождествляет сущность человека с его умом. Для Ветхого Завета человек в первую очередь есть воля. Хотя Библия и не использует понятие «воля», предпочитая говорить о «сердце» человека, однако, под «сердцем» имеется в виду именно воля. Таким образом, «чистое сердце» есть «добрая воля»²⁹⁸. То есть, «сердце» /«воля» есть целостный человек. При этом сердце не должно смешиваться с аффектами и чувствами, которые, исходя из их «иррациональности» не всегда могут быть поняты умом.

Воля как начало *Aus-sein-auf* и вхождение в исполнение себя самого, возможна лишь в действиях и поступках личности, которые Р. Бультман называет «решением» (*Entscheidung*), которое «есть акт воли»²⁹⁹. Будучи актом воли, решение определяется предыдущими решениями личности. При этом речь идет не о каузальной детерминированности, но о том, что человек детерминирован своей собственной волей, что делает его ответственным за свои поступки и за их результаты. Человеческое «куда» «соответствует его “откуда”»³⁰⁰ и определяется им. Все это, однако, не означает, что воля стоит за решением или каким-то способом дает чистую возможность бытия любого решения. Волю нельзя уподобить чистому листу, на который накладывает

²⁹⁷ Бультман Р. Первоначальное христианство в контексте древних религий // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004. С. 620.

²⁹⁸ См.: Бультман Р. Иисус // Флустер Д. Бультман Р. Загадка Христа. Две эпохальные работы об Иисусе. М.: Эксмо, 2009. С. 379.

²⁹⁹ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1965. Bd. IV. S. 53.

³⁰⁰ Bultmann R. *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen, 1965. S. 98, 101.

свою тень какое-либо решение, оставляя его сам по сути незатронутым. Человек решает не на основании какой-то естественной ему всегда тождественной себе установки, поскольку это предполагало бы, что он обладает способностью выносить совершенно индифферентные в нравственном отношении решения, что, с точки зрения Р. Бульмана, совершенно невероятно. Решение не есть вынесение вердикта в пользу того или другого на основании соображений, получающихся из некоей всегда свойственной человеку силы. Такое решение касается подлинной сути человека, поскольку оно конституирует находящуюся в нем исполнение волю, то есть человеческое бытие, а «через свое решение человек становится тем, кто он есть»³⁰¹. Человек не стоит за решением, но находится в нем, что является характеристикой его сущности. В решении человек не только полностью определяется его «откуда», но решение является таковым и для его «откуда», то есть для его прошлого. Поскольку воля есть сущность человека, то решение как акт воли должно быть актом, предшествующим всем другим актам, причина которого нам не дана. Это «прадействие» является решением потому, что воля есть сущность человека, а решение – это акт воли. Человеческая жизнь как экзистенция в смысле *Aus-sein-auf* есть жизнь в действиях и в решении, в котором приходит в исполнение воля перед лицом собственного прошлого и будущего человека, обретающих свой смысл в решениях. В действии решения как выражении экзистенции обретается подлинность этой экзистенции. Сущность человека заключается в избрании своего *Sein-aus*, а с ним и своего *Aus-sein-auf*.

Поскольку сущностью человека является воля, так как она исполняется в решении и поскольку решение в свою очередь осуществляется «здесь и сейчас» перед лицом собственного прошлого и будущего, сущность человека, согласно Р. Бульману, не безвременна, но темпоральна. Только тогда, когда воля признается сущностью человека, появляется возможность

³⁰¹ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1965. Bd. IV. S. 47.

понимания человека не просто как бытийствующего во времени, но, и по преимуществу, темпорального. Человеческое бытие по своей сути темпорально длящееся, поэтому «о человеке следует мыслить в его историчности – он создан своим прошлым, и он востребован своим будущим»³⁰². Там же, где сущность человека не рассматривается с точки зрения воли, там не обнаруживается и темпоральность, и историчность человеческого бытия. Стоическая философия, к примеру, видя подлинную сущность человека в безвременном логосе, обесценивает настоящее и тем самым не позволяет развиться ориентации на будущее³⁰³.

Сущность человека должна пониматься как воля не только потому, что таковы интенции ветхозаветного иудаизма и раннего христианства. Объективным основанием такого понимания является не то, что человек обладает умом, но то, что человеческая сущность актуализируется через его решения. Поскольку бытие человека есть жизнь в решении, в отличие от животных, чье поведение обусловлено инстинктами, решение становится не тенденцией, определяющей его сущность, но объективной необходимостью в смысле «*agere sequitur esse*». Через решение человек «творит» свое бытие, «будучи определяем тем, что он делает, на что он сам решился»³⁰⁴, то есть «*esse sequitur agere*». Именно для того чтобы подчеркнуть это специфическое человеческое положение дел, Р. Бультман и говорит о воле как сущности человека. Речь при этом не идет о произвольном волюнтаризме, поскольку мыслитель отмечает лишь диалектическую структуру отношения между бытием и действием человека. Воля как сущность человеческого бытия, определяет экзистенцию и находит в ней свое исполнение: «Ведь *от воли, от свободного поступка* зависит человеческое существование как единого,

³⁰² Бультман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности. М.: Канон, 2012. С. 129.

³⁰³ См.: Бультман Р. Бультман Р. Первоначальное христианство в контексте древних религий // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004. С. 595-596.

³⁰⁴ Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1952. Bd. II. S. 47.

целостного бытия»³⁰⁵. Из этого становится понятным, почему экзистенция как *Aus-sein-auf* есть выражение интенциональности человеческого бытия. «Именно так: бытие человека, жизнь как жизнь человека, всегда понимается как жажда чего-то, стремление к чему-то, – как некое воление»³⁰⁶.

Даже если традиционный западный подход относительно бытия и сущности человека почти всегда находится под влиянием греческой философии и поэтому видит человеческую сущность не в воле, а в уме, тем не менее, в определении сущности через волю нет ничего иррационального, имея в виду то, что Р. Бультман, говоря о воле, при этом не исключает ум. Мыслитель отмечает, что воля как интенция, никогда не существует без разума, желания и планы невозможны без знания и понимания, и «дух осуществляется лишь посредством человеческих мыслей»³⁰⁷. Но если движущей силой жизни являются решения, то воля должна быть обозначена в качестве ее определяющего фактора. Утверждение разума в качестве сущности человека не ложно, но недостаточно, поскольку «подлинная сущность человека находится глубже»³⁰⁸. Это, однако, не мешает христианству и гуманизму занимать близкие позиции относительно понимания личности, основой которого является то, что ценность и значимость человека обуславливается тем, что он человек, а не какими-то иными практическими соображениями. Христианство и гуманизм схожи в протесте против обесценивания, деперсонализации и овеществления человека, а так же против релятивизма и нигилизма³⁰⁹.

Итак, в экзистенциальном подходе Р. Бультмана, подчеркивается то, что не существует дистанции между тем, откуда человек есть и его собственным бытием, что находит свое выражение не только в том, что

³⁰⁵ Бультман Р. Иисус // Флустер Д. Бультман Р. Загадка Христа. Две эпохальные работы об Иисусе. М.: Эксмо, 2009. С. 271.

³⁰⁶ Бультман Р. Бультман Р. Первоначальное христианство в контексте древних религий // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004. С. 620.

³⁰⁷ Бультман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности. М.: Канон, 2012. С. 182.

³⁰⁸ Bultmann R. Marburger Predigten. Tübingen, 1956. S. 109.

³⁰⁹ См.: Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960. Bd. III. S. 74-75.

человек существует на основании и из «откуда», но и в том, что он всегда есть через это «откуда». *Aus-sein-auf* человека не может быть отделено от его начала. «Откуда» есть происхождение «куда». «Цель» определяется «началом», так что искажение «цели» означает и искажение «начала». Именно поэтому человек как личность в своей экзистенции зависим не от рока или необходимости, но от самого себя. Таким образом, человек всегда живет из того, в результате чего он есть и всегда устремлен туда, для чего он живет.

Кроме Р. Бультмана подчеркнута экзистенциалистское понимание личности присутствует и в творчестве П. Тиллиха, который разрабатывает оригинальную эссенциально-мультидименсиональную концепцию. Для понимания теории личности в творческом наследии П. Тиллиха, необходимо рассмотреть различные компоненты, которыми она, в его системе, образуется. Только через схватывание составляющих и сил, с которыми П. Тиллих идентифицирует человека, можно разобраться в его антропологии, в которой человек – единственное существо во Вселенной, являющееся микрокосмом, поскольку «в нем присутствуют все измерения реальности»³¹⁰. П. Тиллих выступает против антропологического дуализма в любом его виде, отстаивая понимание человека, как многосферного единства, в попытке обосновать его холистическое понимание. Мыслитель занимает сознательную оппозицию в отношении подходов, делящих человека на две конкурирующие области, что ведет либо к идеалистическому, либо к материалистическому пониманию. Такое деление человека на «тело» и «душу», с его точки зрения, противоречит христианскому представлению о духе, включающему в себя все измерения человека. Таким образом, П. Тиллих решительно отвергает декартово деление человека на «чистое сознание» и «чистую длительность». П. Тиллих нашел поддержку для обоснования своей интуиции в глубинной психологии и особенно во

³¹⁰ Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. I-II. С. 252.

фрейдизме. Повторное открытие подсознательного и его влияния на ментальную жизнь человека, дало ему много материала для объяснения внутренней динамики человека. Финальная стадия тиллихова осмысления человека представлена в его «Систематической теологии», где разрабатывается концепция полисферного единства: «Многомерное единство жизни самим своим существованием опровергает дуалистические и супранатуралистические учения о человеке в себе и в его отношении к Богу»³¹¹. Человек есть единство на всех своих многочисленных измерениях, поэтому, для понимания тиллиховой системы, необходимо обратиться к природе этого единства, которую можно понять исходя из соотношения его различных степеней в контексте их динамической целостности. П. Тиллих, подчеркивая многоаспектное единство человека, настаивает на необходимости использования слова «измерение» в противоположность понятию «уровень». Термин «измерение» предполагает супнатуралистический «монархический» подход, где вышестоящее не имплицитно нижестоящему, что представляет собой очередную модификацию дуализма. Имеет значение, однако, не замена одной метафоры на другую, но то изменение видения реальности, которое выражается подобной заменой»³¹². С помощью понятия «измерение» П. Тиллих пытается показать, что различные сферы бытия реально существуют, но не

³¹¹ Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. III. С. 105. Отвергая пессимистические и дуалистические философские подходы к осмыслению человека, П. Тиллих пишет следующее: «Старая традиция, которая в равной степени отражена в мифологии и мистицизме, в поэзии и метафизике и которая состоит в том, что составляющие универсум начала нужно искать в человеке, – эта традиция была косвенно и произвольно подтверждена даже и бихевиористским самоограничением. “Философы жизни” и “экзистенциалисты” напомнили нам теперь эту истину, от которой зависит онтология. В этом отношении характерен тот метод, который применил Хайдеггер в своей книге *“Sein und Zeit”* [“Бытие и время”]. Понятием «Dasein» (“здесь – бытие”) он называет то место, где обнаруживает себя структура бытия. Однако “Dasein” дано человеку в нем самом. Человек сам способен ответить на онтологический вопрос, поскольку он прямо и непосредственно воспринимает на опыте структуру бытия и его элементы» – там же. С. 170.

³¹² Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. III. С. 20-21.

накладываются одна поверх другой³¹³. Существование множества измерений описывается эволюционными терминами, что должно подчеркнуть наличие совокупности состояний в одном измерении, которое через «прыжок» актуализируется в другом более комплексном измерении. Этот целостный процесс, с точки зрения П. Тиллиха, должен рассматриваться как самосозидание, где силой этого процесса жизни является именно самосозидание. Человек имеет в себе и самые низкие измерения. Первое измерение, выделяемое П. Тиллихом, это неорганическая или физико-химическая сфера. Это измерение обеспечивает совокупность условий, необходимых для актуализации жизни. Реальность в целом не может быть объяснена на основании физико-химических реакций, однако, это измерение присутствует в более сложных видах бытия таким образом, что они сосредоточены и направлены на более высокие принципы организации. Таким образом в видах бытия со следующим измерением, биологическая или органическая химическая каузальность организуется и управляется «принципом жизни»³¹⁴.

Психика преодолевается сферой духа тогда, когда психический центр подпадает под влияние личностного центра. Появление языка и с ним когнитивного акта маркирует начало человека, у которого теперь есть «мир» превышающий «среду» его передчеловеческих предков. Такая способность отличать «личность» от «мира» является надпсихической и становится организационным принципом для психического. Психический материал эмоций и восприятий организуется, связывается и характеризуется. Ощущения и эмоциональные элементы психики логически связываются в аналитическом акте. Важность аналитического акта и вместе с ним человеческой жизни как духа, коренится в тиллиховом понимании свободы.

³¹³ Здесь П. Тиллих выступает против томистской идеи о том, что благодать дополняет и совершенствует природу, что является ярким примером иерархического видения бытия. См.: Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. III. С. 19.

³¹⁴ См.: Tillich P. The Relation the Religion and Health // Review of Religion. Б. м. 1946. № 10. P. 380.

Свобода для него, в первую очередь, является способностью превосхождения материальных психических восприятий. Свобода определяется им как человеческая способность обдумывания и решения, демонстрируемая в аналитическом акте. В такой свободе человек является уникальным существом, в нижечеловеческой природе она присутствует лишь аналогически. «Следовательно, – пишет П. Тиллих, – о свободе и судьбе по отношению к нижечеловеческой природе можно говорить лишь по аналогии, что параллельно той ситуации, которая складывается по отношению к базисной онтологической структуре и другим онтологическим полярностям»³¹⁵. Свобода в таком понимании может быть приписана лишь бытию свободно осмысленному, решающему и способному брать на себя ответственность. В аналитическом акте человек является таким бытием, которое стоит «над» материалом, из которого выбирает. Однако свобода человека всегда коррелируется с его судьбой, а его ментальные акты никогда тотально не отделены от телесных актов. Именно доктрину человеческой свободы, связанной с аналитическим актом и разделением между личностью и миром, П. Тиллих считает основанием природы человека: «Так как свобода – особенность, отличающая человека от всех других существ, и так как все другие человеческие особенности вытекают из нее, у учения о человеческой природе есть свой центр в учении о человеческой свободе»³¹⁶. При этом в тиллиховой антропологии главным является не только свобода, но и различение себя и мира. «Взаимозависимость «эго-я» и мира является базовой онтологической структурой и подразумевает все прочие»³¹⁷. В то время как все участвует в бытии, человек единственное существо, знающее о своем в нем участии. При этом, чувствуя свое участие в нем, он может отделять себя от мира. Природа – это простое развертывание возможностей, а

³¹⁵ Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. I-II. С. 185.

³¹⁶ Tillich P. The Conception of Man in Existential Philosophy // Journal of Religion. Б. м. 1939. № 19. P. 202.

³¹⁷ Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. I-II. С. 172.

в человеке есть способность размышления над отношением к природе, что является ключом для свободы. Человек в отношении себя самого является одновременно и субъектом, и объектом. В акте свободного самопознания человек познает свои возможности. Со знанием о себе человек может выходить за пределы того, что он находит в себе. Он может превосходить свою ситуацию и связывать себя с различными частями своего мира. С появлением ума и его решения человек выходит из порабощения чистому бытию в сферу свободы, что позволяет ему строить мир, превосходящий природный. С появлением сферы духа появляется и возможность свободы, что делает человека поистине уникальным существом.

Подобно тому как тело «обращено» к физико-химической сфере, так и разум направлен на структуры, категории и универсалии. И так же, как тело есть нечто большее, чем просто комплекс физико-химических реакций, так и разум есть нечто большее, чем логика. Его акты не только определяются структурами реальности, но посредством того, как эти структуры воспринимаются. Таким образом, ум, интуитивно постигая рациональные структуры реальности, не является отделенным от них, но находится под сильным влиянием ее сфер. Отношение между умом как разумной стороной, и психикой, и иными более низкими измерениями, являясь предрациональной стороной, представляется П. Тиллиху основополагающим отношением в пределах человека. Этими двумя сторонами репрезентируется взаимодействие между структурой (со стороны разума) и порывом (со стороны эмоционального). Стороны стремления и структуры становятся отражением динамики и статики человеческого бытия. Человек – не просто статический ум, соотнесенный с универсумом в картезианском смысле, но, скорее, ум в динамическом соотношении с его жизненными движущими силами и стремлениями. Именно для того, чтобы подчеркнуть неотделимость ума от тела, П. Тиллих вводит термин «дух», обозначающий надпсихическое измерение. «Дух» для него наиболее адекватный термин для обозначения милой ментальной активности, значение которого было затемнено в

философии Р. Декарта и в английском эмпиризме Нового времени, для которых дух стал отождествляться с интеллектом.

Итак, в человеке есть витальная сторона с ее силой и ментальная сторона с ее ориентацией на разум, в смысле универсализации и категоризации. Отношение между ментальным и витальным приобретает для П. Тиллиха универсально-личностный характер: «человек – не только витальная индивидуальность, динамически реализующаяся личность в природных процессах, но он есть дух, созидающийся в единстве с вечными нормами и формами бытия»³¹⁸. Ум при этом имеет отношение не просто к статическим структурам подобно логической машине, но находится под постоянным сильным влиянием стремлений и желаний витальной стороны: «Ум направлен к актуальным формам и структурам реальности... но ум также направлен к обладателю интенциональности, к душе с ее борющимися силами, поскольку без этих борющихся сил никакой ментальный акт невозможен»³¹⁹. В подчеркивании единства ума и тела П. Тиллих видит себя продолжателем традиции протеста против сведения человека к сознанию. В связи с этим он говорит о динамическом единстве, ставя себя в один ряд с Парацельсом, Б. Паскалем, Ф. Шеллингом, Н. Гартманом, З. Фрейдом и Ф. Ницше. Кроме того, он особо указывает на преемство его мысли с подходом Я. Бёме, который усматривал неосознаваемый элемент как в жизни божественной, так и во всякой другой. Видя такой подход единственно приемлемым для построения системы антропологии, П. Тиллих говорит об отношении ментального и витального в диалектически оппозиционных терминах. Разделение самосознания и мировосприятия создает условия для взаимодействия между ментальной и витальной сторонами. Человек свободен посредством своих ментальных решений и участвует в мире, будучи частью природы через свое телесное существование. В то время как

³¹⁸ Tillich P. The Conception of Man in Existential Philosophy // Journal of Religion. Б. м. 1939. № 19. P. 206.

³¹⁹ Tillich P. The Relation the Religion and Health // Review of Religion. Б. м. 1946. № 10. P. 381.

глубинная психология способствовала пониманию целостности человека, П. Тиллих противопоставляет витальные элементы ментальным таким образом, чтобы их взаимодействие могло обеспечивать движение, изменение и креативность. При этом его холистический подход предполагает внутреннюю двусторонность, именуемую П. Тиллихом «взаимосвязью импульсов и интересов» или «диалектической оппозицией ментального и витального»³²⁰.

В попытке детализации онтологической структуры человека, П. Тиллих констатирует три полярности в области духа, которые в свою очередь базируются на основополагающей полярности «Я-мир».

Первая пара элементов, конституирующих базисную онтологическую структуру, это индивидуализация и партиципация. Эта полярность отражает ту идею, что бытие самоцентрировано, но при этом оно принимает участие во внешнем ему, то есть в окружающем его мире. Индивидуализация является характеристикой любого бытия, но высшего своего исполнения она достигает в бытии человека. В то время как все взаимодействует с окружающей средой, только человек осознает себя, в результате чего отделяется от окружающего как совершенно центрированное «Я». Партиципация необходима для индивидуализации, поскольку человек сам себя обнаруживает лишь через сопротивление, посредством столкновения с миром. Личность участвует в окружающем ее мире, реагируя на него и действуя в нем. При этом П. Тиллих отмечает, что данная полярность может быть ложно истолкована, как это произошло во многих экзистенциалистских философских проектах, когда при абсолютизации личности, в конечном счете, теряется мир, а вместе с ним и сама личность. Дилемма крайней экзистенциалистской идеи свободы заключается в том, что человеку приписывается бытие «*a-se*» (из себя), которое в средневековой мысли приписывалось Абсолюту. Но «конечная свобода – это не “асейность”». Человек может утверждать себя лишь в том случае, если он утверждает не пустой сосуд, не чистую возможность, а структуру бытия, внутри которого

³²⁰ Tillich P. The interpretation of History. New York: Charles Scribner's Sons, 1969. P. 205.

он располагается еще до действия или не-действия. Конечная свобода обладает определенной структурой, и если Я пытается преодолеть эту структуру, то утрачивает само себя»³²¹. Полярности индивидуализации и партиципации, динамики и формы, свободы и судьбы присутствуют во всех измерениях человека. Индивидуализация и партиципация могут быть обнаружены в органическом измерении как стимул и реакция, а в психике как восприятие и реакция.

Вторая пара элементов, которые, согласно П. Тиллиху, конституируют основу онтологической структуры, это динамика и форма. Эта полярность базируется в области человеческого духа, в способности человека схватывать и формировать реальность. Человек, поскольку он отделен от своего мира как личность, может превосходить мир, когда он, используя свою творческую витальность, творит мир форм. Динамический элемент витальности человека обладает интенциональностью в отношении к миру. Человек творит новый мир форм через эту интенциональность и поэтому, никогда не является всецело связанным со своим миром. Витальность поддерживает бытие в жизни и обеспечивает его рост, при этом, такая динамика всегда качественно находится в полярности к форме. Отстаивание П. Тиллихом витальности и динамизма личности указывает на его сочувствие к мысли Ф. Ницше о неудержимом влечении *Schöpfungslust*, через которое человек стремится сбежать от ложных гетерономных установок буржуазной морали, отрицающей эту силу и таким образом личность³²². Это динамическая сторона. Но при этом жизнь всегда существует как форма. Двойственность самосозидательности состоит в том, что в ней сочетаются созидание и разрушение как противопоставленные силы в пределах полярности динамики и формы. Это две тенденции, одна – к динамическому росту, другая – к сохранению формы. Жизнь возможна через достижение

³²¹ Тиллих П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М: Юрист, 1995. С. 107.

³²² См.: Kleffmann T. Nietzsches Begriff des Lebens und die evangelische Theologie. Eine Interpretation Nietzsches und Untersuchungen zu seiner Rezeption bei Schweitzer, Tillich und Barth. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. S. 474.

определенного баланса между этими тенденциями. «Это ведет к возникновению понятия борьбы как симптома амбивалентности жизни во всех сферах, хотя в собственном смысле этого слова борьба протекает в сфере органического и наиболее значительно – в ее историческом измерении... Каждый взгляд на природу подтверждает реальность борьбы как амбивалентного способа самосозидания жизни: этот факт получил классическую формулировку у Гераклита, назвавшего “войну” родоначальницей всех вещей... Равновесие, достигнутое в один из моментов, нарушается в следующий»³²³. Стабильность – это достижение временного равновесия между балансом сил, относительно которого не может быть никакой предварительной уверенности. Движение от формы к хаосу необходимо и неизбежно.

Третья пара элементов, к которым П. Тиллих обращается в онтологическом анализе, это полярность свободы и судьбы. Эти понятия в тиллиховой философии тесно связаны с объяснением выхождения человеческого бытия из состояния эссенции и вместе с тем с третьим измерением онтологической структуры личности или характеристикой бытия в состоянии экзистенции и связанным с этим отношениям между эссенцией, экзистенцией и бытием в себе. Свобода в полярности с судьбой является структурным элементом, делающим эссенцию возможной, поскольку он превосходит эссенциальную необходимость бытия без того чтобы его уничтожать. Свобода человека «идентична с фактом человеческого духа», что подразумевает «динамическое единство разума и силы ментальной универсальности и витальной индивидуальности»³²⁴. Там, где человеческое бытие определяется только через ум, там оно просто «статично соотнесено с

³²³ Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. III. С. 53.

³²⁴ Tillich P. The Conception of Man in Existential Philosophy // Journal of Religion. Б. м. 1939. № 19. P. 206.

универсальным», дух же, в свою очередь, «создает единство с вечными формами и нормами бытия»³²⁵.

В то время как самоинтеграция описана как циклический процесс, а самосозидание как горизонтальный процесс, процесс жизни, соответствующий полярности свободы и судьбы, характеризуется как вертикальное движение «самотрансцендирования». Обладая качеством самотрансцендирования, жизнь свободна от себя самой, то есть от своего качества конечного бытия. Такое движение происходит в зеркале сознания человека, в его уме, где осуществляется реляционное осознание всего конечного как бесконечного. Ничто не является тотальным объектом, но любая вещь имеет силу, достоинство и величие. П. Тиллих дает структурную оценку этой функции самотрансцендирования: «На вопрос о том, как именно проявляет себя самотрансцендирование жизни... можно говорить только в таких терминах, которые описывают отражение внутреннего самотрансцендирования вещей в человеческом сознании»³²⁶.

Подход П. Тиллиха, фиксирующий три полярности, существующие в онтологической структуре человека, отражает двойственность жизни, где все процессы основаны на противоречивых тенденциях. Единственное постоянство – это относительная стабильность, достигаемая в том случае, если конфликтующие силы приходят в равновесие, но и это всего лишь момент в постоянном процессе. В то время как абсолютное изменение – невозможное понятие, единственная неизменная вещь – это сама структура мира, с которой человек связан. Человек – это «конечная свобода», и это также является неизменным. Но свобода, однако, заключается в способности изменять себя и мир. «В несколько парадоксальной формуле мы могли бы сказать, что неизменный элемент в человеке – его свобода изменять себя и

³²⁵ Tillich P. The Conception of Man in Existential Philosophy // Journal of Religion. Б. м. 1939. № 19. P. 206.

³²⁶ Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. III. С. 82-83.

свой мир»³²⁷. Противопоставляя себя атеистическому экзистенциализму, абсолютизирующему свободу человека, делая тем самым человека бытием из себя, П. Тиллих подчеркивает, что структура бытия, с которой человек неразрывно связан, характеризуется постоянным процессом изменения, и поэтому свобода человека конечна³²⁸. Структура «Я-мир» – это одна из динамических интеракций, в которой и личность, и мир изменяются на основании полярных элементов индивидуализации и партиципации, динамики и формы, свободы и судьбы. П. Тиллих говорит о напряженности между полярными элементами в пределах единства в их тенденции к взаимоисключению.

Итак, эссенциально-мультидименсиональный подход, предложенный П. Тиллихом, не может претендовать на полноту освещения, но лишь на более-менее адекватное приближение. Это связано с тем, что постижение «реальности никогда не дает определенности, основанной на полной доказательности... Для всякого познания реальности человеческим умом характерна большая или меньшая вероятность»³²⁹. Выступая против объективирования личности, которая ведет к дегуманизации, П. Тиллих хочет вернуться к утверждению личности в мире, что приводит его к онтологическому анализу основной структуры реальности в попытке объяснить структуру и личности, и мира через их совместное участие друг в друге посредством общей для них укорененности в основе бытия. При этом онтологический анализ П. Тиллиха имеет дело не с некой неизменной структурой, но со структурой изменения и движения жизни. Здесь речь идет о принципе отношения, который становится единственно достоверным источником интерпретации. Отношения между умом и изменениями

³²⁷ Tillich P. Human Nature can Change // American Journal of Psychoanalysis. Б. м. 1952. 12. № 1. P. 66.

³²⁸ «Но человек конечен, он представлен самому себе таким, каков он есть. Он получил свое бытие и вместе с ним – его структуру, включающую конечную свободу» – Тиллих П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М: Юрист, 1995. С. 107.

³²⁹ Тиллих П. Динамика веры // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М: Юрист, 1995. С. 155.

реальности предполагают две стороны и их общий структурирующий принцип, то есть логос бытия. Реальность сама творит структурные способности внутри себя. Это означает, что человек меняется в процессе истории. Структура бытия меняется в динамическом процессе взаимодействия. Здесь проявляется анти «монархическая» тиллихова тенденция и ориентированность на генетическое понимание. Единственным неизменным видится само изменение и человеческая способность к изменению. Акцент П. Тиллиха на мультидименсиональное единство человека позволяет фиксировать изменения в понятиях напряженности, указывающих на движение жизни от потенции к актуализации, что, в конечном итоге, делает человека неупорядоченным существом. И, с другой стороны, человек являет собой единство, соотнесенное с основой его бытия.

Подводя итог, можно констатировать, что концепция личности в неоортодоксально-экзистенциальном направлении представляет собой такую разработку, где экзистенциалистская методология не нивелирует собственный подход неоортодоксальных мыслителей, а, скорее, помогает им развить свое оригинальное понимание. Философско-религиозное осмысление личности в творчестве Р. Бульмана и П. Тиллиха является органической частью их экзистенциально-герменевтической и экзистенциально-онтологической антропологических программ. При этом и Р. Бульман, и П. Тиллих исходят из того, что структура наличного опыта человека может быть критически концептуализирована. Экзистенциальный анализ личностного бытия в рамках неоортодоксии должен быть рассматриваемым как реакция на субстанционалистские и механистические антропологические концепции. Оппозиция к данным концепциям приводит к разработке парадоксально-диалектической парадигмы личности, исключая наличие перманентной основы. Поэтому бытие личности мыслится как находящееся в постоянном процессе становления, и никогда не являющееся чем-то параллельным реальной жизни. Личность здесь определяется конкретными решениями и выражающими их действиями в отношении к себе, миру и другим личностям,

что может быть обозначено как ее сущность. В процессе эволюции протестантского осмысления личности, значимость неоортодоксально-экзистенциального направления заключается в том, что оно для актуализации христианской рефлексии привлекает методологию и проблематику экзистенциальной философии, что позволяет переосмыслить и актуализировать понимание личности христианской философией в интеллектуальном контексте эпохи модерна.

2.4. Концептуализация личности в американском христианском реализме

В философии американского христианского реализма, представленной, в первую очередь, именами братьев Райнхольда и Ричарда Нибуров, проблема личности является одной из центральных. Райнхольд Нибур полагает, что идеализм (воспринятый от И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля) проблематичен, так как он слишком подчеркивает разумную свободу человека вплоть до абсолютизации разума. Идеализм узко идентифицирует человеческое сознание и дух с разумом и, в конечном итоге, его деифицирует. Натурализм (в духе Ф. Бэкона и М. Монтеня) в свою очередь так же страдает односторонностью, поскольку он низводит человека до потока сознания, в котором минимизируется личностная идентичность. Райнхольд Нибур критикует оба подхода, поскольку, с его точки зрения, оба они игнорируют духовное измерение человека. Натурализм упускает из виду способный к самотрансцендированию человеческий дух, а идеализм заменяет дух рациональным паттерном. Романтический натурализм (в духе З. Фрейда и К. Маркса) в свою очередь отличается и от натурализма, и от идеализма, поскольку отказывается отождествлять свободу и рациональность и, с другой стороны, не соглашается с механистическим взглядом на человека. Основной ошибкой романтизма является его ложная интерпретация человеческой витальности, когда биологическому приписывается то, что с очевидностью относится к креативной активности духа. В то время как фрейдизм допускает

ошибку в герменевтике комплексных духовных феноменов, когда сводит их к биологии и сексуальности, марксизм делает ту же самую ошибку, когда приписывает человеческую витальность стремлениям социальных классов. Как и в случае с идеализмом и натурализмом, романтизм не достигает осмысления парадоксального бытия человеческого духа³³⁰.

Согласно Райнхольду Нибуру, человеческий опыт и наличная экзистенциальная ситуация не находят своего подтверждения в такого рода антропологических конструкциях. Соответственно, альтернативой этим ложным подходам должно быть такое понимание, которое опирается на реальный общечеловеческий опыт, где присутствует баланс свободы и природной витальности. Райнхольд Нибур считает, что такая альтернатива сохраняет человека от отчуждения и отчаяния, с одной стороны, и от наивности и самодовольства, с другой стороны. Для мыслителя человек является соединением природы и духа. Имея в виду этот контекст, теперь обратимся к рассмотрению теории личности в творчестве мыслителя.

Анализ концепции личности Райнхольда Нибура уместно будет начать с природы. Понятие «природа» у Райнхольда Нибура относится к общим качествам как принцип, определяющий и идентифицирующий личность. Человек вовлечен в «необходимости и контингентности природы»³³¹ и «детерминирован свойствами его экзистенции»³³². Природа – это мир «естественной необходимости»³³³. Природа как каузальность и упорядоченная последовательность имеет для понимания мысли Райнхольда Нибура весьма важное значение. Речь идет о ее повторяющихся, циклических и механистических аспектах. Типичными выражениями для описания этих факторов у Райнхольда Нибура являются: «гармония природы»,

³³⁰ См.: Niebuhr R. *The Nature and Destiny of Man*, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press, 1996. Volume 1. P. 40-75.

³³¹ Ibidem. P. 181-182.

³³² Ibidem. P. 189.

³³³ Niebuhr R. *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History*. New York: Scribner's, 1949. P. 79.

«регулярности и надежные повторения природы», «каузальные последовательности природы»³³⁴ или менее часто встречающиеся: «природные причины», «природные процессы» или «факты природы»³³⁵. Человек и его мир ограничены «закрытостью» природных процессов. Это сфера бесконечного повторения, замкнутый цикл, неспособный к новизне и разнообразию, где отсутствуют альтернативы. Это пространство полного детерминизма, где каждое событие может быть исчерпывающе объяснено через исследование предшествующих ему причин. Любое событие существует только благодаря и на основе предшествующих событий. Такому детерминизму сопутствует недостаток субъективности и осознания альтернативного осмысления движения, процессов, направленностей и т.д.

Среди множества понятий, с помощью которых Райнхольд Нибур описывает сферу природы, самым важным, и, вероятно, наиболее комплексным, является понятие «витальность». Витальность является собой важный аспект природы, представляя собой динамическую и энергетическую силу в биологических и органических объектах, которая часто называется Райнхольдом Нибуром «животной жизнью» или «животным существованием». В этом смысле одной из основных функций витальности является то, что она ограничивает человека, и это ограничение он не может полностью изменить или отменить. Это одна из данностей существования. Витальность в этом смысле – неизменное врожденное стремление к животной части своей жизни. При этом нельзя говорить, что витальность обуславливает ограниченность человека. Райнхольд Нибур иногда говорит об «анархической»³³⁶ витальности природы, что, однако, не предполагает, что такая витальность чужда формы или структуры. Механистический аспект природы связан с ее «формами и сочлененностями», с ее «детерминациями»

³³⁴ Niebuhr R. Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History. New York: Scribner's, 1949. P. 17.

³³⁵ Ibidem.

³³⁶ Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press, 1996. Volume 1. P. 28.

и с ее нуждой во «врожденном порядке и единстве биологического импульса»³³⁷. Витальность природы, безотносительно того, что это, ее инстинкты или импульсы, имеет присущий ей порядок или схему, структурирующую направление ее развития. Она никогда не существует без своей собственной формы, единства или порядка. Каждый физический импульс имеет свое собственное «ограничение, ограждающее его в природе»³³⁸. Таким образом, Райнхольд Нибур интерпретирует эту органическую силу в механистическом ключе. Инстинкты, импульсы, побуждения, составляющие природную витальность, являются стимулирующим природным механизмом. Природная витальность имеет предсказуемые, повторяющиеся и неизменные механистические характеристики.

Понимание Райнхольдом Нибуром природы объясняет многие связанные с ней понятия, такие как, «конечность», «тварность» и «тело», каждое из которых является диалектическим. Конечность или ограниченность находится в диалектическом отношении к свободе, творение и тварность к Творцу, а тело к духу. Понятие «тело» у Райнхольда Нибура преимущественно имеет отношение к концепту «личность». Таким образом, тело является природным аспектом индивидуальности. Человек живет в соединении природы и духа, будучи укоренен в природе. Но, однако, только у личности есть тело. Нибурово определение тела, отдавая должное природе, делает акцент на конкретность и на органическое единство с духом. Люди существуют как дискретные единицы или объекты, противопоставленные миру, и они знают об этой разобщенности. Человеческая индивидуальность обусловлена этими двумя фактами, являясь «плодом и природы, и духа. Она – плод природы, поскольку основание личности заложено в

³³⁷ Niebuhr R. *The Nature and Destiny of Man*, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press, 1996. Volume 1. P. 27.

³³⁸ *Ibidem*. P. 28.

партикулярности тела»³³⁹. Тело же является индивидуализированным и ясно различимым сегментом природы. Именно телу Райнхольд Нибур приписывает все аспекты природной витальности и при этом, одновременно, он видит в нем подлинную человечность – индивидуальность и уникальность каждой отдельно взятой человеческой персональности. Уникальность всякой личности отчасти обуславливается тем, что ее тело никогда не является полностью идентичным с каким-либо другим телом. Личность существует в переживании континуальности самой себя и своего тела, так что свое тело никогда не воспринимается как просто объект наряду с другими объектами, но при этом сохраняется подлинная объективность в отношении к телу (в смысле превосходства).

В системе Райнхольда Нибура понятие «разум» весьма близко к понятиям «природа» и «дух». Это одна из базовых организационных категорий, принцип значения, понимания, интерпретации и объяснения. Как принцип значения, разум означает «порядок мира»³⁴⁰, рациональность Вселенной, придающий фактам и событиям человека и его мира облик, структуру, классификацию и порядок. Речь идет об упорядочивающих и идентифицирующих аспектах жизни, к осознанию которых человек имеет способности. Термины «разум» и «ум» в антропологии Райнхольда Нибура являются синонимами, указывающими на «на человеческие рациональные способности»³⁴¹. Организация, систематизация и гармонизация природной витальности тела, взятые вместе, репрезентируют одну из основных функций рассудка. Предписывание и направление, запрещение и сдерживание – основные содержательные действия этой функции. Райнхольд Нибур называет эту функцию «гармонизирующей силой ума» или «стимулом ума к

³³⁹ Niebuhr R. *The Nature and Destiny of Man*, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press, 1996. Volume 1. P. 54.

³⁴⁰ *Ibidem*. P. 14.

³⁴¹ *Ibidem*. P. 6.

когерентности и синтезу»³⁴². Рациональность отождествляется Райнхольдом Нибуром со способностью человека, с помощью которой он распознает природу своих собственных мотиваций и побуждений, а так же со «способностью гармонизировать конфликтующие импульсы в нашей собственной жизни и в обществе»³⁴³. Таким образом, разум согласовывает, распределяет и иногда проверяет импульсы. Но при этом он не может сделать их более альтруистическими или более возвышенными. Разум может формировать импульсы природы, но не может их изменять. Это, как будет показано далее, является функцией духа. Разум как контроль над витальностью и концептуальная сила, производит сознание, но, при этом, речь не идет о самосознании. Этот аспект человеческого сознания превосходит естественные процессы, но при этом не превосходит само это превосходство. То есть, это способность «быть вне мира», что, впрочем, не включает в себя «дальнейшую способность быть вне себя»³⁴⁴.

Дух человека в творчестве Райнхольда Нибура обладает основной интегральной функцией и является принципом мышления и понимания. В отличие от природы и разума он является чем-то сугубо человеческим, отличающим его обладателя от других существ. Дух – диалектическая противоположность природы и ключ к разгадке сущности природы человека. В антропологии Райнхольда Нибура данная категория является определяющей для концептов «самотрансцендирование», «самосознание», «свобода», «образ Божий» и «индивидуальность». Соотношение данных категорий с категорией «дух» настолько тесное, что с большой долей уверенности можно утверждать, что все они являются альтернативными путями различных осмыслений деятельности духа. В качестве

³⁴² Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press, 1996. Volume 1. P. 11.

³⁴³ Niebuhr R. Moral Man in Immoral Society: A Study in Ethics and Politics. New York: Scribner's, 1932. P. 28.

³⁴⁴ Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press, 1996. Volume 1. P. 4.

диалектической противоположностью природы, дух в наиболее инклюзивном смысле является таким измерением жизни, в котором она в любой отдельно взятый момент времени не знает пределов. Речь идет о самостоятельности, самодвижимости, независимости, самодетерминированности. При этом дух всегда определяется через отношение к природе, а, следовательно, тем, что неограниченное воспринимает свою форму в ограниченном. Насколько важнейшие аспекты человеческой жизни не характеризуются ограничениями природы, настолько они принадлежат к сфере деятельности духа. В попытках определения понятия «дух» христианские мыслители, и Райнхольд Нибур здесь не исключение, обычно обращаются или к специфическим партикулярным формам превосходства/самопревосходства (самотрансцендирования) или сознания/самосознания, которые совершенно не свойственны природе. Самотрансцендирование является разновидностью самосознания, которая творчески осознает и схватывает мир и себя как место этого осознания. В отличие от обычного сознания самотрансцендирование включает в себя способность ясного различия себя и мира, а также способность рассматривать себя как место этого различия. Самосознание предполагает самотрансцендирование, нахождение вне природы, жизни, себя, разума и мира. Дух человека, как отмечает Райнхольд Нибур, «имеет особую способность постоянного пребывания вне себя самого в условиях непрерывной регрессии. Сознание – это способность для обозрения мира и для определения действий из управляющего центра. Самосознание – следующая степень превосходства, в которой личность делает себя саму своим объектом таким образом, что, в конечном итоге, “Я” всегда является субъектом и никогда объектом. Рациональная способность рассмотрения мира, формирования общих понятий и установления порядка мира, является поэтому тем аспектом, который христианство знает как “дух”. Личность знает мир, а “дух” знает его, находясь вне личности и вне мира. Это означает, что личность может понимать себя лишь только вне себя и вне мира»³⁴⁵. Это

³⁴⁵ Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man, which was based on his Gifford lectures

способность и потенциал для постоянно увеличивающегося творческого наблюдения и рефлексии относительно этого наблюдения, и так *ad infinitum*.

Райнхольд Нибур использует категорию «самотрансцендирование» для того чтобы продемонстрировать «то, что христианство знает как “дух”»³⁴⁶. Мыслитель утверждает, что христианский подход к природе человека зависим от понимания ее конечности, и в то же время он «подчеркивает высоту самотрансцендирования в духовном статусе человека»³⁴⁷. Райнхольд Нибур полагает, что его понимание духа исходит из библейских понятий *ruah* и *nephesh*, которые оба означают «дыхание» и «ветер», и в ранней библейской письменности используются взаимозаменяемо. Постепенно *ruah* конкретизируется, становясь обозначением человеческого органа для отношений с Богом. В новозаветной традиции *pneuma* означает тоже, что и *ruah*³⁴⁸. Кроме того, согласно Райнхольду Нибуру, мистические религии имеют с христианством «одно интересное сходство», поскольку «они измеряют глубину человеческого духа с точки зрения его способности к самотрансцендированию»³⁴⁹. В то время как платонизм не находит поддержки у Райнхольда Нибура, неоплатонизм, напротив, с его точки

delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press, 1996. Volume 1. P. 13-14.

³⁴⁶ Ibidem. P. 4.

³⁴⁷ Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press, 1996. Volume 1. P. 150. В статье «Концепция человека Райнхольда Нибура» Дж. Мадлер пишет следующее: «Подчеркивая уникальность библейского взгляда на человека, Нибур нападает, и, по-видимому, отвергает греческий и современный идеализм. Тем не менее, именно идеалистические концепции и формулировки придают весомость его аргументации. Такими идеями являются «Я», сознание, трансцендентность, самосознание, свобода, разум, воля, универсальность и персональность. Без них он не мог бы анализировать ни “дух”, ни “душу”, а с ними он сверх меры зависим от традиции философского идеализма. То, что он не согласен с некоторыми тенденциями идеализма, не меняет основную идеалистическую картину. Нибур не признает или напрямую не сталкивается с предпосылками идеалистических категорий, а задает метафизический вопрос, отдав эти категории в распоряжение так называемых библейских предпосылок» – Muelder G. Reinhold Niebuhr's Conception of Man // The Personalist. Б. м. 26 (July 1945). P. 285.

³⁴⁸ См.: Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press, 1996. Volume 1. P. 151.

³⁴⁹ Ibidem. P. 14.

зрения, конгениален христианству, так как он является мистическим и метафизическим. Производя исторический разбор концепции самотрансцендирования, Райнхольд Нибура обращается к творчеству Блаженного Августина, особенно в той его части, где «его неоплатоническое наследие приходит на помощь его библейской вере»³⁵⁰. После Августина дух как способность к самотрансцендированию, снова появляется в философии М. Хайдеггера и М. Шелера³⁵¹. Ориентировка Райнхольда Нибура на «мистическую» традицию мотивирована желанием показать то, что человеческая природа несомненно обладает определенными качествами и способностями. Благодаря самотрансцендированию существо обнаруживает себя как личность, свободную от законов, управляющих природой. Именно поэтому люди вынуждены искать смысл своего бытия вне природы и вне рациональности. «Я», которое находится вне себя и вне мира, не может найти своего смысла ни в себе, ни в мире. «Именно такая способность свободы, в конце концов, побуждает великие культуры и философские системы преодолевать рационализм и искать смысл жизни в безусловной основе существования. В свободе человека, а также в его способности превосходить самого себя и мир, имплицитно заложена неспособность конструирования мира смысла без ненахождения источника и ключа к структуре смысла, который превосходит и мир, и способность человека превосходить его. Проблема смысла выходит за рамки обычной рациональной проблемы, поскольку дух человека превосходит его рациональные способности»³⁵².

Характерной особенностью осмысления духа у Райнхольда Нибура представляется его отождествление с понятием «образ Божий». Оба этих понятия зачастую используются синонимично, находясь в диалектическом отношении к понятию «творение»: «Христианский взгляд на человека резко отличается от всех альтернативных взглядов способом, которым он

³⁵⁰ Niebuhr R. *The Nature and Destiny of Man*, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press, 1996. Volume 1. P. P. 155.

³⁵¹ См.: *Ibidem*. P. 161-163.

³⁵² *Ibidem*. P. 165.

подчеркивает высоту самотрансцендирования человеческой духовной возвышенности в учении об «образе Божиим»³⁵³. То есть, доктрина образа Божия говорит о высочайшем духовном измерении человеческого существования, сущность которого обнаруживается точкой отсчета и оценки в Абсолюте. В этом смысле дух – место сопряжения Бога и человека, локус бого-человеческого контакта и диалога.

Хотя Райнхольд Нибур никогда не дает жесткой дистинкции между «Я» и личностью, тем не менее, для уяснения деталей соотношения в человеке тела, ума и духа необходимо предполагать такое различие, чтобы придти в рамках философии Райнхольда Нибура к единству этих конституирующих антропологических элементов. Сущность человека – это «соединение»³⁵⁴ природы и духа в пределах личности. «Соединение» в данном случае является пространственной характеристикой того, что он обычно именуется единством. Сущность человека находится не в его природной витальности, не в его способности к мышлению и не в возможности самотрансцендирования, поскольку сами по себе – они лишь составные части. Сущность заключается в отношениях, возникающих между этими частями. Говорить, что человек – единство или целостность этих элементов, означает утверждать, что каждый из них, оставаясь отличным от других, является тем, что он есть посредством своей связанности с другими. Поэтому Райнхольд Нибур может утверждать, что «высочайшее в духе – есть низжайшее в природе»³⁵⁵. При этом «органическое» означает в высшей степени символическое и метафорическое глубинное соотношение элементов в противоположность к внешним, то есть поверхностным отношениям. Подразумеваемая глубину и подлинность, органическое отношение имеет в виду нечто, что может быть названо сущностной связанностью.

³⁵³ Niebuhr R. *The Nature and Destiny of Man*, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press, 1996. Volume 1. P. P. 150.

³⁵⁴ *Ibidem*. P. P. 17.

³⁵⁵ Niebuhr R. *The Truth in Myths // The Nature of Religious Experience. Essays in Honor of D. C. Macintosh*. New York: Harper & Brothers, 1937. P. 121.

Понимание органического единства тесно связано с анализом человеческой природы в терминах витальности и формы. Эти концепты не являются взаимозаменяемыми, хотя иногда Райнхольд Нибур и максимально их сближает. Различие между ними крайне важно, поскольку оно позволяет утверждать органическое единство природы и духа, одновременно сохраняя фундаментальное различие между ними. Природа и дух – не то же самое, что витальность и форма, поскольку существуют витальность природы и духа, и форма природы и духа. Райнхольд Нибур говорит, что «и природа, и дух – оба обладают ресурсами витальности и формы»³⁵⁶. Природа, будучи живым бытием, тем не менее, обладает формой и духом, имея потенцию к формированию и переформировыванию и при этом обладая еще и витальностью, обеспечивающей континуальность между характеристиками природы и духа. Локализация витальности в природе или сведение всей жизни к духу было бы ошибкой, как излишней была бы и дихотомизация природы и духа. Кроме того, с точки зрения Райнхольда Нибура, современное мышление «в актуальной жизни человека не постигает единства ума и природы, свободы и необходимости»³⁵⁷. Сущность человека конституируется единством витальности и формы. Здесь единство означает гармонию отношений между энергиями жизни и движениями их направленности.

Анализ представления Райнхольда Нибура о личности был бы неполным, если бы не было указано на ее диалогический характер. Взаимодействие диалогов с самим собой, с социальным окружением и с Абсолютом формирует стабильную и динамическую личность. В постоянном диалоге с самой собой личность наблюдает и оценивает, «жалеет и прославляет себя, обвиняет себя и извиняет»³⁵⁸. Таким образом, здесь речь

³⁵⁶ Niebuhr R. *The Nature and Destiny of Man*, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press, 1996. Volume 1. P. 27.

³⁵⁷ *Ibidem*. P. 123.

³⁵⁸ Niebuhr R. *The Self and the Dramas of History*. Lanham, New York and London: University Press, 1955. P. 6.

преимущественно идет об этике, когда эмоция проверяется и становится вкладом в нравственную жизнь. Составляющей этого диалога является диалог между волей и совестью, в котором личность делает различие склонности и долга. Обязательства при этом формируются в конкретном обществе, а «содержание “совести”, очевидно, чрезвычайно соотносится со временем и местом»³⁵⁹. С точки зрения Райнхольда Нибура, некоторые минимальные обязательства являются универсальными. При этом мыслитель настаивает на ультимативной свободе человека. Несмотря на то, что все люди живут в конкретных обществах, воспитываются в соответствии с их стандартами и оценивают свое поведение по этим стандартам, они иногда бросают вызов этим сообществам и пытаются их изменить. Но даже в индивидуалистических культурах люди по большей части отказываются от требования своей подлинной индивидуальности. Райнхольд Нибур отмечает, что даже такой вызов обществу человек «обычно бросает от имени другого, более инклюзивного или более достойного общества, даже притом, что такое сообщество не предъявляет явных претензий на него или может существовать лишь в его воображении»³⁶⁰.

Другая сторона этого феномена – диалог личности с другими людьми, который рассматривается Райнхольдом Нибуром как свидетельство совершенной зависимости и совершенной независимости личности от других в контексте структуры природы человека. В этом диалоге первичным движением является простое принятие инаковости другого. В таком столкновении «Я» осознает себя как отдельное, а другого как таинственного, делая его инструментом своего собственного исполнения. И все же, как это ни парадоксально, личность в диалоге не может быть полной без другого движения признания и связи. Человек должен получить признание другого и создать с ним отношения. Подлинная человеческая жизнь – это не жизнь в изоляции и человек не может достичь исполнения, если не «покинет себя

³⁵⁹ Niebuhr R. *The Self and the Dramas of History*. Lanham, New York and London: University Press, 1955. P. 14.

³⁶⁰ *Ibidem*. P. 15.

самого для жизни в другом»³⁶¹. Это самораспространение есть нечто большее, чем простое удовлетворение потребностей, но, скорее, является конституцией человеческого бытия. То есть, чтобы быть человеком, нужно быть «больше» чем человеком, а именно, человеком во взаимодействии с другими людьми. С точки зрения Райнхольда Нибура, такое положение дел соответствует превосходящей саму себя природе человека.

Третий диалог, имеющий «задачей проникновение в предельную тайну»³⁶², – это диалог между человеческим «Я» и Богом. Здесь важно иметь в виду замечание Райнхольда Нибура, что христианская мысль понимает Бога подобно тому, как она понимает человека, то есть «характеризуемым базовой структурой и свободным от этой структуры»³⁶³. Это должно помочь человеку в обретении его собственного подлинного самосознания, которое должно сторониться самодеификации. Встреча с Абсолютом всегда вызывает комбинацию страха и тревоги, приводящих человека к осознанию своих претензий и к пониманию того, что сам человек не может добиться своего исполнения, а Бог может сделать его таким, каким он должен быть. То есть, встреча с Богом производит в человеке и заниженную, и завышенную самооценку одновременно. Это позволяет человеку утверждать, что смысл его жизни превышает его конкретное существование «здесь и сейчас» и, с другой стороны, этот смысл целиком соотнесен с конкретными составляющими его исторической жизни. Исходя из сказанного, Райнхольд Нибур может говорить о «единстве и различии между личностью, ее телом и ее умом»³⁶⁴.

Если Райнхольд Нибур, имея в виду Абсолют, все же осмысливает личность диалектически, делая отправной точкой природу, то Ричард Нибур исходит из того, что человеческая личность в контексте христианской

³⁶¹ Niebuhr R. *The Nature and Destiny of Man*, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press, 1996. Volume 1. P. 31.

³⁶² Ibidem. P. 62.

³⁶³ Ibidem. P. 65.

³⁶⁴ Ibidem. P. 26.

философии должна осмысливаться исходя из изначального постулирования личностного бытия Абсолюта, что, впрочем, предполагает и путь природной концептуализации. Мыслителя заботит то, что концепция личностного Абсолюта может вести к риску создания его антропоморфного образа. Если основным постулатом христианской философии является убеждение в том, что Бог является бытием, то такой Бог «есть Я либо подобен Я и он так верен, как может быть верна только личность»³⁶⁵. При этом осознание себя личностью или «Я» (он одинаково употребляет и то, и другое понятие), по мнению Ричарда Нибура, является основным знанием человека. Именно поэтому существует опасность говорить о Боге как личности в терминах, производных из самосознания человека. Мыслитель настаивает, что христианская философия должна думать и говорить только о Боге, который познается верой в ответ на конкретность отношения его самооткровения, направленного человеку. Если откровение есть открытие и обнаружение личности, событие, в котором люди начинают мыслить и действовать в разумном и понятном мире личности, и если вера есть признание «Ты» в акте доверия личности другой личности, то задачей христианской философии является развитие понимания того, что значит быть личностью перед Богом, открывающимся как личность. При этом трельчианская относительность в понимании истории у Ричарда Нибура рассматривается с точки зрения теоцентризма, когда за финитными событиями истории стоит их инфинитный трансцендентный агент.

То, что люди рассуждают о своем существовании прежде чем рассуждать о личности Бога, это не вопрос выбора. «Разумеется, наши экзистенциальные вопросы мы ставим о себе, мы не можем забыть о нашем собственном индивидуальном “Я”»³⁶⁶. Вера невозможна без разума, поэтому рефлексия предшествует, сопутствует и следует за действиями человека,

³⁶⁵ Нибур Х.Р. Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура // Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., Юрист. 1996. С. 262.

³⁶⁶ Нибур Х.Р. Христос и культура // Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., Юрист. 1996. С. 200.

будучи неустранимым компонентом его активности. Религиозная философия – это такое размышление, которое следует за активностью веры. Такое размышление использует абстрагирование, сравнение, концептуализацию и отмечает соотношение идей и их форм³⁶⁷. Поскольку вера неотделима от рассуждения, то предметом ее рассуждения является опыт самораскрытия Бога и человеческий ответ на него. Разработка и критика такого рассуждения имеет отправной точкой событие признания человеком Бога как «Ты». Но признание Бога как «Ты» предполагает, что у человека есть некоторый предыдущий опыт и понимание реальности, существующей как «Ты». В системе Ричарда Нибура человек естественно приходит к осознанию того, что он существует в контексте динамической взаимосвязи с другими видами бытия, через осмысление связей с которыми он осознает себя личностью, выражением чего являются символы «Я» и «Ты». Уникальность субъекта, означаемого личным местоимением, приводит к проблеме склонный к конкретизации и концептуализации ум, когда в попытке объединить весь опыт и мысли о нем, человек пытается постигнуть суть реальности «прибегая к повторяющимся моделям поведения, неизменным структурам, постоянным отношениям или же абстрактным универсалиям»³⁶⁸. Но Ричард Нибур настаивает на том, что человек не в состоянии избежать фундаментального осознания себя как личности, вследствие чего он обязательно входит в рефлексию о значении своей экзистенции. Вне зависимости от понимания, человек через естественные ситуации входит в отношения с другими, через что у него появляется опыт того, что структура и источник экзистенции предполагает осмысление «Я» как «мы» через «Ты». Именно такое осознание позволяет видеть в Боге личность, обращаясь к нему как к «Ты». Такой естественный тип мышления, предшествующий, сопутствующий и следующий за всеми действиями человека, является и движущей силой

³⁶⁷ См.: Niebuhr H.R. *The Purpose of the Church and Its Ministry*. New York: Harper & Bros. 1956. P 129.

³⁶⁸ Нибур Х.Р. *Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура // Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура*. М., Юрист. 1996. С. 263.

развития, и критики для активности веры. Если вера понимается как доверие личности к личности, а теология и религиозная философия – это осмысление веры, то они неизбежно будут иметь дело с личностной экзистенцией.

В связи с этим возникает вопрос о соотношении естественного знания себя как личности до веры и знания личности после принятия обращения Абсолюта³⁶⁹. Для Ричарда Нибура, познание бытия личности представляется центральной темой гносеологии: «И все же в нашем человеческом существовании, в нашем мире, в наших товарищах и в нас самих имеется нечто такое, что нельзя отрицать, и что, тем не менее, не может быть понято при помощи безличных категорий. Весь наш опыт и опыты, все наше мышление и общение происходят в рамках сложного взаимодействия нередуцируемых Я и Ты»³⁷⁰. Для человека нет ничего более очевидного, чем его собственное «Я», из которого и выводится самосуществование. Человек не может мыслить имперсонально. «Если только “Я” постулирует личность, то я могу относить мышление, проживание, чувствования к себе самому»³⁷¹.

Ричард Нибур полагает, что такое самосознание человека является для него роковым фактом, происхождение, значение и цель которого, являются одним из самых неясных вопросов, к которым люди обращаются. В такого рода поисках понимания экзистенции своей личности люди являются радикально зависимыми от социальной и исторической действительности³⁷². Личность человека – это осознаваемое бытие субъекта, существующего как агент, ответственный за свои действия, который думает, чувствует и судит в ответ на действия в отношении него. Здесь очевидна зависимость Ричарда Нибура от философии и психологии Дж. Г. Мида, отмечавшего, «что Я не может предстать в сознании как «I», что оно всегда объект, т.е. «me», я хочу

³⁶⁹ См.: Niebuhr H.R. The Meaning of Revelation. New York: The Macmillan Co, 1941. P. 175-177.

³⁷⁰ Нибур Х.Р. Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура // Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., Юрист. 1996. С. 263.

³⁷¹ Niebuhr H.R. The Responsible Self. New York: Harper & Row. 1963. P. 109-110.

³⁷² В работе Ричарда Нибура «The Responsible Self» содержится наиболее полный анализ содержания самопонимания человека в творчестве этого мыслителя.

предложить ответ на вопрос: что заключено в бытии Я объектом? Прежде всего, можно сказать, что объект предполагает субъекта. Иначе говоря, «те» немислимо без «I». Но к этому нужно добавить, что такое «I» является предпосылкой (*presupposition*), а не представлением сознательного опыта, ибо в тот момент, когда оно представляется, оно уже переходит в объективное состояние, предполагающее, если хотите, «I», которое наблюдает, – но при этом такое «I», которое может обнаружить себя, только перестав быть субъектом, для которого существует объект «те»³⁷³.

Такое понимание личности как ответного агента включает в себя осознание других действующих «Я», которые думают, чувствуют, судят и иными способами участвуют в ответной экзистенции. «Быть личностью в присутствии других личностей – это не производный опыт, но изначальный»³⁷⁴. Итак, Ричард Нибур понимает, что способность человеческой личности говорить «я – это я», не является выводом из наличия в нем мышления или ощущений, но, скорее, из признания его существования как аналога и коллеги других личностей. Он расценивает такое бытие личности в отношении к другим личностям как радикально-диалогическую экзистенцию, в которой знание и решения о мире, делающие жизнь осмысленной, включают интерпретацию и решения относительно социального окружения личности, а также природных событий и причин. Вовлеченность социального окружения в отношении личности в ее волевой активности с природой подразумевает, что экзистенция личности всегда есть взаимодействие доверия между личностями. Бытие личности в диалоге

³⁷³ Мид Дж. Г. Социальное Я // Мид Дж. Г. Избранное: Сб. переводов / РАН. ИНИОН. Центр социал. научн.-информ. исследований. Отд. социологии и социал. психологии; Сост. и переводчик В.Г Николаев. Отв. ред. Д.В. Ефременко. М., 2009. С. 37.

³⁷⁴ См.: Niebuhr H.R. *The Responsible Self*. New York: Harper & Row. 1963. P. P. 71. Ср.: «Я может существовать для индивида, только если он принимает роли других. Наличие в поведении индивида тенденций действовать так, как действуют другие, можно, следовательно, считать ответственным за появление в опыте индивида социального объекта, т.е. объекта, соответствующего сложным реакциям некоторого множества индивидов, а также за появление Я. Они и впрямь появляются вместе» – Мид Дж. Г. Генезис Я и социальный контроль // Мид Дж. Г. Избранное: Сб. переводов / РАН. ИНИОН. Центр социал. научн.информ. исследований. Отд. социологии и социал. психологии; Сост. и переводчик В.Г Николаев. Отв. ред. Д.В. Ефременко. М., 2009. С. 67.

включает в себя осознание и выражение отношения личности к природе на основании межперсонального доверия в отношении к «оно»³⁷⁵. Это, таким образом, такая жизнь, в которой знание и его выражение относительно значимого в ней, включают в себя оценку социального окружения и причин, делающих собственное «Я» значимым. Это происходит потому что «доказательство собственной ценности должно быть передоверено другим человеческим существам, лицам, имеющим вес в окружении данной личности. Они становятся центрами оценки»³⁷⁶. Человеческая личность, следуя Ричарду Нибуру, является субъектом, вовлеченным в ответные отношения с другими личностями в сложном взаимодействии доверия и преданности, значимости и ценности, объединяющих личности в сообщество.

Еще одной составляющей самопонимания личности, согласно Ричарду Нибуру, является время. Речь не просто о мире другого, будь то социальное окружение или природные явления, или присутствие личности в момент существования, в «сейчас», но, кроме того, о присутствии личности как мира бытия, который был и, как ожидается, будет быть в будущем³⁷⁷. Такое понимание триединости времени, то есть прошлого, настоящего и будущего, есть то, что личность осознает в отношении своей собственной экзистенции. Будучи активным, вовлеченным в диалог бытием, личность ощущает наличие в себе унаследованных из прошлого паттернов действия и обладает свойством прогнозирования будущего, будучи, как кажется, обреченной на это. Однако в каждый конкретный момент, личность, будучи свободной, способна к контакту со всеми тремя измерениями своего времени. Иными словами, самосознание во времени включает в себя возможность изменения унаследованных паттернов. Во-первых, личность может оставить старые интерпретации и начать использовать новые. «Но этот метод освобождения

³⁷⁵ Ср.: Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М.: «Республика», 1995. С. 74.

³⁷⁶ Нибур Х.Р. Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура // Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., Юрист. 1996. С. 246.

³⁷⁷ См.: Niebuhr H.R. The Responsible Self. New York: Harper & Row. 1963. P. 93.

нас от нашего прошлого, помещая его позади нас, был особенно успешен только в наших столкновениях с природой и во внутренней сфере нашего сознательного рассуждения о природе. Там же, где мы попытались применить его к нашим ответам относительно людей и сообществ, это было успешно только до той степени, до которой мы были в состоянии уменьшить личностей до объектов, до незнаемого знания, до интерпретации редакторов»³⁷⁸. Во-вторых, можно заново исследовать свое прошлое и продумать будущее, обнаружив проигнорированные или пропущенные аспекты, что может быть началом пересмотра и расширения ее истории. Человек в этом случае «вспоминает, принимает, понимает и реорганизовывает прошлое вместо отказа от него. Как социальные люди, живущие в настоящем с социальным прошлым, мы следуем этим путем через исследование нашей социальной истории»³⁷⁹. Самопонимание личности на основании полноты своего времени предполагает элемент свободы в ее экзистенции, по меньшей мере, в том, что она существует в отношениях с природой и другими личностями. Она может действовать независимо и творчески, далее изучая тайны природы или заново осмысляя действия других личностей и себя самой не только в отношении сделанного в прошлом или совершающегося в настоящий момент, то так же и в отношении планируемого в будущем.

Наконец, согласно Ричарду Нибуру, личность, будучи активной в обществе и во времени, является осознающей свое бытие как бытие радикально зависимое. Личность знает, что ее уникальная экзистенция является результатом деятельности вне ее и вне любой финитной активности, конституирующей физическое, ментальное и личностное существование. Отношение личности к радикальной акции, которой она вброшена в экзистенцию, в бытие «здесь и сейчас», в конечном счете, определяется либо принятием, либо отвержением. «Наша исконная интерпретация радикальной

³⁷⁸ Niebuhr H.R. *The Responsible Self*. New York: Harper & Row. 1963. P. 102.

³⁷⁹ *Ibidem*.

акции, которой мы, согласно вере, сотворены, есть доверие или недоверие»³⁸⁰. Следовательно, бытие личности есть доверительное бытие, в смысле того, что вся ее активная экзистенция, как отношение к природе, социальному окружению и времени, характеризуется фундаментальной диспозицией, обусловленной направленной на нее ультимативной силой, производящей ее уникальное существование и сохраняющей его³⁸¹. Ричард Нибур предполагает, что отсылка к ультимативному контексту является рефлексией относительно социального и исторического «Я», и что вопрос относительно ультимативного общества и ультимативной истории личности, по меньшей мере, имплицитно присутствует в личностном самоосмыслении и поиске понимания, являющемся его результатом³⁸².

Используемая должным образом данная теория ответной личности подразумевает четыре шага. Во-первых, это ответ. Люди реагируют на общество и природу, поскольку они воздействуют на них. Человек задает вопрос: «что мне делать?» Во-вторых, необходимость ответа подразумевает интерпретацию. Люди спрашивают: «что происходит?», или «что происходит со мной?» То, как люди интерпретируют происходящее, определяет возможные варианты ответа. В-третьих, воздействие на будущее подразумевает ответственность. Люди должны прогнозировать то, как общество или природа отреагируют на их ответ. Знание, что другие ответят всеми способностями, которые предусматривает их свобода, должно видеть наперед, что их ответ не должен быть разрушительным для них. Такие ответы на свои ответы держат человека в состоянии ответственности перед другими, поскольку никто не отвечает в пустоту. В-четвертых, постоянство действий и ответов производит социальную солидарность. Действия и реакции входят в состав континуального социального дискурса. Люди не могут действовать ответно сами по себе, но только в контексте, в котором их действия производят ответы и наоборот. Следовательно, теория ответа

³⁸⁰ Niebuhr H.R. *The Responsible Self*. New York: Harper & Row. 1963. P. 119.

³⁸¹ *Ibidem*. P. 115.

³⁸² *Ibidem*. P. 86-89.

говорит о непрерывности взаимодействия «Я» и общества. Ричард Нибур суммирует четыре элемента этой системы следующим образом: «идея действия агента, как ответ на действие в отношении него в соответствии с его интерпретацией этого действия и с его ожиданием ответа на его ответ; и все это в континуальном сообществе агентов»³⁸³.

Ричард Нибур, исходя из логики человеческого самопознания, приходит к выводу, что ультимативный контекст является врагом личности в ее временной и социально-диалогической и акциях. «Естественный ум – есть вражда к Богу. Или, у нашего естественного ума всего одно намерение всех намерений – враждебность. В нашей нищете мы видим нас окруженными враждебностью. Мы живем и движемся в сфере, которая не является небытием, но она управляется разрушительной силой, приводящей нас и все, что мы любим, к небытию»³⁸⁴. Именно этот аспект самоосмысления и самопознания Ричард Нибур видит трансформируемым посредством Божия самооткровения. Осмысление ультимативного как пустоты и врага трансформируются в осознание его как друга и компаньона. Манифестация Абсолюта как личности включает в себя трансформацию человеческого понимания активной, свободной, доверяющей диалогической экзистенции, когда появляется знание того, что эта экзистенция в действительности является даром участия в бесконечном и вечном единстве жизни Бога, представляя собой, в реальном и конкретном смысле существование в отношении к Абсолюту³⁸⁵. Имплицитное приглашение к диалогу с ультимативным собеседником становится явным в социальном существовании, и человеческая личность понимает, что успех этого ультимативного диалога предполагает включение в него природы со всеми ее каузальностями и социальной реальности, со всеми ее людьми³⁸⁶. Для верующего неизменная преданность Бога видна в каждом случающемся

³⁸³ Niebuhr H.R. *The Responsible Self*. New York: Harper & Row. 1963. P. 65.

³⁸⁴ *Ibidem*. P. 140.

³⁸⁵ См.: Нибур Х.Р. Христос и культура // Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., Юрист. 1996. С. 10-33.

³⁸⁶ Niebuhr H.R. *The Responsible Self*. New York: Harper & Row. 1963. P. 88.

события, демонстрирующем, что это действия заслуживающей доверия личности. «Ответ в доверии или недоверии к предельному акту личности и сотворенному ей миру, расценивает все частные интерпретации конечных действий согласно личности и, следовательно, всех ее реакций. Здесь, безусловно, наличествует специфический или преимущественно религиозный ответный акт»³⁸⁷. Вечная свобода Бога становится понятной из ультимативного контекста экзистенции личности во времени. Бытие личности в отношении к Богу означает перемещение в вечную и инфинитную деятельность, свободу, доверие и диалог, или, проще говоря, превышать самого себя, становясь личностью в присутствии Божественной личности. Мыслить и говорить в присутствии Бога, открывающего себя как личность, означает постоянную коррекцию всех мыслей и слов относительно персональной экзистенции субъекта³⁸⁸. Божественное и человеческое бытие в христианстве рассматриваются вместе как личности в конкретных свободных, активных, доверительных, диалогических отношениях. При этом знание Бога как личности – это только начало знания, поскольку для каждого действия в любое время необходимо тотальное доверие и преданность в отношении к природе и к другим личностям, что производит дальнейшее конституирование личностной экзистенции.

Подводя итог рассмотрению феномена личности человека в неоортодоксальной философии христианского реализма, можно выделить два ее основных вектора, один из которых представлен поликомпонентно-холистическим подходом Райнхольда Нибура, а другой теорией ответной личности Ричарда Нибура.

Личность в поликомпонентно-холистической концепции Райнхольда Нибура, в точном смысле, – способность, присущая любому человеку, быть регрессивно рефлексивным и сообщать отношение этой способности человеческому телу. Она – есть диалог между имманентным и

³⁸⁷ Niebuhr H.R. The Responsible Self. New York: Harper & Row. 1963. P. 121.

³⁸⁸ См.: Niebuhr H.R. The Meaning of Revelation. New York: The Macmillan Co, 1941. P. 154.

трансцендентальным «Я». Наличие диалога здесь является доказательством человеческой способности к самотрансцендированию или наличию в нем духа, который есть «Я», стоящее над всеми своими функциями и способностями, но при этом, однако, сохраняющее отношения с ними. Понять это, по мысли Райнхольда Нибура, значит понять реальную личность. Кроме того, личность может быть определена и как тотальная персональность, рассматриваемая с точки зрения ее функции по объединению и интегрированию человеческих элементов тела, ума и духа. Персоналистические мотивы имеют здесь ярко выраженную диалектическую направленность. Антропологическая диалектика включает в себя движение от природы к разуму, от разума к духу. Динамический характер личности проявляется и в конституирующих ее диалогических отношениях с собой, социальным окружением и Абсолютом. В своей керигматической ориентированности мысль Райнхольда Нибура всегда имеет онтологическое измерение не только в узком смысле для нахождения полезных образцов, но и для рефлексии относительно универсальных условий любого реального существования. Райнхольд Нибур, как и все другие онтологически ориентированные философы, исследует природу, историю, значение, индивидуальность и форму, полагая, что их характеристики должны быть получены непосредственно из опыта и здравого смысла. Итак, в осмыслении личности человека в философии христианского реализма Райнхольда Нибура очевидно присутствуют два магистральных направления, – керигматический и философско-онтологический. Он хочет совместить драматическую древнееврейскую интерпретацию личности, которую он находит в Библии, и свободное эллинское рациональное осмысление природы и ее структур.

Что касается осмысления проблемы личности Ричардом Нибуром, его концепция позволяет выделить несколько фундаментальных компонентов в их динамической взаимосвязанности. Речь идет и о Божественном, и о человеческом личностном бытии. При этом Ричард Нибур настаивает на том, что это не просто предположение, поскольку религиозная рефлексия,

выражаемая в философии, основывается на личностном измерении Божественного и человеческого существования, а успешность ее предприятия всецело зависит от постоянной борьбы с абсолютизацией относительного и догматически-бездумным воспроизведением сказанного прежде. Врожденный характер этих элементов, лежащих в основании размышлений Ричарда Нибура в отношении комплексного объекта религиозного сознания – Бога и человека в их взаимоотношениях, предполагает, что хотя постоянные факторы вовлечены в любое мышление и любую речь о Боге в отношении к человеку и человека в отношении к Богу, сами по себе они не становятся рациональными абсолютами или неизменными данностями. Каждый элемент находится в динамическом взаимоотношении к другим и их наличие в мыслях и словах обуславливается конкретной встречей с одним из них, в которой они схватываются как единое. Методологическим материалом для разработки концепции личности Ричард Нибур делает психологические и социофилософские разработки Дж. Ройса, а так же диалогическую философию М. Бубера, основные паттерны которых дополняются христианско-теистическим содержанием.

Концепция ответной личности выстраивается из опасения антропоморфического редукционизма в мышлении о Боге. Ричард Нибур преодолевает эту опасность при помощи учения о врожденном динамизме встречи с Богом. Если человеческое «Я», встречающееся в своем бытии с Божественным «Я», несет в себе стойкое ощущение единства, то оно неспособно обнаружить в своем мире хоть что-то, что может сделать это внутреннее единство фактическим. В поисках реальности, которая может придать смысл и ценность ее существованию, личность может обращаться к себе самой, другим человеческим личностям, к институтам, идеологиям и многому другому, везде обнаруживая их неспособность к обеспечению континуальной значимости и ценности. В этой ситуации человек в своем динамическом развитии и становлении приходит к предельному единству,

лежащему в основе его ощущения единства, которые человеческая личность не может актуализировать до своей встречи с личностью Абсолюта.

Выводы по второй главе. При осмыслении проблемы личностного бытия человека неоортодоксальные мыслители находятся в оппозиции классическому субстанциональному подходу, ориентируясь на волюнтаристское и экзистенциально-аналитическое понимание, в котором присутствует ярко выраженный философский компонент, и которое сочетается с конфессионально обусловленными установками классического протестантизма.

В теопрекциальной концепции, которая, в первую очередь, связывается с творчеством К. Барта, но, однако, в той или иной мере присутствует и у других неоортодоксальных идеологов, личность человека имеет *conditio sine qua non* связь с трансцендентным измерением, будучи проекцией жизни Абсолюта *in intra* и его действий *ad extra*. Личность здесь должна восприниматься в контексте классической протестантской христологии, причем акцент при этом делается на свободном и неизменном избрании человека для участия в жизни Абсолюта, что обусловлено кальвинистским контекстом. При этом, у всех неоортодоксов все, что может быть обобщенно сказано о сущности личности, в первую очередь, и преимущественно, имеет отношение к Абсолюту, который есть прообраз всякого личностного бытия. Философским основанием такого подхода становится убеждение, что для бытия личности необходимо существование другой, предшествующей ей личности. Следуя библейской традиции, протестантские идеологи подчеркивают богообразность человека и наличие в нем духа как специфической способности к самопревосхождению и вступлению в контакт с трансцендентным бытием. Личность человека образуется, актуализируется и существует через личный опыт встречи с инфинитным, напрямую обращающимся к человеку таким образом, что от ответа на это обращение невозможно уклониться. Личностное бытие всегда есть бытие в отношении вне зависимости от того, понимается ли образование

личности как надэмпирический, или конкретно-исторический акт (Э. Бруннер и Ф. Гогартен). В то время как человек свое личностное определение оставляет Абсолюту, обращаясь к нему как личность, он ограничивает свое отношение к миру только деятельностью, в которой нет речи о личности. Человеческая личность, таким образом, конституируется словом, существуя благодаря Слову Бога, слову других личностей и своему ответному слову. Отношения с Богом и с другими людьми – это не два тесно связанных типа личностных отношений, но единое отношение. Ричард Нибур полагает, что фундаментальным элементом самосознания человека является способность отклика. Таким образом, личность как агент – есть ответная личность. Присущая ей «ответность» является полезным символом для поиска понимания и выражения экзистенции личности, базирующейся на принципе интеракционализма, заключающегося в том, что личность существует в ответном действии на действие в ее отношении. Иными словами, личность – это социальное явление в самом широком смысле.

Анализ личностного бытия в наследии протестантской неоортодоксии должен быть рассматриваемым как реакция на механистические и романтически-идеалистические антропологические концепции. Так П. Тиллих ставит целью обосновать свое требование реального многомерного антропологического холизма, в чем выразилось сильное влияние экзистенциальной философии. В реакции на сциентическое понимание человека как обусловленной «вещи» или механистического объекта с ударением на «техничность», П. Тиллих встает на сторону тех, кто движется в понимании человека как «личности». Овеществление человека является рефлексией подходов философии сознания, при этом исключается возможность и способность коммуникации между познающим и познаваемым. Выступая против трансформации личности в вещь, которая может быть контролируема и рассчитана техническими науками, против «природного» или «биологического» понимания человека, П. Тиллих имеет дело с «экзистенциальным человеком», который участвует в любой ситуации

как целостная личность. В свою очередь экзистенциально-герменевтический анализ личности в творчестве Р. Бультмана базируется на утверждении, что человеческое существование определяется тем, насколько человек взял на себя свое бытие и насколько он, будучи временным и историчным, передал его будущему через свои свободные решения. То есть, важнейшей характеристикой человека здесь является его свобода, понимаемая в русле неклассической философской парадигмы. Наличие свободы как конституирующего бытия человека фактора, является отправной точкой для дальнейшей концептуализации личности.

Общий подход к характеристике личности в неоортодоксальном творчестве американской философии христианского реализма в структурном аспекте коренится и формируется исходя из специфического взгляда его представителей на природу, разум и дух. Тело и дух (который континуален уму) – это автономные элементы, конститутивные структуры которых функционируют независимо от жизненных обстоятельств человека. Будучи элементами целого, они не могут разрушать один другого или быть полностью подчиненными в деятельности один другому. Эта автономия – есть первая особенность природы личности. Органическое единство или целостность элементов, глубокая и основательная внутренняя континуальность между телом, сознанием и способностью рефлексии над сознанием – это вторая особенность природы личности. Тело – объект рефлексии (автономия), но при этом не просто объект среди других объектов (органическое единство). Диалогический характер личностного бытия, постулируемый неоортодоксами, подразумевает диалектическое единство телесного, душевного, ментального и духовного компонентов, в которых личность существует.

В целом, оценивая осмысление проблемы личностного бытия человека неоортодоксальными мыслителями, можно отметить сильное переплетение в их взглядах теологических и философских идей, причем, иногда они органически синтезируются, а иногда объединяются эклектично.

Неоортодоксальное осмысление личностного бытия человека, характеризующееся теономностью, персоналистически понимаемой диалогичностью, реляционностью, волюнтаризмом, мультидименсиональностью и холизмом, предлагает модель нормативной личности, находящейся в гармоничных отношениях с Абсолютом, собой и социальным окружением. Однако феноменология человеческого существования, характеризующаяся амбивалентностью, делает такое понимание личности проблематичным. Для объяснения этой дилеммы неоортодоксальные идеологи прибегают к традиционной для протестантской философии человека понерологии, которую разрабатывают в контексте интеллектуальных паттернов эпохи модерна. Поэтому следующая глава будет посвящена исследованию неоортодоксальной антропологической понерологии, как части неоортодоксального человековедения.

ГЛАВА 3.

ЧЕЛОВЕК И ЗЛО: ПОНЕРОЛОГИЯ НЕООРТОДОКСИИ

Антропологическое измерение проблемы зла становится предметом тщательного рассмотрения в традиции неоортодоксии. Это обусловлено центральной ролью данной проблематики в процессе осмысления феномена человека неоортодоксальными идеологами. Данный факт связан с тем, что раннехристианский этико-онтологический монизм, средневеково-ренессансный волюнтаризм и просвещенческий рационализм во второй половине XIX – начале XX вв. были переосмыслены и трансформированы с большим акцентом на социальное измерение. «Трансформация социально-философских учений цивилизации современного типа продемонстрировала присущую им тенденцию к расширению круга изучаемых социальных «патологий» (политико-правовые нарушения, бедность, эксплуатация, экономическое отчуждение, социальные революции, мировые войны и др. общественные бедствия), а также связанную с процессом социокультурной модернизации сначала теологическую и философскую номиналистичность, а затем научную деаксиологизацию и операционализацию метафоры социального зла»³⁸⁹.

Прежде чем приступить к рассмотрению отдельных понерологических концепций в рамках неоортодоксии, следует обратиться к критическому обзору предшествующих ей протестантских авторитетных религиозно-философских понерологических и хамартиологических разработок, что поможет понять исходные посылки и интенции оригинального неоортодоксального подхода. Такого рода критика наиболее полно представлена в творчестве К. Барта, поэтому уместно обратиться именно к его анализу.

³⁸⁹ Волков Ю.К. Генеалогия социального зла: историко-типологический уровень комплексного социально-философского исследования. Автореферат дисс. док. филос. наук. Н.Новгород, 2007. С. 13.

К. Барт начинает свою критику с изложения реформаторской антропологической доктрины зла. Он хвалит попытку реформаторов выстраивать учение о грехе на основе Библии, но обнаруживает ее недостаток в отсутствии христологической концентрации, из-за чего обоснование и содержание приговора Божия понимается относительно абстрактно, в то время как реальность этого приговора постулируется четко³⁹⁰. К. Барт объясняет это на примере творчества Ж. Кальвина, где утверждается, что человек может познать свой грех лишь в «*lux Domini*». Обращение у Ж. Кальвина, как ключевая встреча с Богом, больше походит на мистический опыт нуминозного, когда грешник видит свой грех не в отражении Христа, а в пространстве своего опыта, в своем уме, тогда как познание греха должно связываться с действием Бога. К. Барт считает это содержательно бедным психологическим опытом, который не предполагает ни адекватной причины для веры в Бога, ни для реального отвращения от зла.

К. Барт находит аналогичные недостатки и у М. Лютера, У. Цвингли, раннего Ф. Меланхтона, как и во всей старопротестантской ортодоксии, которая отстаивает нехристологическое и потому малосодержательное представление о грехе. Кроме того, он критикует то, что учение о грехе начинается с Библии, но не имеет постоянного центрирования на Христе как примирителе, и поэтому «библицизируется», идеологизируется, и, в конечном итоге, переходит «к... рационализму»³⁹¹. Примером такого образа действий может служить «Гельветическая формула согласия» (1675), которая кодифицирует учение о вербальной инспирации. С точки зрения К. Барта, такое учение было «продуктом типично рационального мышления. Попыткой заменить веру с ее непрямым познанием, непосредственным знанием, обезопасить откровение таким образом, чтобы растворить в нем... живое слово Божие посредством его фиксации, словно бы оно было каким-то

³⁹⁰ См.: Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1 (Zürich, 1953). Zürich, 1986. Bd. 23. S. 405.

³⁹¹ Ibidem. S. 406.

предметом профанного опыта»³⁹². К. Барт полагает, что такой «нехристологический» подход опасен для христианской философии, ориентированной на откровение.

К. Барт обращается к основным хамартиологическим моделям представителей реформистско-ортодоксального направления XVII века³⁹³. Он расценивает их как ложные интерпретации греха, поскольку они помещают в человеческое сердце и *lex naturalis* (закон природы), и закон Бога. Из этого следует, что закон Бога, поскольку он уже дан человеческому сердцу, не может вступать в противоречия ни с рациональностью, ни с моралью, ни с духовностью человека. Для К. Барта все эти теории совершенно неприемлемы. Если бы человек действительно мог сам собой знать закон Бога и его нарушение, то он мог бы найти в себе и средство для преодоления зла. В конце концов, он мог бы примирить себя с грехом через синтетический процесс развития, в котором бы считал свое зло необходимым элементом общей истории мира. К. Барт критикует реформистско-ортодоксальную теологию за то, что она мыслит так же, как философы Эпохи Просвещения, рассматривая человека и его историю слишком оптимистично. Он подчеркивает, что для человека как творения, нет никакой позиции, исходя из которой он мог бы, «все обдумав и просчитав»³⁹⁴, найти решение для реального избавления от зла³⁹⁵.

Далее К. Барт обращается к пониманию греха в неопротестантизме. Для этого он рассматривает метафизическую концепцию зла Г.В. Лейбница, поскольку она, с точки зрения К. Барта, стала исходной точкой

³⁹² Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1 (Zürich, 1953). Zürich, 1986. Bd. 23. S. 407.

³⁹³ См.: Ibidem. S. 408-411.

³⁹⁴ Ibidem. S. 413.

³⁹⁵ Ср.: «Все Просвещение было пелагиански настроенным, его основными мотивами были рациональное нравственное понимание ответственности и свобода. Кантово “ты должен, значит ты можешь” стало выражением общего убеждения. В ходе развития спекулятивного идеализма моральные тенденции были заменены на неоплатонические. Грех стал небытием, у Фихте инертностью духа, у Шлейермахера перевесом чувственного над духовным, или слабостью осознания Бога, “еще нет” духовного бытия, или “все еще” присутствующей животности» – Brunner E. Die christliche Lehre von Schopfung und Erlösung. Dogmatik. Zurich: Zwingli-Verlag, 1950. Bd. II. S. 134.

неопротестантской хамартиологии. В лейбницевской теодицее «большого блага» «зло допущено как чистое отрицание блага, как... хотя и не желаемое и не осуществляемое Богом, однако же, как необходимый... элемент гармонии всего»³⁹⁶. Человек здесь грешит именно потому, что он недостаточно совершенен в сравнении с абсолютным совершенством Бога. К. Барт считает, что Г.В. Лейбниц обращается со злом слишком легкомысленно. С его точки зрения, зло ни в коем случае не должно рассматриваться как нечто, что вносит свой позитивный вклад в общую гармонию мира. Если принимать позитивность зла в онтологическом или функциональном смысле, то можно придти к дуалистическому представлению о Боге, как это было в манихействе. Но это невозможно, поскольку ничто не может конкурировать с Богом. Зло и грех ни в коем случае не должны восприниматься как гармонизирующий элемент мира, но как «враг Божий»³⁹⁷, и к нему нужно относиться со всей серьезностью, а не как к «простому повреждению течения мира», или как следствию человеческого «несовершенства»³⁹⁸. Поскольку у человека нет объективного критерия для оценки мира в качестве наилучшего из возможных, то насколько правомерен лейбницев подход? Если Бог абсолютен, то разве он не может создать мир еще более совершенный в сравнении с наличным? Кроме того, теодицея Г.В. Лейбница не дает внятных ответов на вопросы о том, имеет ли зло статус обязательной величины в изначальной структуре мире, и, если это так, то существует ли возможность его преодоления в процессе истории?

С точки зрения К. Барта, неопротестантские мыслители относятся к злу и греху столь же легкомысленно, как и Г.В. Лейбниц. Они понимают зло как один из принимаемых Богом элементов для прогресса индивидуального сознания или же прогресса мировой истории и определяют содержание греха не через откровение, а через рефлексию ума. Они верят в преодолимость индивидуального зла путем развития человеческого духа. Такое познание зла

³⁹⁶ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1 (Zürich, 1953). Zürich, 1986. Bd. 23. S. 413.

³⁹⁷ Ibidem. S. 453.

³⁹⁸ Ibidem.

не является истинным, а всего лишь «самопознанием человека»³⁹⁹. При этом хамартиологическая проблематика приписывается только человеку, следствием чего является то, что отношения между Богом и человеком рассматриваются абстрактно, без связи с гневом или милосердием Божиим. К. Барт полагает, что такой ложный взгляд на зло как позитивную ступень и божественный фактор для исторического прогресса, делает самого человека способным к познанию греха, и ответственным за него. Человек становится «своим собственным законодателем, обвинителем и судьей», что означает его «самоинтронизацию»⁴⁰⁰ как всеведущего существа, познавшего причину и средство избавления от греха и могущего его контролировать. Эта ложная уверенность неопротестантского учения о грехе релятивизирует абсолютность сотериологической деятельности Абсолюта посредством мнимой человеческой возможности самоспасения. Она подменяет необходимость обращения к Богу формальным признанием своей порочности и рационализирует зло как часть Божественного миропорядка.

3.1. Зло и грех как невозможная возможность и тайна для ума

В радикально-теоцентрическом направлении неоортодоксии, представленном, как указывалось, прежде всего, творчеством К. Барта, разрабатывается своеобразная подчас противоречивая философия зла. Исходным пунктом для рассмотрения учения К. Барта о зле и грехе могут служить его слова: «Есть одно подлинное зло и подлинная смерть, так же как есть один подлинный грех»⁴⁰¹. К. Барт поясняет эти три термина следующим образом: «Зло и смерть можно отличать от греха тем, что они, в первую очередь, и прямо, направлены против творения, но косвенно, и, по сути, против Бога, как его творца. Относительно же греха можно говорить, что он, наоборот, изначально и непосредственно направлен против Бога, но, вместе с тем, так же против творения. Однако и то и другое направлено и против

³⁹⁹ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1 (Zürich, 1953). Zürich, 1986. Bd. 23. S. 428.

⁴⁰⁰ Ibidem. S. 429-430.

⁴⁰¹ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/3 (Zürich, 1950). Zürich, 1992. Bd. 18. S. 614.

творения, и против Бога»⁴⁰². Если речь и идет о «подлинности» греха, то такая подлинность, однако, понимается в противоположность к тотальности творения. Зло имеет начало своего бытия в ничтожности, в сопротивлении ничтожности Богу. Грех, по своему характеру, проистекающему из его сути противящейся Богу ничтожности, есть отвергнутое, противоречащее, враждебное существование, которому Бог отказал в своем творении. Он, как таковой, являет собой противоречие, а точнее, стоящее вне творения противоречие Богу, отвергнутое в своем отрицании, противлении, нежелании. Грех как внетварная противопоставленность Богу и его творению, по сути своей, и есть подлинная смерть. Напоминая по форме философские спекуляции Ф. Шеллинга, рассуждения К. Барта о Боге и ничто резко контрастируют с шеллигианством. В то время как К. Барт подчеркивает, что Бог отличается от ничто как от того, чего он не хочет, Ф. Шеллинг считает ничто природой Бога, своего рода бродящей питательной средой для развития жизни⁴⁰³.

В своей концепции «ничто», как исходном пункте для понерологической метафизики, К. Барт хотя и действует с оглядкой на библейские нарративы, однако, во многом опирается при этом на философский материал. В немецком языке понятия «ничтожный» «*nichtig*» и «ничтожность» (*Nichtigkeit*) ассоциируются с отсутствием и пустотой⁴⁰⁴.

⁴⁰² Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/3 (Zürich, 1950). Zürich, 1992. Bd. 18. S. 353.

⁴⁰³ См.: Wüthrich M.D. Gott und das Nichtige. Eine Untersuchung zur Rede vom Nichtigen ausgehend von § 50 der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths. Zürich, 2006. S. 108. Метафизика Ф. Шеллинга хорошо лапидарно обобщается Ф. Толуком: «Шеллинг различает в Боге темную первопричину (*Urgrund*) и ее трансформированный вид. Он называет первую составляющую противоположным Богом, врагом всего творения. Так посредством эволюции темного Бога в мире из темной первопричины развил себя противоположный бог. Таким образом, из сатаны родился Бог» – Tholuck F.A.G. Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder: Die wahre Weihe des Zweiflers. Gotha, 1871. S. 17-18.

⁴⁰⁴ Так, к примеру, И. Кант пишет: «Так как ощущение само по себе вовсе не есть объективное представление и не содержит в себе ни созерцания пространства, ни созерцания времени, то оно не обладает экстенсивной величиной, но все же имеет некоторую величину (т. е. благодаря схватыванию ее, в котором эмпирическое сознание может возрасти в определенное время от ничто = 0 до данной меры схватывания)» – Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Юбилейное

Так, у И.Г. Фихте, «ничто–ничтожность» – это нечто неустойчивое, бедственное, нечто, что настает, когда человек теряет блаженную, истинную изначальную жизнь в свободе и духовности, или некий образ мышления, который противопоставлен Божественному⁴⁰⁵. В трудах Г.В.Ф. Гегеля понятие «ничтожное» используется для того, чтобы продемонстрировать человеческое зло, преодолеваемое духом. Г.В.Ф. Гегель пишет: «Сфере конечности свойственно то определение, что каждый остается тем, что он есть; если он сделал злое, то он зол: зло присутствует в нем как его *качество*. Но уже в сфере моральности, а еще больше в сфере религии дух осознается как свободный, как утвердительный в самом себе, так что та *граница* в нем, которая идет вплоть до зла, есть *нечто ничтожное для бесконечности духа*: дух может сделать совершённое несовершенным; хотя в воспоминании поступок и остается, но дух его снимает»⁴⁰⁶. Здесь очевидно сближение Бартова применения понятия «ничто» в связи с его концепцией греха и гегелева его осмысления⁴⁰⁷. Для Бартовой ситуации, подчеркивающей кризисный характер всего человеческого и его перманентную подверженность суду, данное понятие, кроме других каннотаций, неизбежно приобретает юридические оттенки (аннулирование, недействительность). Согласно К. Барту, ничтожность – это аннигиляция реляционнойности бытия человеческого субъекта. Здесь К. Барт полемизирует с экзистенциальной философией (речь, прежде всего, идет о М. Хайдеггере и Ж.П. Сартре), где речь идет о том, что нужно осознать эту ничтожность для понимания самого себя, что

издание 1794-1994; под общей ред. проф. А.В. Гулыги. М.: Издательство «Чоро», 1994. Т. 3. С. 177.

⁴⁰⁵ См.: Фихте И.Г. Речи к немецкой нации / пер. с нем. А.А. Иваненко. СПб: «Наука», 2009. С. 70, 72, 125, 169.

⁴⁰⁶ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В двух томах. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1977. Т. 2. С. 293. Подробнее о концепции «ничто» в философии Г.В.Ф. Гегеля см.: Ringleben J. Hegels Theorie der Sünde. Die subjektivitätslogische Konstruktion eines theologischen Begriffs. Berlin/Boston: De Gruyter, 2015. S. 222-227.

⁴⁰⁷ Подробнее о зависимости концепции греха К. Барта от концепта «ничто» у Г.В.Ф. Гегеля см.: Krötke W. Sünde und Nichtiges bei Karl Barth. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1983. S. 27-31.

человек вброшен в ничто, а это подразумевает, что индивидуалистское понимание человеческого субъекта должно быть приоритетным в отношении к реляционному или коллективистскому его восприятию⁴⁰⁸.

С одной стороны, из сказанного ясно, что настоящее зло в сути своей не принадлежит творению, поскольку творение как таковое утвердительно, желаемо и осуществлено Богом, и поэтому не может быть объединено со злом. С другой стороны, так же ясно, «что в мире есть сопротивление... любви Божией, что сущность этого мира, как таковая, заключается в этом сопротивлении»⁴⁰⁹. Зло, как было отмечено, «выделяясь в мире», присутствует в области творения непонятным, но вполне реальным образом, хотя и не само собой, поскольку у него нет туда никакого доступа, но через творение. В мире сотворенного зло «проявляется» исключительно через сотворенные сущности. Например, человек совершает грех. То, что это грех, становится ясным из откровения Христа. Человек, как явствует из откровения, обращается к тому, чего не хочет Бог, то есть к ничтожности. Когда он хочет того, чего не хочет Бог, он «делает» грех. В этом обращении к противному воле Бога, воление человека проявляет грех в мире творения, и в таком волении грех реален.

Поскольку у зла нет в творении никакого реального основания, человек, который его совершает, имеет «эту возможность... не от Бога»⁴¹⁰. «То, что он может это делать, – продолжает К. Барт, – относится, таким образом, не к его свободе как разумного существа, как часто заключали. Что

⁴⁰⁸ «Хайдеггер предпринял много усилий для того, чтобы как-то заполнить пустоту “ничто”. Взамен христианской софистики, манипулирующей понятиями бога, «ничто» и материи, Хайдеггер занялся разработкой учения, в котором “ничто” приняло бы на себя функции источника и сущности бытия. Обнаружить некую значительность “ничто” нужно было ему, прежде всего для того, чтобы обосновать свое учение о нигилизме. Содержание, которое Хайдеггер в итоге различных хитросплетений вложил в категорию «ничто», сводится к иррациональному хаосу объективированных эмоций» – Нарский И.С. О понятиях «ничто» и «нигилизм» в философии экзистенциализма // Современный экзистенциализм. Критические очерки. М.: Издательство «Мысль», 1966. С. 109.

⁴⁰⁹ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik II/2 (Zürich, 1942). Zürich, 1988. Bd. 12. S. 27.

⁴¹⁰ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1 (Zürich, 1953). Zürich, 1986. Bd. 23. S. 453.

же это за ум, который мог бы заключать в себе такую возможность?»⁴¹¹ Именно поэтому грех непростителен, поскольку у него нет никакой причины. Именно поэтому он пребывает в своей негативной неуловимости и непонятной таинственности. Дарованная человеку свобода, как существу разумному, не дает возможности проникать злу в человека, так же, как ничтожность не имеет силы, так как Бог предохранил свое творение от этого. Грех именно потому и не извинителен, поскольку он не вызван и не обусловлен компетенциями человека, будучи вызываемым исключительно действиями человека, открывающего для него свою экзистенцию. Но и это происходит не на основании реальной возможности. Грех человека, «таким образом, – и от этой жесткой формулы никак нельзя уклониться, – не имеет никакой возможности, будучи совершенно невозможным»⁴¹². К. Барт осознает необычность своих выводов. Такое знание не может быть предметом априорной спекуляции. Источником такого знания может быть только откровение о грехе и его безоговорочном отвержении в событии Иисуса Христа. Это бескомпромиссное Иисусово «нет» греху позволяет К. Барту исключать свободу человека в качестве источника его возможности. Если бы такое было возможно, то грех вполне гармонировал бы и с Богом, и с человеком. Если бы у человека с его свободой была бы возможность грешить, то такая возможность была бы от Бога. Но такое предположение, с точки зрения К. Барта, крайне абсурдно. Кроме того, попытка такого рода гармонизации греха и Бога предполагает лишение Бога его божественности и обожествление человека. То есть, абсурдная попытка объяснить грех через человеческую свободу и способности приводит к отрицанию Бога. Поэтому К. Барт предпочитает «жесткую формулу», и говорит о свойственной человеку «онтологической невозможности греха»⁴¹³. Зло, как и тот грех, который делает человек, не имеет в нем никакого основания. В избрании зла

⁴¹¹ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1 (Zürich, 1953). Zürich, 1986. Bd. 23. S. 454.

⁴¹² Ibidem.

⁴¹³ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/2 (Zürich, 1948). Zürich, 1992. Bd. 14. S. 174.

присутствует абсолютная загадочность, невыразимый никакими словами, необъяснимый таинственный факт наличия зла в творении.

Вердикт Бога, который при создании творения заключил с человеком вечный союз, является основанием онтологической невозможности греха. Реально совершенный грех, идентифицируемый с подлинным грехом, мог бы стать расторжением этого союза и разрешением для творения быть автономным. Но возможность расторжения союза есть только у Бога, поскольку он является Творцом, поэтому такое развитие событий предполагает его в них участие. Но поскольку это исключено, о человеческом грехе можно сказать, что человек «сделал невозможное для себя»⁴¹⁴. Эта попытка, однако, повлекла за собой необъяснимые и соответствующие следствия, которые часто идентифицируются с подлинным грехом, проявляемые в обращении к тому, чего не желает Бог. Эта отягощенная последствиями реальность, есть человеческий грех. Если бы Бог не был Богом, то образ действия человека был бы подлинным грехом, подлинной смертью, уничтожением его экзистенции. Но Бог, поскольку он является Богом, не допускает этого, поскольку он восхотел и избрал человека как творение. Поэтому человек, даже вопреки его желаниям и действиям, всегда во власти Бога. Онтологическая невозможность человеческого греха не должна пониматься таким образом, словно бы человек реально ничего не сделал в направлении греха (как будет показано, он в действительности сделал для этого все возможное), но так, что Бог, еще до того как все это произошло, «перехватил» инициативу, чтобы сделанное человеком стало бы беспочвенным актом, осталось бы в пустом онтическом пространстве

⁴¹⁴ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/2 (Zürich, 1948). Zürich, 1992. Bd. 14. S. 176. Под такой автономией у К. Барта подразумевается «самовозвеличение человека, попытка жить в своих собственных формах и в них быть непосредственно чем-либо пред Богом. Теоретический и практический гуманизм есть проведение в жизнь автономии человека. Гуманистический идеал, классически проведенный у Гете и в немецком идеализме, стоит в резком противоречии к реформаторскому провозвестию, в котором автономия человека рассыпается в прах пред Величием Бога» – Тиллих П. Диалектическая теология (К. Барт) // Путь. Б. м. 1925. Сентябрь, № 1. С. 150.

мраком, незаренной первоначальным светом беспредметностью и невероятностью. Онтологическая невозможность подлинного человеческого греха, как ее воспринимает К. Барт, ни в коем случае не отменяет серьезности ситуации, в которой оказался грешный человек. Напротив, такая невозможность видится только Богом и сохраняется им, «человеческий» же взгляд на человека не оставляет никакого места для надежды. Онтологическая невозможность греха предполагает, таким образом, нечто иное, чем охранную грамоту для спокойного и беспечного человеческого *Dasein*. Более того, для того, кто познал себя в вере, эта невозможность связывается с невероятным призывом и вызовом, чтобы стать тем, кто он есть от Бога, тем самым отказавшись быть тем, кто он есть сам по себе. Эти формулировки не могут быть исчерпывающими, поскольку они лишь основа для того, что говорится о грешнике и его оправдании.

В последующих характеристиках факта человеческого греха К. Барт обращается к понятию, описывающему основной признак греха, который может быть понят только на основании сказанного. «Человеческий грех, – пишет мыслитель, – есть человеческая инертность... Это подразумевает абсолютно злостное и предосудительное бездействие, проявляющее себя в грехе человека»⁴¹⁵. Если этот грех не основывается на данной Богом способности, и если он, таким образом, не есть осуществление активации сущностных возможностей, он может быть только неактивацией вложенных в творение способностей, неосуществлением человеческой свободы. «Non potest рессаре – говорится о свободном человеке. Его свобода не предполагает и прямо исключает возможность того, чтобы он грешил. Он не “может” грешить в данных ему от Бога способностях... но только лишь в отказе от этих способностей и, таким образом,... только в неиспользовании своей свободы»⁴¹⁶. Происходящее в грехе должно, скорее, рассматриваться не как событие, а как непроисходящее, как событие с извращенными

⁴¹⁵ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/2 (Zürich, 1955). Zürich, 1993. Bd. 25. S. 452.

⁴¹⁶ Ibidem. S. 560.

предпосылками, как абсолютно необъяснимое событие, как непроисхождение того, что должно случаться и что может быть ухвачено только лишь понятием «инертность». «Все это чисто негативное развитие событий, которое поэтому всерьез не основывается на так называемой возможности, которая объясняется и обуславливается каким-нибудь фундаментом в Боге или человеке, описывать которую как “свободу в несвободе” не имело бы никакого смысла. Это только лишь фактическое событие обращения человека к ничтожному (*Zuwendung zum Nichtigen*). Это схватывание возможности, которой нет, которая позволяет характеризовать себя только как невозможность»⁴¹⁷.

Только при взгляде на противоположные онтологическим предпосылки такого события, даже если для его описания недостает средств выражения, можно говорить что-то конкретное о различных видах тварного греха так, словно бы определенная способность творения была бы основой соответствующей формы греха. С точки зрения признания Бога, «любой грех заключается... в неверии»⁴¹⁸. Тем не менее, есть один вид греха, который лежит в основе всех его форм, который предшествует им и является своего рода душой для всех греховных проявлений человека. Этот – высокомерие, то есть конкретный образ проявления непослушания и неверия. Грех высокомерия происходит из надмения и внутренней целеустремленности ничтожного в отношении к внешнему себе. Это состояние, исключаящее свою неисключительность и стремящееся поставить себя на чужое место, или выше других. Именно это и является внутренним целеполаганием тварного греха. Следствия греха в точности соответствуют тому, что человек во грехе делает. В своем обращении к ничтожному, то есть к подлинной смерти, грешник «стал в своем сотворенном бытии невозможен как человек», он «проиграл свое тварное бытие»⁴¹⁹. Поэтому «ясно, что грех, который, как известно, есть дело человека, привел к сопутствующему ему страданию, а

⁴¹⁷ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/2 (Zürich, 1955). Zürich, 1993. Bd. 25. S. 560.

⁴¹⁸ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik II/2 (Zürich, 1942). Zürich, 1988. Bd. 12. S. 858.

⁴¹⁹ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1 (Zürich, 1953). Zürich, 1986. Bd. 23. S. 10.

именно, к страданию от зла и смерти»⁴²⁰. При этом речь идет не о смерти, или тех или иных неприятностях, «которые неразрывно связаны с Dasein сотворенного как такового, поскольку и творение имеет свои теневые стороны», но о перенесении страдания от «зла, как чего-то самого по себе неуместного, как угрозе и опасности для тварного Dasein, которое столь же соответствует им, как и грех. Зло, как опыт Dasein, совершенно чуждый ему в смысле его творения»⁴²¹. Речь идет об опыте подлинной и абсолютной угрозы экзистенции, проявляющем себя в мире сотворенного через грех. Эта угроза, это зло и подлинная смерть постоянно «сопровождают» грешника.

Эти соображения К. Барта представляют собой совершенно новую точку зрения относительно зла, греха и его последствий. Сильный акцент на суверенитете Бога относительно его творения и всего того, что могло бы быть противопоставлено ему как сотворенное сотворившему, позволяет смотреть на грех и грешника совершенно иначе, чем «в представлении об уничтожении или повреждении его доброй природы»⁴²². Центральным понятием у К. Барта является термин «искажение». Именно то, что Бог как Творец остается верным своему творению, о чем свидетельствуют откровение о его действиях в качестве примирителя, означает то, что его однажды произнесенное «да» остается действительно таковым и именно поэтому не может быть и речи о повреждении или ранении сотворенной природы, о ее ликвидации или разрушении, а так же о том, что она частично хороша, а частично плоха, частично здорова, а частично больна. Все это противоречило бы суверенитету Абсолюта. Если же речь не идет о разрушении или повреждении благой тварной природы, онтологическая ситуация грешника может быть описана только с помощью понятия «искажение». Но даже в этом искажении остается заложенная в природу изначальная благость. «Об искажении следует сказать, что оно не

⁴²⁰ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/3 (Zürich, 1950). Zürich, 1992. Bd. 18. S. 353.

⁴²¹ Ibidem. S. 353.

⁴²² Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1 (Zürich, 1953). Zürich, 1986. Bd. 23. S. 549.

превращение и не уничтожение»⁴²³. Все существование грешника представляет собой радикальное искажение, в котором он, тем не менее, вопреки традиционному реформаторскому взгляду, «и в том, чем он должен быть в силу своей инертности во всех ее видах, есть благое творение Божие»⁴²⁴. Его благое тварное бытие не превращается и не уничтожается, поскольку оно от Бога и не может быть ничем затронуто. Поэтому грешник обладает ни частью, а полнотой своей природы. Он существует в искажении этой своей благой природы, но «в совершенном исполнении своей экзистенции, во всех составляющих его человечности»⁴²⁵. Поэтому нельзя говорить о том, что человек в своем падении может делать только зло, поскольку это означало бы превращение или уничтожение. Именно искажение внутренней благодати и ее продолжающееся пребывание в человеке, объясняют всю серьезность ситуации. Эта серьезность обуславливается вопиющим противоречием, состоящим в том, что человек всю целостность своей природы, неразрывно связанную с Богом, ставит на службу греху. Речь здесь идет о так называемых «*corruptio boni*» и о «*corruptio pessima*», поскольку «его существование как человека греха в настоящее время не исчерпывается *reiorem partem*, но снова и снова заново ставится и снова и снова по-новому *reiorem partem* отвечает на проблему»⁴²⁶. Из рассуждений К. Барта не просто понять, что же именно он подразумевает под «искажением» природы, особенно если учитывать его постулат о невозможности ее изменения со стороны человека. Однако ход его мыслей дает представление о чем-то более серьезном, чем повреждение, утрата, или уничтожение. Искажение, будучи *de facto* невозможной возможностью, заключается в том, что человек искажает пребывающую в нем благодать в ее противоположность. Эта благодать Бога, а не человека и она не предоставлена его распоряжению. Таким образом, человек проигрывает то,

⁴²³ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/2 (Zürich, 1955). Zürich, 1993. Bd. 25. S. 552.

⁴²⁴ Ibidem.

⁴²⁵ Ibidem. S. 553.

⁴²⁶ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1 (Zürich, 1953). Zürich, 1986. Bd. 23. S. 549.

что, собственно, ему не принадлежит, прилагая к этому огромные усилия. Именно в этом заключается тайна человеческого зла и его последствий.

Искажение человека указывает, с точки зрения К. Барта, на антропологическую универсальность зла. Это искажение всего человека во всей его тотальности, не оставляющее места для какого-то «остатка». Такой остаток невероятен, поскольку Бог во всей полноте сохраняет благую тварную природу, что исключает возможность исчезновения или утраты какой-либо ее части. Кроме того, такой остаток невозможен еще и потому, что вне того, что Бог делает для человека, ничего нет. Снаружи могло бы быть лишь то, что было бы от человека с его самооправданием. Но такое положение дел было бы искажением всего, что дано в откровении. Есть только благодать и грех, и ничего между ними или вне их. Верность Бога является тем единственным гарантом, который не дает человеку погибнуть. «Это во всем своем ужасе совершенно непостижимая истина греха, что человек как доброе творение Бога, которым он является и ничего не может в этом изменить, что он таковым остается»⁴²⁷. Такое место и остаток могли бы быть только в том случае, если бы человек был «вторым Богом», если бы он занимал положение, равное Богу, тогда бы он был в состоянии отгонять от себя грех и его следствия. В противоположность этому, только лишь одна творческая сила Божия изгоняет уничтожительную реальность греха из своего творения, даже вопреки греху этого творения. Неспособность человека что-либо сделать в этой ситуации подчеркивает тотальность его искажения.

В связи с темой антропологической универсальности зла, необходимо рассмотреть и вопрос о так называемом первородном грехе. К. Барт отклоняет общепринятое теологическое понятие «первородный грех» (нем. *Erbsünde*), предпочитая ему понятие первоначальный (изначальный) грех (нем. *Ursünde*), поскольку традиционный термин предполагает ответственность грешника за его греховность на основе наследственности.

⁴²⁷ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1 (Zürich, 1953). Zürich, 1986. Bd. 23. S. 450.

Это, с точки зрения К. Барта, совершенно невозможно. Перед Словом и судом Бога всякий человек находится в положении первого Адама, делая то, что сделал он. Адам не был каким-то уникальным человеком, он «был вполне тривиален, тем же что есть мы, – человеком греха»⁴²⁸. Его исключительность может заключаться лишь в том, что он был *primus inter pares* (первым среди равных). «Он не отравил нас и не сделал больными... Никто не должен был снова и снова становиться Адамом. Мы все становимся им, и есть он, по собственному решению и свободной воле»⁴²⁹. Первоначальный грех исторически означает первый грех Адама в качестве негативного образца для всех грешных потомков и в содержательном смысле, исходный грех для всех других грехов, а именно, неверия в Бога и примыкающего к нему непослушания. Учение о первоначальном грехе указывает на то, что всякий человек принимает участие в том же самом грехе. «Адам – есть поставленный Богом заголовок над всей мировой историей»⁴³⁰. Осуждение Богом человеческой истории разоблачает ее внешнее развитие как безбожное блуждание, несмотря на всю уверенность относительно плодотворного и радостного будущего, которое должно быть гарантировано открытиями и изобретениями человека. «Барт понимает кризис современной цивилизации как крушение принципа автономии»⁴³¹. Вместо объяснений о репрезентативности Адама, или о каузальной неотвратимости его действий в отношении его потоков, К. Барт пытается исследовать проблему исходя из конфессионально обусловленной рефлексии откровения. Человек в состоянии искажения имеет направление от Бога и от самого себя, но Бог не оставляет его, держится за него, пребывая верным своему сказанному в момент творения слову, и требует такой же верности от своего творения. Таким образом, существование человека во зле – совершенно ложное существование. И в своем искажении он остается самим собой – всецело

⁴²⁸ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1 (Zürich, 1953). Zürich, 1986. Bd. 23. S. 568.

⁴²⁹ Ibidem.

⁴³⁰ Ibidem. S. 566-567.

⁴³¹ Гартфельд Г. Немецкое богословие Нового времени. М.: Московская богословская семинария евангельских христиан баптистов, 2005. С. 204.

человеком, и всецело грешником. С понятием «искажение» в качестве обозначения состояния человека во зле, вводятся и новые смыслы в традиционные теологические элементы.

Подводя итог рассмотрению хамартиологии К. Барта, следует сказать, что его концепция во многом обусловлена полемикой с протестантским оптимистическим либерализмом и диалогом с немецкой классической философией. В отличие от либералов, К. Барт видит основу для познания зла и греха не в силе человеческой способности к рассуждению, которая используется для различения предполагаемого добра, от предполагаемого зла в связи с определенными интересами и потребностями социальных образований. К. Барт так же не основывает знание о зле и грехе на совести отдельно взятого человека в известной ситуации. Для него доверие человеческому рассудку и нравственно обоснованному учению о зле, представляется чем-то радикально отличным от исповедания своих грехов, следующего со стороны человека как экзистенциальный ответ на призыв Божий. Природа человека, будучи совершенно искаженной, при этом не теряет своих изначальных заложенных Богом свойств. К. Барт принимает только откровение Бога в качестве источника, основания и критерия для своей хамартиологии, в которой суверенный Бог – единственная причина познания греха. Инициатива познания греха принадлежит не человеку, а Богу. Только в вере в эту инициативу вопрос о грехе вообще имеет какой-то смысл. Вместо опоры на ортодоксальную спекулятивно-теологическую традицию, пытавшуюся гармонизировать в себе представление об испорченности природы и реальности греха с оптимистичным образом человека, К. Барт сосредотачивается на всецелой испорченности человека и его искажении, а так же на спасительном осудительном приговоре Бога, то есть на Боге, который как судья и примиритель обращается к людям для того чтобы открыть им всю полноту их греха. Только в вере в эту инициативу вопрос о грехе вообще имеет какой-то смысл. Таким образом, хамартиология К. Барта парадоксальным образом осмысливает реформаторскую традицию.

Будучи диалектичной в кьеркегоровом смысле этого понятия, подход К. Барта сталкивает противоположные положения, не предлагая реального снятия противоречия. Если христология и может в какой-то мере претендовать на то, чтобы стать принципом отрицания отрицания, такое снятие носит не логически неизбежный характер, а базируется на специфической религиозной гносеологии.

3.2. Персонально-актуалистическое и историко-персоналистическое осмысление зла и греха

Как и в творчестве К. Барта, проблема зла в ее антропологической перспективе становится неустранимой и для представителей персоналистической неоортодоксии, поскольку без ее осмысления в рамках христианской протестатской философии невозможно объяснить наличное состояние человека. Понерологическая тематика в творчестве Э. Бруннера занимает особое место. Это становится понятным из его следующего заявления: «Как весть об искуплении является центром библейского провозглашения, так же в качестве негативной его предпосылки она содержит познание греха»⁴³². То есть, нельзя говорить о центральной теме христианства, не говоря при этом о зле. Библейская традиция демонстрирует, что «грех и ответственность неразрывно соответствуют друг другу»⁴³³. Если личность не полностью ответственна за грех, она не может быть призвана к ответу. Поэтому Э. Бруннер хочет разработать такую концепцию греха, в которой личность предстает всецело грешной, не переставая при этом быть ответственной. Для этого, в первую очередь, требуется новое понимание доктрины первородного греха.

Э. Бруннер упрекает традиционное реформаторское учение о первородном грехе в том, что оно понимает радикальность греха через

⁴³² Brunner E. Die christliche Lehre von Schopfung und Erlösung. Dogmatik. Zürich: Zwingli-Verlag, 1950. Bd. II. S. 101.

⁴³³ Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 121.

буквальное понятие греха наследственного (немецкий термин «*Erbsünde*» – первородный грех, буквально означает «наследственный грех») ⁴³⁴. Тем самым с грешника снимается любая ответственность, поскольку греховность передается ему без его дел на основании генетической связи с Адамом. В связи со сказанным, следует согласиться с замечанием прот. Г. Флоровского, что «Бруннер не исследует происхождение греха, лишь указывает на его универсальность» ⁴³⁵. Если зло и ответственность личности связаны, то они должны быть ответственным действием отдельно взятого человека. Э. Бруннер закладывает в основу истории каждого человека решение против Бога, «тотальный акт», настолько радикально определяющий полноту его бытия, что с этого момента вся последующая жизнь человека становится порочной. Начальный акт решения против Бога не помещается в конкретную ограниченную ситуацию, он уже предлежит всем конкретным единичным решениям. В нем человек во всей своей тотальности отворачивается от Бога, давая себе «новое состояние» ⁴³⁶. Вместе с тем он искажает свои отношения со Словом, конституирующие его личностное бытие, делая их противоречивыми и конфронтационными. Результатом этого является разрушение отношений с Богом. «Этим я не хочу сказать, что их больше здесь нет, но именно то, что они здесь в разрушенном состоянии. Личность не исчезла, но личностное содержание личности, ее персональное бытие, ее бытие в любви Божией, в общности, пропало» ⁴³⁷.

«Я-Ты» отношения с Абсолютом не были отменены грехом, но совершенно исказились, став противоположностью тому, что должно быть. На место решения в пользу Бога, стало решение против Бога. В конце

⁴³⁴ Тем не менее, само это понятие объединяет в себе два существенных момента в определении греха, а именно, господствующую силу греха и солидарность в нем всех людей – см.: Brunner E. Die christliche Lehre von Schopfung und Erlösung. Dogmatik. Zürich: Zwingli-Verlag, 1950. Bd. II. S. 119.

⁴³⁵ Флоровский Г., прот. О последних вещах и последних событиях // Догмат и история. М., 1998. С. 448.

⁴³⁶ Brunner E. Die christliche Lehre von Schopfung und Erlösung. Dogmatik. Zürich: Zwingli-Verlag, 1950. Bd. II. S. 107.

⁴³⁷ Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 129.

концов, человек так и остается личностью, поскольку его личность создается отношениями с Богом⁴³⁸. Но в то же время он и тотально грешен, поскольку его отношения с Богом – радикальное решение против Бога. «Если человек принимает решение против Слова Божия, тем самым он не просто дает себе новое состояние, поскольку у него вообще нет такой силы, но он ставит себя со своим состоянием в противоречие. Итак, его конституция, чтобы ей оставаться в состоянии подобия, представляет собой дрящущую революцию»⁴³⁹. Таким образом, охватываются оба момента, которые Э. Бруннер считает основными, то есть, тотальность греха и ответственность (виновность) за него.

Первоначальный грех (*Ursünde*) – это негативный тотальный акт всякого человека против личностного обращения Абсолюта. Этот тезис последовательно приводит к тому, что тотальный акт первоначального греха, является одновременно и актом изначального становления человека личностью. Так как, согласно христианской традиции, все люди грешники, и поэтому подлежат искуплению. Если бы человек еще до тотального акта греха был личностью, то могли бы быть личности, которые не были бы грешниками. Здесь заложена глубочайшая причина философско-религиозного равенства, которое предлагает Э. Бруннер: личность = актуальность. Для конституции личности, согласно Э. Бруннеру, недостаточно просто ее сотворенности через ответ на Слово. Творящему Слову Абсолюта непосредственно соответствует актуальный ответ как акт, конституирующий человеческую личность. «Личностное бытие – это тотальный акт. Но тотальный акт не может иметь никакого другого

⁴³⁸ Н.А. Бердяев так формулирует персоналистическую интенцию Э. Бруннера: «Бог есть, прежде всего, Господин. Бог не объект для нас, Он – Субъект, человек есть его объект и потому раб. Бога нельзя познать, Он может лишь Себя открыть. Это есть радикальное преодоление истолкования протестантизма, как субъективизма. Личное нельзя мыслить. Личное дано в откровение и вере» – Бердяев Н.А. О новейших течениях в немецкой философии Г. Гурвич, М. Гейдеггер; рец. на кн. Emil Brunner. Gott und Mensch // Путь. Б. м. 1930. Октябрь, № 24. С. 122.

⁴³⁹ Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 146.

содержания, чем отношения с Богом. В тотальном акте личности конституирует себя бытие личности, которое теперь должно отражаться во всяком “деле”»⁴⁴⁰. То, что ответ как тотальный акт в отношении к Слову Божию может быть как позитивным, так и негативным, делает возможным существование двух фундаментально различных типов личностного бытия. Но эта возможность, однако, не подразумевает, что человек изначально находится перед выбором, позволяющим ему принять решение за или против Слова. «Отличающаяся от правильного исполнения ответа свобода выбора, является возможностью, которая получается только из неправильного исполнения выбора»⁴⁴¹.

Ответственность (формальное богоподобие), которую Э. Бруннер приписывает греху, в конечном счете, не остаток и не сохранившаяся часть изначального богоподобия, так как человек изначально личность через акт, который противоречиво противопоставлен первоначальному богоподобию. Ответственность грешника так же не покоится на внутренней способности человека к актуальному ответу. Э. Бруннер считает, что отношения с Богом коренятся в уме, так что даже безбожный человек каким-то образом все еще может думать о Боге. Но ум при этом не принадлежит к сущности личности, поскольку она конституируется актом решения в отношении к Слову Божию. Ум – «это материал, субстрат отношения с Богом»⁴⁴². Хотя акт отношения с Богом и имеет место в уме (духовной сфере), тем не менее, дух не является персонально определенным еще перед актом исполнения, хотя и представляет собой предусмотренную Богом предпосылку для тотального акта, конституирующего личность. Грешник остается в своей персональной актуальности единственным ответственным перед Богом, поскольку он все еще находится под творческим Словом Бога. Его свободное самоопределение

⁴⁴⁰ Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 145.

⁴⁴¹ Brunner E. Die christliche Lehre von Schopfung und Erlösung. Dogmatik. Zürich: Zwingli-Verlag, Bd. II. 1950. S. 71.

⁴⁴² Ibidem. S. 88.

остается «ограниченным его Божественным определением»⁴⁴³. Э. Бруннер иногда в связи с этим даже пишет об особой «сохраняющей благодати» (*Erhaltungsgnade*), состоящей в том, «что Бог, несмотря на грех, полностью не лишает творческой благодати свое грешное творение»⁴⁴⁴. Если бы Бог через свое Слово вообще не обращался к грешнику и не определял его как отвечающий объект, то он более не мог бы быть личностью, поскольку личность конституируется позитивным или негативным отношением к обращению Абсолюта.

Из своего личного опыта человек не знает о некоем изначальном акте, в котором он окончательно и тотально принял бы решение против Бога. Он знает только лишь о своих единичных актах зла, которые имеют тенденцию становиться дрящимися ошибочными состояниями. Но отдельные поступки, согласно Э. Бруннеру, являются всего лишь следствиями основного греховного состояния, «манифестациями некоего мятежа»⁴⁴⁵. Сам тотальный акт находится в измерении, недоступном для сознания. Изначальное зло всегда предшествует сознательному решению. «Мы просто находим его, мы видим себя втянутыми в него не посредством чужой, но нашей собственной вины, но так, что это решение всегда уже является падшим, а наше новое решение обусловленным в негативном смысле»⁴⁴⁶. Таким образом в решаемом человек становится несвободным через это изначально-решаемое основное состояние. У него больше нет свободы для ответа Богу во всей своей тотальности, то есть, свободы к любви. Но в «эмпирической области» свобода «принципиально не исчезла»⁴⁴⁷. «Грешник в принципе способен

⁴⁴³ Brunner E. Das Wort Gottes und der moderne Welt. Zürich: Zwingli-Bücherei, 1947. S. 17.

⁴⁴⁴ Brunner E. Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth. Zürich, 1934. S. 15.

⁴⁴⁵ Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 88. Cp.: Brunner E. Das Wort Gottes und der moderne Welt. Zürich: Zwingli-Bücherei, 1947. S. 148.

⁴⁴⁶ Brunner E. Das Wort Gottes und der moderne Welt. Zürich: Zwingli-Bücherei, 1947. S. 60.

⁴⁴⁷ Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 273.

избегать отдельных грехов»⁴⁴⁸. В пределах греховности существует различие между нравственно хорошими и нравственно плохими поступками. «Здесь различие добра и зла лежит в основе противоположностей грешник – не грешник»⁴⁴⁹. Но и хорошие поступки в результате изначального акта квалифицируются негативно, поскольку происходят не из общего состояния любви, но, в большей мере, из стремления исполнить заповедь любви. Посредством отдельных нравственно положительных действий вообще невозможно установить непосредственные отношения между личностью и личностью, так как нравственное благо имеет «абстрактное правило», закон в качестве меры: «К закону как уставу, всегда с необходимостью присоединяется нечто безличностное. Закон пишется между личностью и личностью, так что непосредственное отношение становится невозможным»⁴⁵⁰. Хотя закон, в конечном счете, требует любви, но любовь как требование исполнить никогда нельзя, поскольку любовь «находится в противоречии с сущностью закона как уставного требования»⁴⁵¹. Поэтому осознанные решения и эмпирические единичные действия не имеют никакого влияния на первоначальный тотальный акт. Поэтому грех является «непоправимым»⁴⁵².

Из сказанного ясно, что нет какой-то конкретной ситуации, в которой человек решает как личность и конституирует себя, так же как нет никакой исторической реальности, в которой основывается и исполняется персональное отношение. Э. Бруннер делает различие между историей спасения, включающей в себя творение, грехопадение, примирение и свершение мира, и эмпирической историей – «космическим отрезком»⁴⁵³. Персональные события истории спасения являются «истинными событиями»,

⁴⁴⁸ Brunner E. Die christliche Lehre von Schopfung und Erlösung. Dogmatik. Zürich: Zwingli-Verlag, 1950. Bd. II. S. 130.

⁴⁴⁹ Ibidem. S. 129.

⁴⁵⁰ Ibidem. S. 153.

⁴⁵¹ Ibidem. S. 153.

⁴⁵² Ibidem. S. 126.

⁴⁵³ Ibidem. S. 433.

но при этом они «имеют отношение к нашему пространственно-временному миру, но все же не находятся в пространственно-временных происшествиях»⁴⁵⁴. История спасения течет дистанцированно, то есть, она не зависит от определяемости космическим временем, будучи параллельной эмпирической истории. Посредством различения истории спасения и временной истории Э. Бруннер делает теологическую антропологию в основе своей независимой от научных открытий и теорий относительно происхождения и развития человечества. «Очищенное теологическое учение о начале и о падении не может быть ни доказано, ни опровергнуто с помощью заключений эмпирической науки. Творение и падение – это тайны, которые не могут быть нарисованы ни на какой-либо эмпирико-исторической картине, и, таким образом, не могут быть затронуты никакими изменениями в эмпирической картине мира»⁴⁵⁵. Что это означает для творения и изначального греха отдельной человеческой личности? Персональность и грешное бытие не совпадают с зачатием или рождением человека, поскольку они являются событиями эмпирического времени. Индивидуум развивается во времени, но то, что делает человека человеком, то есть его персональность, при этом не развивается. Личность, если она конституирует себя в акте, здесь отсутствует. Однако телесно-душевное развитие при этом должно достигнуть определенной высоты для того чтобы мог произойти персональный акт. «Эта обработка требует времени, за которое происходит развитие. Сам же акт происходит, если он происходит, вдруг, неожиданно, так, что мы можем понять его отношение ко времени только лишь негативно. Он приходит во времени, даже вместе со временем, но находится по своей сути над временем»⁴⁵⁶. Несмотря на то, что акт становления подлинным человеком связан с развитием телесно-душевных способностей, его не следует идентифицировать с первым ответственным действием человека,

⁴⁵⁴ Brunner E. Die christliche Lehre von Schopfung und Erlösung. Dogmatik. Zürich: Zwingli-Verlag, 1950. Bd. II. S. 433.

⁴⁵⁵ Ibidem. S. 416.

⁴⁵⁶ Ibidem. S. 420.

которое может быть эмпирически зафиксированным. Первые осознанные грехи детей – это уже следствия и манифестации первоначального греха. «Если бы же было нужно любой ценой указать на грехопадение в индивидуальной жизни, то, пожалуй, можно было бы сказать, что это момент, когда человеческое дитя впервые осознанно и подчеркнуто говорит “Я”, тот самый момент, который Фихте отмечал как час рождения человека»⁴⁵⁷. Образующий личность акт, как уже отмечалось, одновременно является и тотальным актом изначального зла, несмотря на то, что он проявляется в эмпирической истории, все же в своем подлинном исполнении находится за границами познаваемой опытом реальности, и вне времени. Э. Бруннер осознает, что такая позиция с философской точки зрения парадоксальна. И. Кант, который согласно Э. Бруннеру, ближе всего из всех философов подошел к христианскому пониманию первоначального греха в его учении о «радикальном зле», столкнулся с этим парадоксом, и так и остался «стоять перед неразрешимой непроницаемой загадкой»⁴⁵⁸. При этом И. Кант «не достиг всей глубины библейско-реформаторского понимания греха. Грех, по его словам, это всегда только нравственное понятие, что не подразумевает августинова “лишь пред тобой я согрешил”»⁴⁵⁹. В представлении И. Канта о радикальном зле «человек противоречит лишь закону, тогда как грех – это личный разрыв с самим законодателем»⁴⁶⁰. И. Кант, таким образом, с точки зрения Э. Бруннера, находится посередине между большинством философских представлений о зле и ортодоксальным протестантским пониманием. Здесь грех не смягчается как у Ф. Шлейермахера через его низведение в сферу чувственного, но, с другой

⁴⁵⁷ Brunner E. Die christliche Lehre von Schopfung und Erlösung. Dogmatik. Zürich: Zwingli-Verlag, 1950. Bd. II. S. 116.

⁴⁵⁸ Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 418.

⁴⁵⁹ Brunner E. Gesetz. und Offenbarung: Ein theologische Grundlegung // Anfänge der dialektischen Theologie: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner/ hrsg. Moltmann Jürgen. (Theologische Bücherei. Systematische Theologie. Bd. 17/1). München: Chr. Kaiser, 1962. Bd.1. S. 293.

⁴⁶⁰ Ibidem.

стороны, это и не вызов, брошенный Богу, как у ранних реформаторов. Для человека *anti-nomia* или отказ от нравственного закона представляет собой самопротиворечие в собственной природе и, как следствие, противоречие с Богом. Э. Бруннер полагает, что ни философия, ни теология XIX в. не были в состоянии принять парадокс самопротиворечия человека и Божественного осуждения, осознание чего и заставило мыслителя искать стратегии выхода из кантианской доктрины радикального зла. Э. Бруннер, соответственно, учитывает различные попытки найти альтернативу радикальному злу в первую очередь в метафизике и спекулятивной философии (к примеру, Г.В.Ф. Гегель и мистицизм) и в эволюционистских концепциях (материализм, натурализм). Гуманизм, отвергая эту «линию смерти»⁴⁶¹, тем самым признает наличие радикального зла. По оценке Э. Бруннера, большинство форм гуманизма пытаются преодолеть пропасть между человеком и Абсолютом через «развитие культуры и образования, или же, что является по сути тем же, через обращение к интеллектуальному развитию»⁴⁶². Таким образом, Э. Бруннер фактически сводит всех некритических идеалистов к общему знаменателю в их попытке разрешить противоречие между нравственным законом и человеческой деятельностью: «Эволюционизм, так как он наиболее ярко представлен Гегелем, наиболее натуралистически Шлейермахером и наиболее энергично Гердером, стал средством установления непрерывности от долженствования к бытию, от идеи к интеллектуальной реальности»⁴⁶³. Исходя из этого, Э. Бруннер приходит к выводу, что во всех своих формах некритический идеализм всегда сливает человеческое и Божественное для того чтобы объяснить реальность зла. В то время как великие идеалисты пытались разобраться с проблемой зла, все они хотели решить ее с помощью спекуляций и созерцания, не признавая, что «само такое наблюдение, сама

⁴⁶¹ Brunner E. Die Menschenfrage im Humanismus und Protestantismus. Typ. eines Vortrages in Giessen und Marburg, 22. und 23 January. Б. м. 1925. S. 11.

⁴⁶² Ibidem. S. 12.

⁴⁶³ Ibidem.

интеллектуальная эстетика, – это зло»⁴⁶⁴. «Все эти “выходы” – это не что иное, как попытка скрыться от экзистенциального напряжения, от отношения личной оценки, от спуска с сцены к самой аудитории, отдача приоритета безличному перед личностным, все это – фривольность»⁴⁶⁵. Э. Бруннер предполагает, что за этой созерцательностью нет ничего кроме попытки найти «конечный смысл, окончательное подтверждение»⁴⁶⁶. Однако по факту здесь обнаруживается лишь «разрывание актуальной воли, и воли в той мере, в какой она должна быть доброй»⁴⁶⁷. Таким образом, провал гуманизма и идеализма для достижения реального единства между человеком бытия и долженствования, приводит к отчаянию и чувству вины. Вина ставит под сомнение человечество, и, следовательно, весь гуманистический проект. Вместо того чтобы найти Бога, которого этот проект ищет, он находит вину и, следовательно, разделение авто и номоса, бытия и долженствования. Горделивая автономия опровергается виной, человечество больше не может идентифицировать себя как законодателя, а это означает, что оно должно, в конечном счете, признать волю Бога как закон.

«Грех по своей сути непознаваем. Поэтому непознаваемо и становление греха»⁴⁶⁸. То, что греховность в тотальном акте касается каждого отдельно взятого человека, что человек свободно утверждает, что, в тоже время, остается недоступным его пониманию и надэмпирическим, нужно просто принять на веру. Из сказанного ясно, что изначальный акт, конституирующий личностное бытие всего человечества и одновременно делающий всех людей грешными, метафизически лежит вне конкретной реальности, в которой живут отдельно взятые личности. Из этой метафизической точки он определяет субъективно-свободное поведение всех

⁴⁶⁴ Brunner E. Die Menschenfrage im Humanismus und Protestantismus. Typ. eines Vortrages in Giessen und Marburg, 22. und 23 January. B. m. 1925. S.

⁴⁶⁵ Brunner E. Die Offenbarung als Grund und Gegenstand der Theologie // Ein Offenes Wort 1: Vortrage und Aufsätze 1917- 1962. Zürich: Theologischer Verlag, 1981. S. 105.

⁴⁶⁶ Brunner E. Die Menschenfrage im Humanismus und Protestantismus. Typ. eines Vortrages in Giessen und Marburg, 22. und 23 January. B. m. 1925. S. 13.

⁴⁶⁷ Ibidem. S. 13.

⁴⁶⁸ Brunner E. Das Wort Gottes und der moderne Welt. Zürich: Zwingli-Bücherei, 1947. S. 60.

когда-либо живших личностей. При этом следует иметь в виду, что речь здесь идет именно о метафизическом акте, а не о метафизическом свойстве тварного бытия. «Бруннер проводит четкое различие между тварностью как таковой и грехом»⁴⁶⁹. Греховность совершенно не основывается на метафизической структуре сотворенного, или на диалектике бесконечной качественной дистанции между Творцом и творением. Она диалогически основывается на историческом, но метаэмпирическом акте отпадения от Творца. В учении Э. Бруннера о грехе формируются характерные для него признаки понимания личности. Личность для него – чистая актуальность, и она конституируется через метаэмпирическое и в этом смысле метафизическое первоначальное решение в отношении Слова, что предопределяет и оформляет все последующие отдельные решения⁴⁷⁰.

Человек в состоянии греха, следуя мысли Э. Бруннера, есть человек в противоречии. Это не какая-то особая характеристика или тип человека. Бытие в противоречии совпадает с бытием во грехе. Так как через грех человек находится в противоречии со своим предназначением, и, соответственно, со своей созданной Богом природой. Человек неизменно находится в противоречии с самими собой, вне зависимости от того, осознает он это или нет. Грех – не просто размолвка с Богом, но и размолвка с самим собой, поскольку человеческое бытие всегда находится в отношениях с Богом. Непосредственным следствием греха является искажение

⁴⁶⁹ Флоровский Г., прот. О последних вещах и последних событиях // Догмат и история. М., 1998. С. 449.

⁴⁷⁰ «Но рационалистический мыслитель может последовать другим путем, не прибегая к трансцендентному. Он будет говорить, что эти явления (склонность к совершению злых действий, *A.B.*) можно объяснить исключительно с точки зрения психологии бессознательного. Таким образом, он ищет бессознательное и опишет некоторые сверхъестественные злые явления, особенно те, которые представляются в “эпидемическом” виде, через обращение к массовой психологии, то есть, с помощью “психологии коллективного бессознательного”. Хорошо, но что объясняет это объяснение? Оно просто заменяет X на Y? То есть, эта идея столь же непонятна, как идея коллективного бессознательного? По крайней мере, недавние исследования показали, что в сфере коллективного бессознательного существуют явления, выходящие за пределы нормальной психологии» – Brunner E. Die christliche Lehre von Schopfung und Erlösung. Dogmatik. Zurich: Zwingli-Verlag, 1950. Bd. II. S. 166.

направления жизни. «Вместо человека, который с благодарностью принимает свою жизнь из рук Божиих и любит того, кто возлюбил его первым, человек теперь во внутреннейшем своем стал *cor incurvatum in se ipsum* (Лютер), искривленным, извращенным сердцем»⁴⁷¹. Его извращенность проявляется в самообоожествлении и обоожествлении мира, в эгоизме и страсти к миру, в жажде удовольствий, предоставляемых миром. Грех как противоречие выражается в бегстве от Бога и тоске по Богу, в отрицании Бога и суеверном страхе перед ним, в неблагочестии и фальшивом благочестии, в секуляризме и ложном секуляризме. Это фундаментальное противоречие выражает себя во множестве вариантов отдельных противоречий. Это, к примеру, может быть ложное отношение между нравственностью и религией, отчасти в независимости одной от другой, отчасти в ложном их объединении. Существует религиозная мораль, сводящаяся к утилитаризму и конвенционализму, и существует аморальная религия, сакрализирующая безнравственность и жестокость. В области межчеловеческих отношений противоречие проявляется в игнорирующем общие интересы индивидуализме, а с другой стороны, в обезличивающем коллективизме. «Существует ложная свобода и ложная взаимосвязанность. Человеческая история – это история этих противоречий в сущности человека»⁴⁷². Такой диалектический взгляд на историю имеет больше шансов на адекватное ее постижение, в то время как монически-идеалистическая схема Г.В.Ф. Гегеля насильственно заставляет факты соответствовать себе.

Следующим феноменом, лежащем в глубине противоречия, является беспокойство сердца, «о котором говорят знаменитые слова Августина: *Cor meum inquietum donec requiescat in te, Domine*»⁴⁷³. Это беспокойство сердца и внутреннее напряжение связано с тем, что человек знает об удаленности от своего истока. Здесь сталкиваются идеалистическое и христианское

⁴⁷¹ Brunner E. Die christliche Lehre von Schopfung und Erlösung. Dogmatik. Zurich: Zwingli-Verlag, 1950. Bd. II. S. 144.

⁴⁷² Ibidem. S. 145.

⁴⁷³ Ibidem. S. 146.

толкования. С времен платонова учения об эресе, идеализм описывал это беспокойство как чувство отдаленности и тоски, но не как христианскую «тоску по дому», как боль отделения, как действие отчуждения, как противоречие⁴⁷⁴.

Еще одним феноменом противоречия является злая совесть или же виновное самосознание. Злая совесть является позитивной стороной подзаконной экзистенции. Чем серьезнее воспринимается человеком Божие «ты должен», тем неотступнее становится ощущение своей тотальной виновности, тотального, а не частичного отказа. Но человеческое сердце почти никогда не воспринимает это положение во всей его серьезности, смягчая и скрывая его от сознания и всегда находя для себя оправдание и извинение. «Человек понимает это, прежде всего, через тонкие или грубые виды рассеянности, через бегство в высокое или низкое, которые заглушают до неслышимости голос злой совести»⁴⁷⁵. Тем не менее, обвиняющий голос совести никуда не исчезает, принимая другие формы, и обвиняя человека не только за какие-то отдельные грехи, но в целом. Тем самым обозначается противоречие между тем, что мы есть, и чем должны быть.

Кроме того, в связи с противоречием следует указать на феномен страха. Речь идет о страхе, который не на что особенное не направлен и не на чем не основан, то есть о страхе перед жизнью. Такой страх является

⁴⁷⁴ Тематика беспокойства и тревоги в связи с проблемой человеческого зла является общей для всех неоортодоксальных мыслителей. Здесь они в целом следуют в общефилософском фарватере своего времени, и в особенности ориентируются на экзистенциалистскую парадигму, где тревога является одним из экзистенциалов. «Повышенный интерес мыслителей XIX-XX века к теме тревоги, – отмечает О.А. Зотова, – обусловлен как историческими духовными, так и актуальными социокультурными предпосылками. Важнейшим, сложившимся в рамках христианского сознания, источником этого внимания послужило значительное распространение в Европе и США протестантизма, трактующего божественную предопределенность как неопределенность личного будущего и потому вызывающего чувство тревоги у верующих. В XX веке “религиозная тревога” сменяется в силу процесса секуляризации тревогой свободы, тревогой судьбы, тревогой одиночества, которые лишь усиливаются под влиянием стремительных социальных процессов и лавинообразного нарастания неопределенности во всех сферах жизни» – Зотова О.А. Проблема тревоги в европейской и американской философии XIX-XX вв. Автореферат канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2013. С. 8-9.

⁴⁷⁵ Brunner E. Die christliche Lehre von Schopfung und Erlösung. Dogmatik. Zurich: Zwingli-Verlag, 1950. Bd. II. S. 148.

показателем неправильных отношений между тем, чем люди являются фактически, и к чему они предназначены, между реальностью и возможностью человеческого бытия. Именно такой страх является глубинным основанием того, что человек не может долго выдерживать одиночества и тишины. Именно страх производит ужасающие образы Бога, мифологическая символика которых демонстрирует, что человек знает свое несоответствие норме.

Зная о противоречиях понерологии Э. Бруннера, Ф. Гогартен в своей попытке объяснить зло в контексте персоналистического подхода, пытается их избежать. Гогартенова концепция антропологического зла строго исторична. Как и вера, грех в качестве неверия имеет дело с личностным бытием. Мыслитель обращается к паулинистическому пониманию греха, в котором акцент делается на самобытии в его самом интимном самовосприятии. «Только лишь в этом “самом внешнем” субъективировании понятия, где исчезает все объективно фиксируемое и происходит отказ от любого каузального объяснения греха, для нас имеется познание греха»⁴⁷⁶. Причина этого в том, что грех во всей своей эксклюзивности происходит между Богом и человеком. Человек может быть грешным лишь в отношении к Богу, и больше ни в каком отношении. Все иное, что может быть сказано о грехе, является лишь следствием этого первичного отношения. Грех есть определенный способ человеческого самобытия перед Богом. В своем отношении к Богу, человек – это личность, поскольку он в этом отношении воспринимается Богом именно как личность. В грехе человек отказывает себе в Боге в качестве того, кем он является в этом отношении. Поэтому он отказывает Богу как личность, и поэтому грех встречает человека именно в его личностном бытии⁴⁷⁷. При этом неверно было бы говорить о состоянии, так как у Ф. Гогартена речь идет не о фиксированном раз и навсегда данном

⁴⁷⁶ Gogarten F. Die Verkündigung Jesu Christi. Tübingen, 1965. S. 482.

⁴⁷⁷ См.: Gogarten F. Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium. Stuttgart, 1967. S. 334.

факте, как это бывает в мире вещей, а о персональности человеческой экзистенции.

Ф. Гогартен характеризует современный антропологический идеал в качестве «свободной личности или автономного человека», «этос» которого является этосом совершеннолетия, свободы и самостоятельности⁴⁷⁸. Для того чтобы описать самопонимание современного человека, Ф. Гогартен обращается к исследованию этого этоса. В то время когда человек стал господствовать над миром, порядок мира стал для него проблемой. Он стал видеть только две возможности обоснования значимости добра и зла в своем мире: «Либо он позволяет обосновываться этому добру и злу в самом человеке, в его свободе от мира, или же в объективной необходимости мира и его порядка. Отныне между обоими обоснованиями мышление раскачивается туда и сюда, естественно, не без того, чтобы снова и снова пытаться их синтезировать»⁴⁷⁹. Первая возможность синтеза видится Ф. Гогартену в идеализме, а вторая в марксизме (материализме).

Идеализм ставит понятия «добро» и «зло» в тесную связь со свободой человека в отношении к миру. Он рассматривает мир как порядок, который должен не только предоставлять человеку площадку для развития и самоопределения, но и быть для него страховкой при осуществлении его свободы и созидании своей личности. В этом отношении, если порядок способствует всему перечисленному, то он считается благим, а если препятствует, то плохим. Человек должен действовать в мире исходя из чувства долга, а это значит, из собственного свободного решения⁴⁸⁰. Такое мышление по сути своей перфекционистично, и, сталкиваясь с реальным миром, оно выдвигает ему свои максималистские требования. Мир должен непременно соответствовать этому перфекционистскому идеалу⁴⁸¹.

⁴⁷⁸ Gogarten F. Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium. Stuttgart, 1967. S. 194-197.

⁴⁷⁹ Ibidem. S. 150.

⁴⁸⁰ См.: Ibidem. S. 153.

⁴⁸¹ См.: Ibidem. S. 202.

Марксистская философия представляет собой попытку представить добро и зло как часть объективной необходимости и объективной закономерности мира⁴⁸². В отличие от идеализма, мир которого не имеет собственного смыслового содержания, мир марксизма обладает собственной значимостью и высокой степенью важности для человеческого существования. Он полон необходимыми событиями, происходящими между человеком и творимыми им вещами, а именно, между законами, которые в итоге являются результатом отношений человека и вещей. В марксизме человек изначально рассматривается как центральное существо этого мира. И поскольку мир, к которому принадлежит человек, мыслится в качестве совершенного, то и человек здесь считается существом совершенным⁴⁸³.

Ф. Гогартен считает, что и в идеализме, и в марксизме, несмотря на их различия, в основе лежит одна и та же мысль об абсолютной человеческой свободе. В то время как идеалист изначально конструирует совершенного человека и соответствующий этому человеку совершенный мир, марксист начинает с создания совершенного мира, чтобы на его основе создать соответствующий образ человека. Сам Ф. Гогартен полагает, что ни мир, ни человек не могут быть совершенными, а поэтому и идеалистическая, и марксистская модели не достигают реальности мира и человека. Причина этого заключается в том, что и идеализм, и материализм пытаются не просто понять человека и его мир, но и сделать его реальным⁴⁸⁴. С точки зрения Ф. Гогартена, человек должен рассматриваться лишь с позиции его самостоятельности, и в этой автономии должен находиться смысл его существования и мира. Идеал свободы человека является целью истории,

⁴⁸² См.: Gogarten F. *Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium*. Stuttgart, 1967. S. 154-161.

⁴⁸³ «Мир, где свободное развитие каждого является условием свободного развития всего, это, в конечном итоге, – совершенный мир. И человек, который развивает свою индивидуальность в свободе, являющейся условием того, что у всех других есть та же самая свобода, это – также абсолютно совершенный человек. Из этого идеала человека и мира мыслится все» – Gogarten F. *Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium*. Stuttgart, 1967. S. 159.

⁴⁸⁴ См.: *Ibidem*. S. 160.

которую, однако, никогда невозможно реализовать в полной мере. История – это не что иное, как жизнь людей. Если будет постулироваться, что она достигла своего исполнения, то есть идеальной свободы, это будет означать предательство человека как такового, поскольку здесь он сам деградирует в средство для достижения этой цели⁴⁸⁵.

В процессе развития своей хамартиологии Ф. Гогартен ни в коем случае не хочет солидаризироваться с традиционной для христианства темой первородного греха, или с тем, что обычно первородным грехом называется. Это понятие нельзя понимать так, когда оно объясняется через процедуру возврата ко греху Адама, через который каузально объясняется греховность всего остального человечества. При этом грех становится конструктивным элементом коллективной ответственности. Именно этот коллективизм делает такой грех лишенным «греховности». Юридическое представление о передаче ответственности, во многом свойственное протестантской ортодоксии, видится Ф. Гогартену неудовлетворительным, поскольку противоречит христианскому персонализму⁴⁸⁶.

Сущность человека имеет одну особенность, которая заключается в осознании того, кем человек является. Такое знание означает, что человек в нем «ответственен за то, что он есть по сути своей, и за то, как он есть. А именно, он, и мы должны, по крайней мере, сказать об этом, ответственен за это перед самим собой. Иначе он не был бы ответственен за свою суть, за свое человеческое бытие, за себя самого»⁴⁸⁷. Это знание одновременно и активно, и пассивно. Человеческая активность заключается в самостоятельном продуцировании и накоплении знания. Однако такая самостоятельность одновременно базируется на знании Бога о человеке, в противном случае человек не был бы тварным существом. У человека есть возможность остаться в знании о себе самом, в котором он есть человек для

⁴⁸⁵ См.: Gogarten F. Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium. Stuttgart, 1967. S. 164.

⁴⁸⁶ См.: Gogarten F. Die Verkündigung Jesu Christi. Tübingen, 1965. S. 479.

⁴⁸⁷ Gogarten F. Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem. München-Hamburg, 1966. S. 41.

себя. Без этой возможности он не мог бы знать о себе как о человеке, и Бог не знал бы о нем. Если человек решается на такую возможность, он выходит из своей изначальной сущности, согласно которой знание о себе самом обосновывается знанием Бога о нем, а самопонимание на необходимости принятия Божественного знания. «Человек здесь может попытаться воспользоваться авторитетом Божия знания о нем для своего знания о себе. Но в этом случае это будет попыткой в этом знании быть самому себе богом»⁴⁸⁸. Вместе с этой попыткой человек отклоняется от своего человеческого бытия, поскольку он уже не может быть тем, кто он есть, а именно тем, кто обладает знанием совместным со знанием Бога о нем. И такие попытки становятся для него неизбежными, поскольку он уклоняется от своего человеческого бытия из своей сущности и одновременно в своей сущности. Для того чтобы мочь продолжать жить, ему, отказавшемуся от себя, нужно пытаться снова себя обрести.

Ф. Гогартен называет происходящее с каждым человеком словом *Verfehlung*, которое одновременно может означать и промах, и упущение, и проступок. Это действие приводит к утрате целостности, к несчастью, которое вызывается человеком через грех и затрагивает его сущность (*Wesen*), делая ее не-сущностью (*Un-wesen*). При этом приставка *un* используется Ф. Гогартеном не в обычном для немецкого языка значении, когда она резко отрицает нечто, но в смысле искажения, неблагоприятности. «*Un-wesen*» должно понимать двояко. «Во-первых, что человек греховен всем своим естеством... И, с другой стороны,... что человек остается человеком, но ныне – он человек, злоупотребивший собой, или же, выражаясь прямее и точнее, человек, утративший себя»⁴⁸⁹. «Из его сущности (*Wesen*) получилась его не-сущность (*Un-Wesen*). Из человека (*Mensch*) – не-человек (*Un-Mensch*)»⁴⁹⁰. Здесь Ф. Гогартен сближается с классической

⁴⁸⁸ Gogarten F. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem.* München-Hamburg, 1966. S. 44.

⁴⁸⁹ Ibidem. S. 45.

⁴⁹⁰ Ibidem. S. 48.

протестантской мыслью XVI века, согласно которой человек в результате падения ставит себя на место других, и, в первую очередь, на место Бога, ища только своего. Произошедшее в грехе искажение человеческого бытия, сделавшее его по сути своей самим грехом, описывается Ф. Гогартемом в отношении мира, который представляется сценой, на которой реализуется автономность человека. В связи с этим следует обратиться к теме соотношения греха и закона.

В стремлении гарантировать свое бытие у человека проявляется *opinio iustitiae*, то есть такое мнение, в котором он показывает намерение оправдать себя своими делами. Это *opinio* у М. Лютера называется *natura naturalissima* человека во грехе, и в этом смысле грех есть его *naturaliter velle*⁴⁹¹. Такое положение вещей проявляет себя, согласно мнению Ф. Гогартена, в области этики. Он рассматривает этическое в качестве «самого подлинного, самого сбалансированного способа, которым человеческое бытие знает себя и существует»⁴⁹². Этическое – это способ, в котором человек «знает о своем бытии и о своей неспособности к бытию (*Nichtseinkönnen*)»⁴⁹³. Если человек не ищет свою уверенность и гарантированность в отношениях с Богом, то есть, если он не знает Бога как единственного, от которого он может принимать себя, то он пытается обеспечить свою устойчивость путем использования своих собственных возможностей. Поскольку источником этики человека становится он сам, имея самого себя в своем распоряжении, такая этика дает человеку надежность, которой не может мешать ненадежность, приходящая извне. Поэтому человек может основывать свои отношения с Богом в области этического. Ф. Гогартен отмечает, что сущностной характеристикой человека выступает постоянная

⁴⁹¹ См.: Gogarten F. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem.* München-Hamburg, 1966. S. 40.

⁴⁹² Gogarten F. *Gericht oder Skepsis. Eine Streitschrift gegen Karl Barth.* Jena, 1937. S. 73.

⁴⁹³ *Ibidem.* Ср.: «Несомненно, нравственность есть высочайшее, чем человек обладает после веры, так как она есть призыв ко всему доброму и праведному, на что человек способен своими собственными силами» – Gogarten F. *Was ist Christentum?* Göttingen, 1963. S. 54.

неудовлетворенность количеством и качеством сделанного в нравственной сфере. Человек знает, что все возможные содержательные стороны его жизни, в которых он может реализовать себя, могут быть уничтожены. «Там где обоснованно знают о добре и зле, а это значит, где фоном этого знания выступает такая возможность, там знают и о гораздо худшем и всестороннем угрожающем человеку уничтожении, если он упускает этическое из своих рук»⁴⁹⁴. Отношения человека в состоянии греха к миру определяются через *opinio iustitiae*. Для него добро и зло становятся чем-то, что должно содержать в порядке деятельность и меру допустимости для этого мира как целого. На человеке с его знанием о добре и зле, таким образом, лежит ответственность за мир. «Его дела и его позволение этого зла определяет теперь его отношение к Богу и отношение Бога к нему. Это будет условием для блага или зла со стороны Бога. Того, будет ли Бог добр или зол к нему»⁴⁹⁵. Но поскольку в грехе человек узнал Бога для себя не как благо, а как зло, то те правила, которые были заложены в мир Творцом для человека изначально, потеряли свою силу. Человек во грехе утратил свое человеческое бытие, и, одновременно, потерял и мир, превратив его в не-сущность (*Un-Wesen*)⁴⁹⁶. Искаженный до неузнаваемости человеком мир, ставший ничтожным и преходящим, Ф. Гогартен называет «миром греха» (*Welt der Sünde*)⁴⁹⁷. «Это искажение сущности мира в не-сущность, вызванное через грех человека, есть то, что Павел выражает понятиями “ничтожность” и “преходящность”»⁴⁹⁸. Это инверсия связана не с тем, что в мире что-то изменилось, а с тем, что кардинально поменялся человек. «Ничтожность» и «преходящность» мира заключается в том, что мир человека с его силой закона, зафиксировал и утвердил в качестве нормативного служение этому

⁴⁹⁴ Gogarten F. *Gericht oder Skepsis. Eine Streitschrift gegen Karl Barth*. Jena, 1937. S. 69.

⁴⁹⁵ Gogarten F. *Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium*. Stuttgart, 1967. S. 235.

⁴⁹⁶ См.: Gogarten F. *Die Wirklichkeit des Glaubens. Zum Problem des Subjektivismus in der Theologie*. Stuttgart, 1957. S. 59.

⁴⁹⁷ Gogarten F. *Entmythologisierung und Kirche*. Stuttgart, 1967. S. 30.

⁴⁹⁸ Gogarten F. *Die Wirklichkeit des Glaubens. Zum Problem des Subjektivismus in der Theologie*. Stuttgart, 1957. S. 65.

закону. Это искажение проявляется в области этики отношений человека к его миру, в котором он, вынужденный сохранять себя, делает его своим объектом. Если отношение человека с Богом понимаются этически, то такое понимание проецируется и на отношения с миром. Ф. Гогартен отмечает, что в таком случае религия и этика существуют вместе, примером чему может служить римско-германская духовность, в которой религиозное определяется этическим.

Ф. Гогартен описывает грех против Бога в отношении человека с другими людьми. Такое положение дел имеет свое основание в том, что право межличностного «Ты» является правом Бога. Как грех всегда направлен против человека как творения, так и сам человек может иметь направленность против других людей, как творений. «Нет никакого решения перед Богом, то есть, за или против Бога, которое не было бы за или против ближнего»⁴⁹⁹. Бытие и небытие, приходящие к людям от Бога, познаются исключительно через межличностные человеческие отношения. Вера в реальность человека невозможна помимо Бога. Человек обретает свою подлинность в слышании зова других людей и в принятии ответственности за слышимое. Грех в межличностной коммуникации проявляет себя в субъектно-объектных отношениях. «Другой» всегда является объектом чьей-то интенциональности, сам воспринимая действия, направленные на него, в качестве субъекта. При этом человек хочет обладания другим человеком, тем самым не достигая его, поскольку только любовь желает «другого» в качестве личности. Любовь здесь становится волюнтаристским действием, избирательно направленным на предпочитаемые ценности, требуя их, и не достигая личности как таковой. Влюбленный пытается всецело отдать себя объекту своей любви. Но здесь есть некая коллизия, поскольку никто не может сделать себя своим любимым. «Любовная самоотдача, однако, всегда есть одновременно самообретение. Это ошибка в желании любви, поскольку оно всегда пробует или то, или другое, не находя при этом ни того, ни

⁴⁹⁹ Gogarten F. *Theologische Tradition oder theologische Arbeit*. Leipzig, 1927. S. 30.

другого»⁵⁰⁰. В потребности и желании любви, в которых любовь всегда остается недостижимой, человека преследует сила *deus absconditus*.

Как уже упоминалось, человек в своем грехе отделяется от знания о себе, будучи вынужденным искать обоснования такого знания в себе самом. Таким образом он пребывает в своей не-сущности (*Un-Wesen*), которую он хочет осознать в качестве сущности, для того, чтобы быть способным жить. Однако в знании Бога о человеке базируются и свобода, и ответственность человека. Именно поэтому человек не может уйти от ответственности, как и от себя самого. Эта ответственность заставляет его искать обоснование самоосуществлению, своей безопасности, своей праведности, счастья своего существования. Но найти все эти обоснования человек не может, поскольку их в нем нет. «Но именно это зависимое от Бога бытие оказывает на него непреодолимое влияние, поскольку в этой направленности на себя самого, он закрыт от всех целительных сил, и не может снова выйти. Все его существование, все, что он есть, все, что он думает, чувствует и хочет, все это, даже в его отказе неотменяемой зависимости от Бога, сохраняется в виде болезненного ничем не успокаиваемого беспокойства, ничем не удовлетворяемой тоске по недоступному»⁵⁰¹. Это беспокойство проявляется в постоянном убегании от себя и в поиске себя. Человек с одинаковым рвением делает и то и другое в одно и то же время. Это происходит потому, что человек всегда ощущает то, что он сам не может перестать быть тем, кто он есть и при этом он не является самим собой и поэтому не может себя выносить. Но поскольку человек не может придти сам к себе без отказа от самого себя перед Богом, то, в самом глубоком основании, бегство от себя есть бегство от Бога, поскольку человеку сложно лишиться на крайнее самоумаление для обретения своего подлинного существования. «Поскольку без Бога мы не можем быть теми, кто мы есть, у нас есть тайна нашей вины, съедающая нас изнутри до тех пор, пока мы не признаем Бога нашим Богом.

⁵⁰⁰ Gogarten F. Der Schatz in irdenen Gefäßen. Predigten. Stuttgart, 1960. S. 203.

⁵⁰¹ Gogarten F. Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium. Stuttgart, 1967. S. 337.

Есть только одна возможность быть самими собой. Это самоуничужение перед Богом, которое ведет к тому, что Бог прощает нам нашу вину и заново дарует нам нашу утраченную перед ним экзистенцию»⁵⁰². Такое изменение возможно лишь через обращение Бога к грешному человеку. Бог преобразует человека в его человеческое бытие, из которого грешник может сам себя получить. Такой человек может любить других людей такой любовью, субъектом которой является лишь Бог. Он должен любить не себя, а своих ближних, в которых он встречает «Ты» Бога, и тем самым обретать себя от Бога.

Подводя итог осмыслению понерологической и хамартиологической проблематики в неоортодоксально-персоналистическом направлении, можно утверждать, что концепция Э. Бруннера, исходя из конфессиональных установок, пытается свести воедино метафизические предпосылки с актуальными характеристиками человеческого бытия. Такая концепция, стремящаяся объединить свободу и необходимость на основании ортодоксальных протестантских предпосылок, может быть названа персонально-метафизическим актуализмом. В творчестве Э. Бруннера присутствует стойкая тенденция обращения к метафизической под/надперсональности, что ясно выражает себя в том, что факт наличия зла, связываемый им с решением против Бога, в действительности полностью заложен в предшествующем истории или начинающем историю изначальном решении, универсально определяющем историческую жизнь человека. Э. Бруннер не пытается рационалистически объяснить метафизический акт обращения к злу, поскольку, с его точки зрения, это было бы беспочвенной неverifiedируемой спекуляцией, тогда как опыт говорит лишь о том, что люди склонны творить зло, а его персонально-актуалистическая концепция выводит изначальный акт зла за рамки актуальной истории. В понерологической концепции Э. Бруннера присутствует недосказанность. Он

⁵⁰² Gogarten F. Die Verkündigung Jesu Christi. Tübingen, 1965. S. 544.

сталкивает своего читателя с тайной, которая не предполагает внятного объяснения.

Что касается творчества Ф. Гогартена, то он, в отличие от Э. Бруннера, начинает поиск ответов на понерологические вопросы с конкретно исторических обстоятельств жизни человека. Проблема зла у него приобретает ярко выраженную христианско-персоналистическую хамартиологическую окрашенность. Индивидуальное зло, то есть грех, становится здесь определенным способом самопонимания личности в отношении к Абсолюту. Поэтому понерология Ф. Гогартена может быть названа историко-персоналистической. Полное и адекватное знание о человеке доступно лишь Богу, а через него и самому человеку. Но человек в своем стремлении к автономному существованию хочет сам быть источником знания о себе и поэтому отказывается от знания себя через Абсолют. Зло заключается в отказе человека воспринимать себя как несамобытное существо, что соответствует его природе. Это приводит к искажению образа его бытия, что проецируется на природный и социальный контекст. Поскольку человек в грехе находится в отношениях к миру как немиру (*Un-Welt*) и человеку как не-человеку (*Un-Mensch*), то Абсолют может дать ему реальную возможность самообретения и обретения мира через встречу с собой и с другим человеком.

В контексте развития протестантской понерологии неоортодоксально-персоналистическое направление полагает источником рефлексии знание человеческой индивидуальности себя самой на основании ее коммуникативной способности. Этот факт делает неоортодоксальный персонализм отличным и от протестантской ортодоксии, с ее склонностью к метафизическим и природным спекуляциям юридического толка, и от субъективного идеализма, который подспудно или явно присутствовал в творчестве протестантских либералов. Неоортодоксальные идеологи стоят на позиции объективного идеализма в его христианско-теистическом варианте, который предполагает, что связь с Абсолютом априорна человеку,

конституируя его как личность, так что панерология и хамартиология должны развиваться в рамках этой основополагающей связи.

3.3. Зло и грех как неподлинное существование и как следствие перехода от эссенции к экзистенции

В экзистенциалистском крыле неоортодоксии панерология, в первую очередь, рассматривается в связи с проблемой неподлинного бытия человека. На вопрос о том, что есть «подлинная сущность греха», Р. Бультман отвечает: «она – страх»⁵⁰³. При этом, речь идет не о том страхе, который человек осознает явно, или который наличествует в нем тайно, не о заботе о себе самом, неотступно в той или иной мере сопутствующей всем его действиям, но только о таком страхе, который он осознает стоя перед Богом как грешник. Поэтому «осмысленно говорить о грехе»⁵⁰⁴ можно только с позиции веры. Грех – не нечто эмпирически данное или воспринимаемое в человеке, но существующее только тогда, когда человек видит себя со стороны Бога. Видеть же себя стоящим перед Богом возможно лишь посредством веры, которой он воспринимает событие Слова и с точки зрения этого события может понимать себя грешником. Если бы этой встречи не было, то не было бы и никакого греха в точном смысле, но только лишь развитие человека с его возможностями и ступенями и отношением к недостаткам человека как к чему-то, что еще не поддавалось работе над самим собой.

Поскольку страх свойственен не только верующим людям, но принадлежит общему пониманию человеческого *Dasein*, осмысление страха как греха возможно только верой, так как с помощью нее человек видит себя стоящим перед Богом. Поэтому вера обнаруживает не еще один феномен человеческой жизни наряду с другими, но видит один и тот же феномен

⁵⁰³ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1952. Bd. II. S. 71

⁵⁰⁴ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Zweite unveränderte Auflage*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954. Bd. I. S. 23.

страха, как страха перед своим визави – Богом. Поэтому вера не указывает на самопонимание человека через страх, как некое чувство греха, но на предпонимание греха, подлинное постижение которого доступно одной вере. О человеческом страхе вера и кериigma не говорят ничего, что могло бы искусственно вызвать в человеке чуждое ему «чувство», поскольку в таком случае и вера, и провозглашение были бы «факторами отчуждения» и как таковые тоже должны были бы быть изобличены. Кериigma не заменяет психотерапию, тогда как она тоже не заменяет кериigma, поскольку, согласно подходу христианской веры, человек не может сделать бывшее не бывшим и превзойти свои границы, а «вина может быть изглажена только через слово отпущения»⁵⁰⁵. Вера и провозглашение церкви вообще говорят о страхе только потому, что человек в состоянии страха не может разумно и четко осознавать то, чем, собственно, является грех. Но вера имеет в виду не только это, но и непотаенность человеческой экзистенции. Именно в этом смысле Р. Бультман отвечает Г. Тилике: «если грех не должен пониматься как мифологическое понятие, то следует указать, какое состояние экзистенции до веры определяется провозглашением как грех»⁵⁰⁶.

Грех, согласно Р. Бультману, не есть что-то случайное, но «основное состояние человеческого Dasein в целом»⁵⁰⁷. Если воспользоваться классической схоластической формулой, то «*Agere sequitur esse*» не имеет приоритета перед «*Esse sequitur agere*». Грех в человеке не есть нечто наряду с остальным, он не совершает его, делая то, или иное. Человек греховен по своему естеству. Это не значит, что природа человека сама по себе грешна, но, что человек грешит всей своей сущью. Грех – не какая-то легкая или тяжелая ошибка, не какой-то единичный дурной поступок, не некоторое действие наряду с другими, он – не только нарушение каких-то заповедей или положений закона, не какой-то отдельно взятый порок, не нечто со

⁵⁰⁵ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1952. Bd. II. S. 11.

⁵⁰⁶ Bultmann R. *Antwort an H. Thieliicke // Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*. Hamburg, 1948. Bd. I. S. 224.

⁵⁰⁷ *Ibidem*. S. 309.

степенями градации, но нечто единое, проявляющееся во всем этом, нечто конституирующее человека, конкретно выражающее себя в тщеславии, в «эгоизме, который не открыт для других»⁵⁰⁸, в «зависти и конфликте», в «борьбе всех против всех», в «разладе», в «жесткости и неблагодарности... во лжи и пошлости... в легкомысленной порче радости других, в эгоистическом игнорировании других... в закрытости для других и кичении своим собственным правом»⁵⁰⁹.

Р. Бультман утверждает, что грех не является заблуждением морального или нравственного порядка и не неким безнравственным действием. «Он, таким образом, не идентичен нравственным заблуждениям, каким он, несомненно, может себя представлять»⁵¹⁰. Поэтому грех не может быть выражением неполноценной морали, поскольку его суть изначально не связана с областью морального, и, следовательно, не может быть определена только через порочную жизнь, как она описывается в «языческом поведении посредством категории порока»⁵¹¹. Аморальность греха вторична, будучи следствием первоначального греха (*Ursünde*)? или же, соответственно, основного греха (*Grundsünde*). В чем же заключается этот первоначальный грех? – В «ложном понимании себя»⁵¹² – отвечает Р. Бультман. Такое ложное понимание характеризует основное состояние «*Grundverfassung*», общее положение «*Gesamthaltung*», или «основное положение (*Grundhaltung*) естественного человека»⁵¹³. Такое поведение не совпадает с *Ursünde*, но при этом отдельные грехи конституируют упомянутое основное положение «*Grundhaltung*» в соответствии с диалектическим характером человеческого бытия. Поэтому позиция Р. Бульмана может быть описана как

⁵⁰⁸ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1952. Bd. II. S. 72

⁵⁰⁹ Ibidem. S. 12

⁵¹⁰ Bultmann R. *Exegetica: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen, 1967. S. 49.

⁵¹¹ Bultmann R. *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen, 1965. S. 530.

⁵¹² Ibidem. S. 370.

⁵¹³ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960. Bd. III. S. 142.

взаимоперетекающее соотношение греха как такового и конституирующих его единичных составляющих. Если кто-то в вопросе о сути греха не учитывает сказанного, но «напряженно или же искусственно вспоминает о своей аморальности», или же ошибочным образом считает для себя должным «переквалифицировать свои добрые дела... в плохие»⁵¹⁴, тот, согласно Р. Бультману, останавливается на полпути. При таком подходе понимание греха ограничивается реальностью соотношения бытия и деятельности человека, которое, хотя и очень важно, но не исчерпывает сути проблемы. Кроме того, такое частичное восприятие игнорирует транссубъективность греха, которая может быть должным образом отмечена лишь при радикальном понимании транссубъективности человеческого бытия. Далее, внимание такой личности может быть направлено, к примеру, на «психологический процесс становления отдельных грехов в человеке»⁵¹⁵. Это, однако, не сможет в достаточной мере разъяснить того, что сама возможность греха обуславливается, с одной стороны, «требованием Бога изначально направленным на подлинность человека»⁵¹⁶, и, с другой стороны, тем, что призванный Богом к подлинности человек считает, что может обрести эту подлинность своими собственными силами, отказывая Богу и его призыву в отдаче себя самого. Возможность к самобытию (*Selbst-sein*)⁵¹⁷, полученная человеком от Бога, становится и возможностью ко греху в том случае, если человек отказывается принять это самобытие от Бога. В том, что человек стремиться полностью располагать своей жизнью, сам обеспечивать свою безопасность и иметь в этом повод к похвале перед собой, другими людьми и Богом, он делает свой грех источником тщеславия и честолюбия.

Согласно Р. Бультману, «тщеславие» (*Geltungsdrang*) в самом глубоком смысле всегда означает желание иметь ценность перед Богом как такой

⁵¹⁴ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960. Bd. III. S. 43

⁵¹⁵ Bultmann R. *Exegetica: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen, 1967. S. 208

⁵¹⁶ *Ibidem*. S. 209

⁵¹⁷ См.: *Ibidem*. S. 208.

наивысшей инстанцией, «которая должна признавать меня правым, укреплять меня против всякой неуверенности и сомнения в себе, которые снова и снова меня охватывают»⁵¹⁸. Везде, где у Р. Бульмана встречается слово «тщеславие», оно, так или иначе, коррелируется с грехом и имеет негативный смысл. Что касается термина «честолюбие» (*Geltungsbedürfnis*), он у Р. Бульмана так же встречается довольно часто, но четкого и последовательного различия между тщеславием и честолюбием он не проводит. Например, стремление быть значимым перед Богом может означаться и как *Geltungsdrang*, и как *Geltungsbedürfnis*⁵¹⁹. Однако такое различие все же есть, и его можно выделить при более тщательном рассмотрении употребления Р. Бульманом этих понятий. Р. Бульман считает, что честолюбие не греховно само по себе, будучи чем-то присущим человеку. Оно, «как таковое не является извращением, но чем-то уместным для человека, который должен жить с другими и перед другими»⁵²⁰. Уместность стремления человека к ценности и значимости Р. Бульман не выводит, однако, из его достоинства или благородной сущности, из бесконечной ценности человеческой души, или из необходимого совершенствования личности. Для него честолюбие – исключительно результат совместного бытия. Конкретному человеку, живущему с другими и перед другими, «подобает» чувствовать свою ценность и иметь в ней потребность: «человек не может существовать без значимости, без того, чтобы другие его ценили, без того, чтобы он сам сознательно или неосознанно радовался своей значимости»⁵²¹. Поэтому унижаемый человек внутренне возмущается и противится отводимой ему роли, что бессознательно выражается в его честолюбии и тщеславии. Человек не противоположен своей значимости и потребности в ней и поэтому он должен

⁵¹⁸ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1952. Bd. II. S. 152

⁵¹⁹ Ср.: *Ibidem*. S. 38.

⁵²⁰ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1952. Bd. II. S. 152.

⁵²¹ *Ibidem*.

быть значимым и его потребность должна быть удовлетворена. Потому что мы чувствуем себя уверенными и безопасными, «когда у нас есть ощущение, что нас полностью принимают»⁵²². Таким образом, на основании своего совместного бытия с другими, человек должен осознавать свою значимость и ценность. Это долженствование, по мнению Р. Бульмана, хорошо подчеркивается современной психологией и педагогикой. Они демонстрируют, что естественная человеку потребность в значимости, будучи подавляемой, приводит к болезням и ненормальным состояниям. Решающим вопросом здесь является то, каким образом человек может иметь это значение и как потребность в значимости становится извращенной? Для того чтобы это понять, следует четче подчеркнуть то, что человек не только всегда в той или иной мере знает свою потребность в значимости, но и то, что он в какой-то мере всегда знает и о зависимости своего бытия от их и их суждений о нем, в конечном итоге зная о том, что он зависим от ультимативной инстанции – Бога. «В основании честолюбия лежит знание о зависимом бытии»⁵²³, так что потребность в значимости является как выражением совместного человеческого бытия, так и зависимого бытия человека от Бога.

Вопрос о том, каким образом человек извращает свойственное ему честолюбие, неразрывно связан с вопросом о том, в чем человек видит свою значимость и как в соответствии с этим пытается удовлетворить свою потребность. Здесь у него имеются две возможности: 1. Признать, что его потребность, осознанно или неосознанно базируется на его зависимом бытии и на суждении других, и что она может быть удовлетворена через признание его значимости другими как дар с их стороны. Человеку остается только свободно, без принуждения, беспристрастно довериться другим, отказаться от требования значимости, делая свою работу ради нее самой, «без оглядки

⁵²² Bultmann R. Marburger Predigten. Tübingen, 1956. S. 110-111.

⁵²³ Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1952. Bd. II. S. 153

на других», но «глядя на дело»⁵²⁴, то есть, исполняя его как должное. Качество делаемого при этом не зависит от количества усилий, затраченных на его исполнение, но определяется полезностью для социума. 2. Или же он, зная о том, что эта потребность зависит от суждения других, пытается «добиться своей значимости собственными силами... вместо того чтобы принять ее как подарок»⁵²⁵, полагая, что то, что он делает, обосновывает его претензию на признание, вынуждая других принять его требование. Это признание он воспринимает не как даваемое другими, но как производимое им самим и его деятельностью, в результате чего он выдвигает требование признания его значимости⁵²⁶. Он делает нечто не ради самого дела, а с оглядкой на себя самого, не понимая, что признание другими его значимости не может быть вынужденным, но только добровольно дарованным. Для Р. Бульмана является фактом, что в конкретно взятом человеке честолюбие фактически всегда наличествует в форме тщеславия и воли к значимости, поскольку конкретный человек всегда хочет обрести полагающееся ему значение неблагоприятным способом, то есть, исходя из своих достижений. С одной стороны, деятельность содержит в себе «искушение, чтобы мы понимали себя из сделанного и держались за него»⁵²⁷. А с другой стороны, человек фактически всегда разрушает это искушение, поскольку понимает себя в реальности не из своих дел, а из себя самого. Поэтому «воля как воля к действию (*Tatwille*)... изначально зла, поскольку она, даже если она хочет того же, чего хочет закон, а именно, делать добро, все же хочет зла, а именно того, чтобы воздвигать свою собственную праведность»⁵²⁸ и принуждать других к признанию своей значимости. Р. Бульман полагает, что

⁵²⁴ Bultmann R. Marburger Predigten. Tübingen, 1956. S. 111.

⁵²⁵ Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960. Bd. III. S. 210

⁵²⁶ См.: Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1952. Bd. II. S. 152-153.

⁵²⁷ Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Zweite unveränderte Auflage. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954. Bd. I. S. 223

⁵²⁸ Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1952. Bd. II. S. 45.

однозначным доказательством такой испорченности человека является то, что мы всегда боимся своей смерти, а этот страх берет начало в желании сохранять себя такими, какими мы являемся, «и из тайного знания о том, что мы этого не можем»⁵²⁹. Это уже не честолюбие само в себе, а фактическое честолюбие, выражающее себя в напряженной деятельности и комплексе неполноценности. То есть? тщеславие, в котором пребывают все люди.

Человек, даже когда он бежит от Абсолюта, согласно Р. Бультману все равно остается определяемым им. Человеческая экзистенция не может быть отделена от Бога, который всегда «стоит перед Я человека как Ты»⁵³⁰. Человек – тварное существо, и остается им, даже если не осознает это. Его сотворенность подтверждается именно тем, что он не хочет быть сотворенным. «Именно в том, что он делает себя независимым, становится ясной его зависимость»⁵³¹. Сама мысль о творении говорит о том, что над человеком есть Бог, дающий ему жизнь, перед которым он ничтожен и обязан воздавать ему честь через исполнение его воли и через признание его благодати. В подлинном смысле человек не в состоянии убежать от Бога, но в этой попытке противопоставления себя Богу – он, как полностью Богом определяемый, – грешник. Только потому, что есть отношение Бог-человек, грех остается состоящим в том, чем он является. Если бы человек действительно мог упразднить свое соотношение с Богом, оказавшись в некоем нейтральном пункте, будучи более неопределяемым Богом, то греха бы не существовало, как не существовало бы и возмущения и противоречия человека против Бога, но только развитие человека с его возможностями и ступенями, а пороки объяснялись бы просто недостаточной работой по самосовершенствованию. Именно поэтому насущной задачей для человека становится поиск такого нейтрального места, поскольку противоречие есть

⁵²⁹ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Zweite unveränderte Auflage.* Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954. Bd. I. S. 223

⁵³⁰ См.: Бультман Р. Иисус // Флустер Д. Бультман Р. Загадка Христа. Две эпохальные работы об Иисусе. М.: Эксмо, 2009. С. 436.

⁵³¹ Bultmann R. *Der Sinn des christlichen Schöpfungsglaubens // Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft.* Б. м. 1936. № 51. S. 13.

лишь там, где есть отношение. Именно в том, что мир сотворен, дана возможность ложного самопонимания человека в его противопоставлении себя Богу. «И именно потому, что он есть творение, его слепота, которой он конституирует сам себя как мир, обретает характер противоречия Богу»⁵³². Но от возмущения человека мир не перестает быть сотворенным. Это обнаруживается в том, что жизнь человека всегда «пронизана вопросом о действительности (ἀλήθεια), о жизни»⁵³³. Как определение себя самим собой неотъемлемо от человека, признает он это или пытается вытеснить, так и в случае с грехом, который не может упразднить соотношение Бог-человек, в том смысле, что человек может устранить определенность своей экзистенции Богом, став нейтральным в отношении к нему. Такое понимание позволяет дать более глубокий и объемный ответ на вопрос об источнике и природе экзистенции. Этот источник находится не в бытии человека, определяющем его деятельность и поведение, но в отношении Бог-человек, или же в «стоянии» человека перед Богом (даже если зачастую сам человек забывает об этом), как основе и неустранимом определении его собственного бытия.

Согласно Р. Бультману, грех, таким образом, не ослабление, порча или разрушение человеческой природы. Не является он и разрушением отношения Бог-человек, но его искажением. Тем не менее, даже искаженное отношение, все же остается отношением. Р. Бультман, используя понятие «природа», может сказать, что мир «искажил свою собственную природу, ... не потеряв при этом характера своей тварности»⁵³⁴. То, что грех, согласно Р. Бультману, не разрушил, но искажил отношение Бог-человек, предполагает, что и в грехе человек остается творением Бога, существующим для него и из него. Искажена не человеческая природа, а отношение человека к Богу? и, вместе с этим, совместное бытие человека и все, что человек делает. Искажение грехом отношения Бог-человек означает, что человек в своей

⁵³² Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Zweite unveränderte Auflage.* Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954. Bd. I. S. 136

⁵³³ Bultmann R. *Theologie des Neuen Testaments.* Tübingen, 1965. S. 378.

⁵³⁴ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Zweite unveränderte Auflage.* Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954. Bd. I. S. 136

экзистенции больше не хочет существовать от Бога, но из себя самого, что он более не хочет быть открытым, но запирает себя в себе самом, что он более не экзистирует, а инзистирует. Эта закрытость в самом себе, то есть жизнь исключительно из себя и для себя, распространяется на все его окружение и на все что он делает. Грех, таким образом, означает «что человек хочет быть самим собой из себя и для себя»⁵³⁵. Человек должен быть не из себя и для себя, но из Бога и для Бога, поскольку человек сотворен не как изолированный субъект, но как человек во взаимодействии с другими людьми.

Таким образом, конкретный человек в своем отношении к «бытию в», «бытию с» и «бытию для» фактически живет для себя и объясняется сам себе своей экзистенцией, показывая, как он понимает свое «бытие из» и как он хочет жить. Отношение с Абсолютом охватывает всю человеческую экзистенцию, и это единственное основание для того, почему Р. Бультман отдает предпочтение взгляду на экзистенцию как выражению бытия в отношении. Это, однако, не делает необходимой независимо от философии или в противоположность к ней разработку онтологической структуры *Dasein* исключительно из отношения к трансцендентному. Но это и не предполагает, что существует некая мировоззренчески нейтральная онтология, из-за чего для христианской веры проблематична точка сопряжения обращения Абсолюта и человека без противоречия. Особый акцент на исключительность отношений с Абсолютом и вместе с тем на необходимость индивидуальной веры как «осознанно предпринятой экспликации верующего понимания»⁵³⁶, не связан с требованием создания отдельной онтологии. Развитие исключительно «христианской онтологии» может привести к тому, что христианская вера и теология станут совершенно замкнутыми и не актуальными.

⁵³⁵ Bultmann R. Der Sinn des christlichen Schöpfungsglaubens // Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. Б. м. 1936. № 51. S. 11.

⁵³⁶ Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Zweite unveränderte Auflage. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954. Bd. I. S. 186.

Как и Р. Бультман, П. Тиллих начинает разработку своей понерологии не с рассмотрения сложившихся в христианской философии подходов, а с наличной экзистенции. В фундаментальном *opus magnum* П. Тиллиха «Систематическая теология» раздел, разрабатывающий хамартиологическую тематику, занимает промежуточное положение. П. Тиллих обращается здесь к важным вопросам об эссенции и экзистенции человека, касающимся его происхождения и судьбы. Г. Вер лапидарно обобщает содержание данного раздела следующим образом: «Речь идет о переходе от эссенциального к экзистенциальному бытию. Говорить об эссенции, означает говорить о том, что такое человек, кто он, и кем должен быть... Говорить об экзистенции, означает говорить о фактической ситуации этого существующего человека..., которая представляет собой человеческое отчуждение»⁵³⁷. Г. Вер использует наиболее важные для хамартиологической системы П. Тиллиха термины эссенции и экзистенции, которые будут рассмотрены и отрефлексированы далее. В начале будет рассмотрена ситуация бытия перед «падением». Затем будет исследована тиллиховская версия истории «падения» и рассмотрена человеческая ситуация после «падения».

П. Тиллих осознает, что описание природы человека перед «падением» весьма проблематично. Во-первых, потому что это доисторическая «супраисторическая» «история». Во-вторых, эта история потенциальна, а не актуальна. В-третьих, у нее отсутствует топос – место, поэтому она есть «*ou topos* (утопия)»⁵³⁸. Так как человек понимает, что прямой путь к его эссенциальной природе для него закрыт, он использует мифы и догматы, которые переносят его в «довременное» райское время. Для П. Тиллиха лучшей метафорой для описания данного состояния является «спящая

⁵³⁷ Wehr G. Paul Tillich. Zur Einführung. Hamburg, 1998. S. 66.

⁵³⁸ Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. I-II. С. 316. Ср.: «Падение присутствия нельзя поэтому брать и как “трехопадение” из более чистого и высшего “прасостояния”. О том мы не только онтически не имеем никакого опыта, но и онтологически никаких возможностей и путеводных нитей интерпретации» – Хайдеггер М. Бытие и время / Перевод В.В. Биbihина. М.: AD MARGINEM, 1997. С. 176.

невинность»⁵³⁹, – психологический термин, перенятый им у С. Кьеркегора⁵⁴⁰. Сам этот термин, с точки зрения П. Тиллиха, указывает на то, что есть нечто данное, что происходит до актуальной экзистенции. Если речь идет о «спящей невинности», то имеется в виду чистая потенциальность. Также и термин «невинность» у П. Тиллиха указывает на отсутствие актуального опыта и на потенциальность эссенциального бытия человека, описывая глубокую тоску людей о райской гармонии свободы и детерминированности, когда «ни одна из них не актуализирована»⁵⁴¹.

Анализ П. Тиллихом эссенциального бытия людей в высшей степени спекулятивен, поскольку он помещает это бытие вне времени и пространства. Осознавая это, П. Тиллих констатирует, что мы ничего не знаем о человеке на этой ступени, но мы можем и должны постулировать это состояние в качестве отправного пункта для дальнейшего человеческого развития. «Переход от сущности к существованию – это исходный факт. Это не первый факт во временном смысле и не факт помимо или прежде других фактов, но это именно то, что придает действительность каждому факту. Он актуален в каждом факте. Мы действительно существуем, а с нами существует и наш мир. Это – исходный факт»⁵⁴². Неизбежно возникает вопрос, действительно ли столь спекулятивный постулат может быть полезен для познания человеческой ситуации, если он находится вне пределов эпистемологических возможностей? Каким образом вневременная и непространственная ситуация может заключать в себе совершенную потенциальность? Хотя тиллихово описание человеческой ситуации до «падения» («спящая невинность» и эссенциальное бытие) может быть понято как интересная попытка

⁵³⁹ Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. I-II. С. 316.

⁵⁴⁰ «Невинность – это неведение. В невинности человек не определен как дух, но определен душевно, в непосредственном единстве со своей природностью. Дух в людях грезит» – Кьеркегор С. Понятие страха. Простое, психологически намеченное размышление в направлении догматической проблемы первородного греха // Кьеркегор С. Страх и трепет. Пер. с дат. М.: Республика, 1993. С. 138.

⁵⁴¹ Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. I-II. С. 318.

⁵⁴² Там же. С. 319.

интерпретации библейского мифа, все же П. Тиллих очевидно далеко отдалается от оригинального библейского повествования. С другой стороны, кажется логически верным, хотя и тоже не безпроблематичным, указание на неполноту бытия в состоянии бытия эссенциального. Она – условие возможности «падения» из эссенции, поскольку в статусе совершенства «падение» было бы совершенно невозможным. С другой стороны, возникает вопрос, почему Самобытие не может создать творение совершенным? Если же Абсолют создал эссенциальное бытие совершенным, то каким образом, когда и почему это бытие потом стало испорченным? Очевидно, что постулаты о несовершенстве и совершенстве предполагают значительные логические трудности. Если понимать «падение» как ситуацию, которая предполагает саму себя, то «падение» становится парадоксом, лишаящим силы все существующие объяснительные модели.

Вхождение, прыжок или «падение» человека в экзистенцию маркирует ядро «Систематической теологии» П. Тиллиха. «Символ “Падения”, – отмечает мыслитель, – имеет решающее значение для христианской традиции и является важнейшей ее частью»⁵⁴³. Исходя из библейского сказания о первом человеке, он, тем не менее, ведет речь о превосходящей библейский миф о грехопадении антропологической идее «падения». Говоря о форме, которой нужно пользоваться христианской философии при рассмотрении «падения», П. Тиллих однозначно настаивает на том, что она должна быть символической, репрезентирующей универсальную антропологическую ситуацию, а не историческим повествованием «о событии, которое случилось «однажды»⁵⁴⁴. Речь здесь, без сомнения, идет о тотальности мира, человека и бытия в себе. Для того чтобы это акцентировать, он использует выражение «переход от сущности к существованию», то есть, от эссенции к экзистенции, что, с его точки зрения, представляет собой частичную демифологизацию мифа о «падении».

⁵⁴³ Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. I-II. С. 312.

⁵⁴⁴ Там же.

Демифологизация в полном смысле не может быть осуществлена в данном вопросе из-за того, что любая высокая метафизика (он ссылается на платонизм и на эссенциализм Г.В.Ф. Гегеля) никогда не бывает полностью свободной от мифологического элемента. «Грех невозможно демифологизировать окончательно»⁵⁴⁵. Совершенная демифологизация грехопадения невыполнима хотя бы потому, что невозможно устранить темпоральные и пространственные элементы мифа, повествующего, что «падение» произошло во времени и пространстве. П. Тиллих часто обращается к платоновскому рассказу о метафизическом падении душ, где присутствует отчетливая контрадикция между эссенцией и экзистенцией. Платон, выражая идею перехода от сущности к существованию, использовал язык мифа, поскольку исходил из того, что падение не является необходимым событием, но эмпирическим фактом. «Если бы он считал, что существование является логической импликацией сущности, то и само существование предстало бы в качестве сущностного. Говоря символически, грех тогда бы рассматривался в качестве чего-то сотворенного, в качестве необходимого следствия сущностной природы человека. Однако грех сотворен не был, а переход от сущности к существованию – это не диалектически производный шаг, но факт и история, которая должна быть рассказана»⁵⁴⁶. Христианизированная форма этого противопоставления встречается в наследии Оригена, а гуманистическая версия у И. Канта и многочисленных философов и теологов древности и современности. «Все они признавали, что существование не может быть выведено ни из существования, ни из индивидуального события во времени и пространстве. Они признавали, что существование обладает универсальным измерением»⁵⁴⁷. В системе П. Тиллиха «актуальное существование одновременно и больше потенциального (как имеющее актуальное

⁵⁴⁵ Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. I-II. С. 313.

⁵⁴⁶ Там же. С. 313.

⁵⁴⁷ Там же. С. 320.

существование) и меньше его (как утратившее возможность быть другим, как определенность)»⁵⁴⁸. Тем не менее, даже в таком состоянии смещения человек остается человеком. Для того чтобы избежать опасности дегуманизации, следует, с точки зрения П. Тиллиха, оценивать человека с точки зрения его истинной природы.

Если платонизм, по мнению П. Тиллиха, в своем символическом описании падения в смысловом отношении конгениален христианскому видению, то идеализм и натурализм являются его оппонентами. Эссенциализм Г.В.Ф. Гегеля воспринимает акт падения как несоответствие наличного идеальному, то есть здесь наличное выполняет роль ориентирующего к идеальному инструментария. Падение становится закономерной ступенью к осуществлению окончательного идеала. «Христианство и экзистенциализм считают “прогрессивистскую” (или революционную) форму идеалистической веры утопизмом, а ее консервативную форму – идеологией. Обе они считаются видами самообмана и идолопоклонства. Обе они не принимают всерьез ни самопротиворечащую силу человеческой свободы, ни демоническую импликацию истории»⁵⁴⁹.

Что касается натурализма, здесь, как и в идеализме, происходит отрицание реальности падения, но, однако, иным способом. Натурализм не интересуется метафизическими вопросами, удовлетворяясь фактом наличности существования. Человек в современном историческом контексте склонен делать зло, и это данность, которая не требует никаких сложных философских спекуляций. При этом, в большинстве своем, идеалисты не впадают ни в апатию, ни в нравственный релятивизм, ни в последовательный прогрессизм идеалистического толка. Идеал натурализма здесь не достигается, как, впрочем, остается недоступной и идея падения. Такого идеала «не смогли достичь даже и в античном стоицизме с его верой как в

⁵⁴⁸ Пименов С.С. Онтология и проблемы культуры у Пауля Тиллиха // Вестник Московского университета. Серия 7 философия. М. 2007. № 5. С. 114.

⁵⁴⁹ Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. I-II. С. 313.

ухудшение исторического существования человека, так и в пропасть, отделяющую глупцов от мудрецов. Неостоицизм насыщен таким множеством идеалистических элементов, что ему недоступна вся глубина христианского реализма»⁵⁵⁰.

Для прояснения предпосылок «падения», которое, с точки зрения П. Тиллиха, есть переход от эссенциального к экзистенциальному существованию, мыслитель ссылается на первые три главы книги Бытие. «Как в библейских, так и в небиблейских мифах на человека возлагается ответственность за Падение, хотя оно и мыслится как космическое событие, как универсальный переход от эссенциальной благодати к экзистенциальному отчуждению»⁵⁵¹. Библейское повествование позволяет адекватно говорить о предпосылках, мотивах и последствиях падения. П. Тиллих обнаруживает в сакральном тексте схему, которой он намерен следовать в дальнейшем описании перехода от эссенции к экзистенции. Исходным пунктом для возможности перехода от эссенции к экзистенции является онтологическая амбивалентность бытия, предполагающая противопоставленность свободы и судьбы. Свобода человека, в частности, проявляется и в том, что он имеет способность «противоречить себе и своей сущностной природе. Человек свободен даже от своей свободы. Это значит, что он может и пожертвовать своей человечностью»⁵⁵². Второй предпосылкой возможности «падения» является человеческий опыт конечности. Исходя из переживания своей принципиальной конечности, человек воспринимает свою свободу не как безграничную, но как ограниченную. То есть, свобода человека – есть свобода конечная, находящаяся в полярности с понятием «судьба». Свобода и судьба – два противоположных полюса, которые ограничивают, но не исключают друг друга. Любой вид человеческой свободы, таким образом, представляет собой свободу ограниченную судьбой и борющуюся с ней.

⁵⁵⁰ Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. I-II. С. 313.

⁵⁵¹ Там же. С. 321.

⁵⁵² Там же. С. 315.

Судьба же понимается П. Тиллихом, прежде всего, в качестве универсальной судьбы всех людей. Поэтому индивидуального падения не существует. «В Книге Бытия оба пола и природа, представленная змием, действуют сообща»⁵⁵³. Таким образом, хотя падение и является универсальным событием, все же, прежде всего, это событие вызванное человеком и относящееся к человеку.

Рассмотрев предпосылки «падения», теперь, следя логике П. Тиллиха, нужно обратиться к его мотивам. Решающей здесь является основная онтологическая мысль П. Тиллиха, утверждающая, что конечность наличествует как в бытии, так и в небытии⁵⁵⁴. Человек никак не может дистанцироваться от существующего порядка вещей, будучи непосредственно затронутым небытием и следующей из него конечностью. Осознавая свою конечность, человек не может избежать тревоги и страха. Будучи онтологическими качествами, «конечность и тревога – это одно и то же. Однако в человеке свобода соединена с тревогой. Можно назвать свободу человека «свободой в тревоге» или «тревожной свободой»⁵⁵⁵. Как было показано, условием возможности «падения» является свобода, в то время как страх есть движущая сила этого события, вызывающая переход от эссенции к экзистенции.

Термин «первородный грех» должен быть исключен и заменен на описание трагических экзистенциалов. Здесь П. Тиллих очевидно дистанцируется от ортодоксального учения о первородном грехе, ориентируя свою мысль на экзистентное самоотчуждение человека. Он считает, что это позволит разработать такую антропологическую модель, которая уравнивает свободу человека и трагические элементы, связанные с универсальностью судьбы. Данные из области психологии и социальной антропологии свидетельствуют, что с самого раннего детства человек

⁵⁵³ Там же. Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. I-II. С. 315.

⁵⁵⁴ Там же. 186-187.

⁵⁵⁵ Там же. С. 317.

ощущает амбивалентность своего бытия, балансирующего между свободой и ответственностью. Для такой разработки требуется ясное и честное описание ситуации, которое бы исходило и из наличного отчуждения, и из личностной ответственности человека, что, в общем и целом, с многочисленными оговорками удавалось христианским мыслителям, дискутирующим относительно границ и потенций человеческой свободы (Блаженный Августин в полемике с Пелагием и манихеями, М. Лютер и Эразм Роттердамский, иезуиты и янсенисты, либеральные теологи и их критика неоортодоксами и экзистенциалистами).

Главным термином для описания состояния человеческой экзистенции для П. Тиллиха является «отчуждение». Тема отчуждения в том или ином виде присутствует в большинстве современных философских направлений. «В самом общем виде, – пишет Т.П. Лифинцева, – отчуждение можно определить как отношение между субъектом и какой-либо его функцией, складывающееся в результате разрыва их изначального единства. Это отношение ведет к объединению природы субъекта и к изменению, извращению, перерождению природы отчужденной функции»⁵⁵⁶. На философию XX в. решающее влияние в осмысление отчуждения оказали гегельянство и марксизм. У Г.В.Ф. Гегеля термины «*Entäusserung*» (овнешение, опредмечивание) и «*Entfremdung*» (отчуждение) указывают, в первую очередь, на объективацию Абсолютной идеи в природе и истории⁵⁵⁷. К примеру, о природе как становлении духа, Г.В.Ф. Гегель пишет следующее: «природа есть его живое непосредственное становление; она, отрешенный дух, в своем наличном бытии есть не что иное, как это вечное отрешение от своего *устойчивого существования*»⁵⁵⁸. То есть, речь здесь идет об исключительно философском понимании отчуждения, как об опредмечивании Абсолютного духа в диалектическом процессе его

⁵⁵⁶ Лифинцева Т.П. Философия и теология Пауля Тиллиха. М.: Канон +, 2009. С. 150.

⁵⁵⁷ Термин «*Entfremdung*» Г.В.Ф. Гегель заимствует из философии И.Г. Фихте.

⁵⁵⁸ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Пер. с нем. Г.Г. Шпета. СПб.: Наука, 2002. – [XLVII]. С. 363.

саморазвертывания. К. Маркс заимствовал термин «отчуждение» из системы Ф.В.Ф. Гегеля, применив его к социальной сфере. Отчуждение получает здесь социально экономическую трактовку, становясь атрибутом любого классового общества, будучи связанным с эксплуатацией труда. Человек отчуждается от природы, процесса производства, производимого продукта и от самого себя. Человек «не утверждает себя, а отрицает, чувствует себя не счастливым, а несчастным, не разворачивает свободно свою физическую и духовную энергию, а изнуряет свою физическую природу и разрушает свой дух»⁵⁵⁹. В творчестве философов экзистенциального направления отчуждение рассматривается как процесс опредмечивания человека и его деятельности, превращающий человека в нечто чуждое себе самому. Отчуждение здесь – объективный процесс, связанный с деятельностью человека в мире. Развивая свою идею безликости и неподлинности (*das Man*) М.Хайдеггер пишет следующее: «первоначально “есть” не “Я” в смысле подлинного Я, а другие – в образе *Man*. Исходя из него и как оно, я первоначально “дан” себе “самому”. Первоначально существование есть *Man* и в большинстве случаев остается таковым. Каждый есть другие и никто не есть он сам»⁵⁶⁰. Идея отчуждения в религиозной философии XX в. преимущественно была интерпретирована через ее соотнесение с мыслями о ничтожности или греховности человека⁵⁶¹.

Термин «отчуждение» обретает у П. Тиллиха особую глубину, поскольку указывает на нечто, чему отчужденный человек сущностно причастен. Человек не может избавиться себя ни от эссенциального бытия, ни

⁵⁵⁹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М.: Политиздат, 1956. С. 563.

⁵⁶⁰ Хайдеггер М. Бытие и время / Перевод с нем. Бибихина В.В. М.: AD MARGINEM, 1997. С. 247. Ср.: «В самом деле только поскольку всякий человек противопоставляется другому, он есть абсолютно для себя; он утверждает против другого и по отношению к другому свое право быть индивидуальностью. Таким образом, само *cogito* не может быть отправной точкой для философии, в действительности оно может появиться только вследствие моего появления для себя как индивидуальности, и это появление обусловлено признанием другого» – Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. М.: Терра-Книжный клуб, Республика, 2002. С. 26.

⁵⁶¹ См.: Лифинцева Т.П. Философия и теология Пауля Тиллиха. М.: Канон +, 2009. С. 152.

от Бога, который есть эссенциальная основа всего бытия. Он неразрывно связан и со своим эссенциальным «Я» и с Богом, даже несмотря на то, что находится в состоянии отчуждения. Отчуждение, согласно П. Тиллиху, здесь он следует Аугсбургскому исповеданию, проявляется в человеке в форме неверия и вожделения (*concupiscentia*), к которым он добавляет гордыню (самовозвышение – *hubris* – *ὕβρις*). Неверие и *hubris* – две стороны одной медали, так что все экзистентные акты человека, с одной стороны, имеют центробежную тенденцию (человек стремится удалить себя от Бога – это неверие), а с другой стороны, центростремительную тенденцию, когда человек стремится сделать себя центром своего бытия и мира (это и есть гордость). Следуя августинианству и классическому лютеранству, П. Тиллих помещает гордыню во временном отношении в предшествующее положение перед остальными конкретными грехами. Оба аспекта отчуждения являются интуитивно доступными. Тот, кто решается на неверие, делает всей своей личностью, которая вся отворачивается от Бога. Тем самым личность отчуждается от Бога, и, самореализуясь, соответственно, «поворачивается к себе и к своему миру, утрачивая свое сущностное единство с основанием своего бытия и своего мира»⁵⁶². При этом важно иметь в виду, что П. Тиллих под неверием не имеет в виду отрицание существования Бога, но вхождение в актуальность экзистенции. Неверие – это и не отрицание какого-либо важного церковного учения, или же какого-то иного авторитета⁵⁶³. То есть, неверие, в точном смысле, жестко ограничивается отношениями человека с Богом. При этом нельзя сказать, что человек отворачивается от Бога лишь какой-то своей частью или способностью. В этом задействован он весь, включая мышление, волю и эмоциональную сферу. П. Тиллих предлагает вернуться к пониманию греха Блаженным Августином и отцами Реформации, когда грех мыслится как любовь, направленная на себя, а не на

⁵⁶² Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. I-II. С. 328-329.

⁵⁶³ См.: Там же. С. 328. Ср.: «Человек отворачивается от Бога – в познании, воле, эмоции. Безверие – это разрыв когнитивного соучастия человека в Боге» – Лифинцева Т.П. Философия и теология Пауля Тиллиха. М.: Канон+, 2009. С. 157.

Бога, любовь к бренным радостям экзистенции ради них самих⁵⁶⁴. Другой формой отчуждения у П. Тиллиха является *hubris*-гордыня (самовозвышение). Человек, отчужденный от Божественного центра, к которому он принадлежит эссенциально, становится центром для себя самого и своего мира. В то время как он, осознавая себя, трансцендирует себя и свой мир, он познает себя противопоставленным себе и миру. Человек в возможности делать себя центром своего мира через способность самотрансцендирования, опирается на свою богообразность, сообщающую ему достоинство и величие, с одной стороны, и являющееся источником искушения, с другой стороны. То, что он является центром своего собственного мира, и тот отпечаток бесконечного, который есть в нем, наряду с его свободой, заставляют его сомневаться в собственной конечности. Когда П. Тиллих говорит о *hubris*, он имеет в виду не какие-то особые качества человека, но универсальное состояние отчуждения. Как и неверие, *hubris* тоже не является действием человека наряду с остальными, но актом всего индивидуума, центрирующего свое собственное бытие и через это эгоцентрически осознающего себя центром мира. П. Тиллих даже утверждает, что *hubris* лучше было бы переводить не словом «гордыня», но словом «самовозвышение»⁵⁶⁵, поскольку *hubris*, в отличие от гордыни, не является моральной особенностью человека. Будучи универсальным, оно может проявлять себя как в гордыне, так и в смирении.

В структуре экзистенциальной отчужденности растворяется гармонический порядок эссенциального бытия, и элементы структуры вступают в противоречие друг с другом. Это оказывает влияние на

⁵⁶⁴ «Августин проводит различие между любовью к высшему благу, “*caritas*”, и любовью к миру, которое ищет блага в преходящем. Августин называет такую любовь “*cupiditas*”. Эти два вида любви соотносятся друг с другом как добро и зло. “*Caritas*” – это единственная истинная любовь, “*cupiditas*” – ложная и искаженная. При этом можно сказать, что сама способность желания в обоих случаях одна и та же» – Хегглунд Б. История теологии. СПб., «Светоч», 2001. С. 95.

⁵⁶⁵ Здесь понятие «*hubris*» у П. Тиллиха соответствует понятию «*superbia*» (высокомерие) у Блаженного Августина. *Superbia*, следуя Августину, это сила, которая «держит нас в плену у нас самих и является основанием нашего несчастья – Хегглунд Б. История теологии. СПб., «Светоч», 2001. С. 98.

онтологические полярности бытия: свободу и судьбу, динамику и форму, индивидуализацию и соучастие, и, с другой стороны, вызывает конечность человека. В состоянии эссенциального бытия свобода и судьба, несмотря на различие и напряженность во взаимосуществовании, находились в упорядоченной гармоничной противопоставленности друг ко другу, но эта гармония была разорвана экзистенциальным отчуждением⁵⁶⁶. Свобода на основании *hybris* и вожделения отделяется от судьбы и тех объектов, которые судьба ей предназначает, обращаясь к другим, произвольно избираемым ей объектам. Этот феномен П. Тиллих характеризует экзистенциалистскими терминами беспокойство, пустота и бессмысленность⁵⁶⁷. Одновременно, однако, и судьба «становится механической необходимостью»⁵⁶⁸, внутреннему или внешнему диктату которой подчиняет себя человек, побуждаемый к тому, чего он не хочет. Эта необходимость стоит ему его свободы и делает его полностью определяемым несамостоятельным объектом. «То, что кажется нам свободным, оказывается обусловленным внутренними импульсами и внешними причинами. Части «Я» захватывают центр и детерминируют его деятельность, будучи отъединенными от других частей. Случайный мотив замещает собой центр, который, как предполагается, призван объединять мотивы в центрированном решении, но

⁵⁶⁶ «Структура интенционального акта с единством *cogito* и *cogitatum* повторяется Тиллихом при описании свободы в единстве с судьбой. Гуссерлевский трансцендентальный идеализм превращается у Тиллиха в экзистенциально-феноменологическую онтологию» – Пименов С.С. Онтология и проблемы культуры у Пауля Тиллиха // Вестник Московского университета. Серия 7 философия. М., 2007. № 5. С. 107.

⁵⁶⁷ П. Тиллих классифицирует тревогу следующим образом: «1) Тревога судьбы и смерти. В этом виде тревоги онтическому (Тиллих заимствует у Хайдеггера термин «онтическое», онтическое – на уровне существования) самоутверждению человека угрожает небытие. Абсолютно небытие угрожает человеку в виде смерти, относительно - в виде судьбы. 2) Тревога пустоты и отсутствия смысла. В данном случае небытие угрожает духовному самоутверждению человека. Абсолютная – в виде отсутствия смысла, а относительная угроза – в виде пустоты. 3) Тревога вины и осуждения. Здесь небытие угрожает нравственному самоутверждению. Абсолютно небытие угрожает в виде осуждения, а относительно – в виде вины» – Зотова О.А. Проблема тревоги в европейской и американской философии XIX -XX вв. Автореферат канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2013. С. 15.

⁵⁶⁸ Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. I-II. С. 342.

сделать это неспособен»⁵⁶⁹. П. Тиллих уточняет, что речь здесь идет о том, что у М. Лютера называется «рабством воли».

Динамика и форма как и свобода, и судьба, в эссенциальном бытии являются уравновешенными полюсами. Под влиянием *hybris* и вожделения их единство распадается в состояние экзистенциального отчуждения и динамика отделяет себя от формы, в результате чего человека «тянет во все стороны, хотя у него нет ни определенной цели, ни определенного содержания»⁵⁷⁰. Эта бесцельная и бессодержательная динамика, которую П. Тиллих характеризует как «искушение новизной»⁵⁷¹, уклоняется в поиски нового, однако, без созидания новой формы. Как следование статическим законам, так и скачкообразной и бесцельной витальности, является признаком расколотости эссенции.

Все формы жизни имеют в себе глубинную устремленность к индивидуализации, тем не менее ее противоположность – партиципация, находится в отношении к ней в уравновешивающем их положении, так что прогрессирующую индивидуализацию сущего делает возможным партиципация. В состоянии экзистенциального отчуждения баланс их отношения пропадает, когда человек, будучи направлен сам на себя, лишает себя возможности партиципации. «В то же время он подпадает под власть тех объектов, которые стремятся превратить его в чистый объект, лишенный “я”. Если субъектность отделяется от объектности, то объекты поглощают пустую оболочку субъектности»⁵⁷². Следствием является одиночество индивида на фоне нахождения в коллективе.

На основании экзистенциального отчуждения бытия раскалывается и отношение человека с конечностью, так как отчужденное состояние полностью находится в конечности, будучи, поэтому детерминированным к

⁵⁶⁹ Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. I-II. С. 342.

⁵⁷⁰ Там же. С. 343.

⁵⁷¹ Там же.

⁵⁷² Тиллих П. Систематическая теология. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. I-II. С. 344.

смерти. П. Тиллих отмечает, что учение о бессмертии чуждо библейской теологии и христианской религии, поскольку для него смертность лежит в природе всего сущего. Природная смертность человека видна в самых ранних библейских писаниях, где говорится, что он из праха и должен снова вернуться в прах, а бессмертие ему дают плоды с древа жизни. Символизм Библии указывает на то, что причастность к вечному наделяет человека его качествами, а отделение от него лишает этих качеств, оставляя в природной смертности⁵⁷³.

Итак, неоортодоксальные мыслители, действующие в русле экзистенциальной традиции, для разработки хамартиологии выступают как против эссенциально-идеалистических, так и против натуралистических философских и религиозных подходов. Ни эссенциальный идеализм, ни натурализм, с их точки зрения, не воспринимают зло с должной серьезностью, рассматривая его в качестве необходимого этапа развития человека.

В понимании Р. Бультмана грех выражает себя в страхе, обусловленном видением себя предстоящим Богу, что возможно лишь посредством индивидуальной веры. Причина антропологического зла – тотальное ложное самопонимание. Сама возможность зла заключается в неправильном восприятии человеком трансцендентного призыва к подлинности, и дана такая возможность потому, что человек природно предназначен к «самобытию». Грех выражает себя в тщеславии, имеющем свое глубочайшее основание в желании иметь ультимативную значимость. «Я» человека в любых обстоятельствах определяется трансцендентным «Ты», являющимся источником его бытия. Зло заключается в нежелании

⁵⁷³ См.: Там же. С. 346. Ср.: «Тиллиховский анализ бытия человека в отношении к категориям времени, пространства, субстанции и причинности, – пишет Т.П. Лифинцева, – это блестящая экспликация экзистенциалистской категории “бытие-к-смерти”. Здесь он ближе к Хайдеггеру, который писал главным образом о тревоге человека в связи с его осознанием своего “движения” к смерти, нежели к Кьеркегору, который писал также о тревоге, заключенной в реализации человеком его моральной свободы» – Лифинцева Т.П. *Философия и теология Пауля Тиллиха*. М.: Канон+, 2009. С. 121.

признавать свое зависимое бытие. Только потому, что есть отношение Бог-человек, грех остается состоящим в том, чем он является. Природа человека, будучи реляционной, остается неизменной, но искажается, производя девиантные действия. В идентичности движения человеческого бытия как экзистенции содержится не только возможность искажения в области межчеловеческих отношений, но и необходимость обозначать такое искажение как грех. Этой идентичностью, в конечном счете, обосновывается аналогия отношения, в которой человек соотносим с Абсолютом и другими людьми.

Антропология П. Тиллиха начинается с состояния эссенциального бытия, которым описывается ситуация человека до падения. При этом именно переживание человеком неподлинности своей экзистенции становится для П. Тиллиха отправной точкой его понерологии. В состоянии «спящей невинности», идею которой П. Тиллих заимствует у С. Кьеркегора, человек находится вне обычных пространственно-временных структур в статусе чистой потенциальности. Это описание у П. Тиллиха соответствует новой интерпретации мифа о грехопадении, который стал для современного человека не очевидным. Ключ к пониманию антропологической концепции П. Тиллиха находится в его учении о «падении» и следующим за ним отчуждении. Падение в тиллиховой концепции означает переход от эссенции к экзистенции. Это происходит вместе с творением мира. Страх перед конечностью и возвышающаяся свобода приводят человека к актуализированному бытию. Через конечную свободу и трагическую судьбу свершается переход от эссенции к экзистенции, увлекая все творение из «спящей невинности» в осуществленную экзистенцию. Следствием «падения» является то, что П. Тиллих называет отчуждением, подразумевая отчуждения от себя, Бога и других людей. Понимание П. Тиллихом отчуждения вбирает в себя подходы платонизма, августицианства, классического лютеранства, гегельянства, марксизма и экзистенциализма. Отчужденный человек является исходной ситуацией современного человека.

П. Тиллих желает объяснить современному человеку ситуацию человека после падения. Он хочет выяснить, почему человек сам для себя является проблемой и загадкой. П. Тиллих делает требование ответов более четким в том, как он ставит вопросы, принимая всерьез экзистенциальную ситуацию современного человека. Такая инновационная динамическая система весьма жива и интересна, но все же она не остается без вопросов. Не совсем понятно, является ли для П. Тиллиха грехопадение действительно символическим описанием. Следующие из этого трудности понимания, среди которых не последнее место занимает тема свободы человека, не находят в системе П. Тиллиха исчерпывающего объяснения. Из этого ясно, что П. Тиллих, пытаясь изложить христианскую антропологию современным языком, сделал это проблематичным и подчас парадоксальным способом.

3.4. Грех как реализация свободы и жизненный ответ человека

В американской философии христианского реализма как части неоортодоксального протестантизма, осмысление проблемы зла обуславливается, прежде всего, конкретными прагматическими установками его представителей. Райнхольд Нибур считает, что современное общество не понимает должным образом причины и природу зла, поскольку оставляет без внимания «единственное христианское учение, подающееся проверке опытным путем», то есть доктрину первородного греха⁵⁷⁴. Когда Райнхольд Нибур пишет о грехе, он имеет в виду не просто дурные поступки, а, скорее, склонность к гордости и своекорыстию, которая заражает волю человека. «Универсальная склонность к тому, чтобы быть больше озабоченным самим собой, чем быть смущенным своими неоправданными претензиями, может быть определена как “первородный грех”»⁵⁷⁵. Наилучшим объяснением общечеловеческой тенденции к гипертрофированному самомнению,

⁵⁷⁴ Niebuhr R. *Man's Nature and His Communities: Essays on the Dynamics and Enigmas of Man's Personal and Social Existence*. New York: Charles Scribner's Sons, 1965. P. 24.

⁵⁷⁵ Niebuhr R. *The Self and the Dramas of History*. Lanham, New York and London: University Press, 1955. P. 30.

пристрастности и нравственной испорченности Райнхольд Нибуэр считает нежелание человека признать свою тварную природу и зависимость от Бога, что провоцирует «его усилия сделать его собственную жизнь независимой и безопасной»⁵⁷⁶. Грех – не низкая самооценка, плохое образование, или несоответствующие социальные институты, но средство для осознания человеком финитности себя и своих проектов.

Антропологическая терминология (природная витальность, форма, ум, дух, самотрансцендирование и т.д.), используемая Райнхольдом Нибуэром, в содержательном отношении является его собственной. С помощью этой терминологии, с его точки зрения, ему удастся объяснить возможности и ограничения человеческой природы и указать на правильное и неправильное в философских интерпретациях человека. В частности, дискуссии между рационалистами и представителями романтизма иллюстрируют то, как пристрастные и односторонние взгляды на витальность и форму в человеческой природе искажают сбалансированную позицию, которая становится возможной в христианской философии. Человек не является ни духом/разумом, сублимирующими природную витальность (Платон) или трансмутирующим и культивирующим ее (Г.В.Ф. Гегель), ни отметающей ограничения разума витальностью-волей (Ф. Ницше). Такие подходы содержат в себе противоречия, указывающие на их неадекватность⁵⁷⁷. Точно так же идеализм и натурализм оказываются ложными средствами для интерпретации природы человека, поскольку они ведут к потере подлинной индивидуальности⁵⁷⁸. Все остальные современные попытки найти зло где-то в других местах, а не в самой человеческой природе, аналогичным образом являются неудовлетворительными⁵⁷⁹. Неполнота всех этих философских интерпретаций приводит Райнхольда Нибуэра к убеждению, что единственная

⁵⁷⁶ Niebuhr R. *The Nature and Destiny of Man*, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press, 1996. Volume 1. P. 137-138.

⁵⁷⁷ См.: Ibidem. P. 26-53.

⁵⁷⁸ См.: Ibidem. P. 54-92.

⁵⁷⁹ См.: Ibidem. P. 93-122.

интерпретация, способная выдержать критический анализ, связана с пониманием человека как комбинации конечного и бесконечного. Дух человека стремится к тому, чего он никогда не может сделать своим. «В стремлении к бесконечному заложены и человеческая креативность, и человеческий грех»⁵⁸⁰. Для обоснования своего понимания Райнхольд Нибур обращается к творчеству Блаженного Августина (с отсылкой к неоплатонизму), М. Хайдеггера и М. Шелера⁵⁸¹. Здесь у Райнхольда Нибура философско-метафизические рассуждения совершенно подавляют керигматический тон, оставляя его в качестве заднего фона, что, однако, приводит к онтологической напряженности в его мышлении. Хотя Райнхольд Нибур и утверждает, что христианская философия не выводит зло человека из его конечности, его анализ приводит к мысли о том, что ничто, кроме ограниченности, налагаемой на дух конечностью, не порождает возможность зла. Люди начинают делать зло, в первую очередь потому, что они существа с инфинитным стремлением, а не потому, что они склонны к мятежу. Иными словами, присущая человеческой природе склонность к злу, имеет приоритет перед виной человека в выборе зла.

Для прояснения своего анализа Райнхольд Нибур ссылается на древнегреческую драматургию. Согласно Райнхольду Нибуру, греческая трагедия рассматривает человеческое зло как следствие конфликта между витальностью и формой, между дионисийскими и олимпийскими божествами. Человеческое творчество является дионисийским, поэтому герои трагедии оскорбляют Зевса своим высокомерием (или презрением умеренности) и не могут избежать возмездия. В этом контексте Райнхольд Нибур отмечает, что «витальность человека неизбежно выражается вопреки

⁵⁸⁰ Niebuhr R. *The Nature and Destiny of Man*, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press, 1996. Volume 1. 122.

⁵⁸¹ См.: Ibidem. P. 161-163.

законам меры, что можно наблюдать и без христианских предпосылок»⁵⁸². При этом христианство не рассматривает зло человека как результат конфликта витальности и формы, поскольку в христианской гносеологии Бог раскрывает себя вне контраста витальности и формы. Христианский подход выходит за рамки греческой трагедии, поскольку последняя ограничена рациональной формой. Поэтому, с одной стороны, Райнхольд Нибур говорит о том, что Зевс олицетворяет «рациональный принцип порядка»⁵⁸³, о том, что греческий анализ человеческого духа обнаруживает «жизненные энергии»⁵⁸⁴, а с другой стороны, о «гармонизирующей силе разума»⁵⁸⁵. «Я» человека создано по образу Бога, который превосходит правила и антиномии разума. Поэтому, как кажется, дух человека должен обладать высшей по сравнению с жизненными энергиями витальностью, то есть жизненной силой свободы, которая обладает возможностью нарушить закон Божией меры, который является высшим по отношению к закону рационального порядка, то есть закону гармонии целого. Поскольку Бог является центром и источником всего, он не может быть разделен в себе, подобно тому, как Зевс находится в оппозиции к Дионису. Именно поэтому людям не требуется делать выбор между двумя богами, когда оскорбляя Зевса, они ублажают Диониса. Нет необходимости в конфликте между свободой человека и позволением Бога. Люди свободны как подчиняться закону своей природы со всеми его творческими возможностями, так и вступать в противоречия друг с другом, преступая этот закон. Но тот факт, что неправильное использование свободы влечет за собой противоречие, доказывает, что человеческий грех – это отказ от нормативного порядка и отказ от принятия человеком своего места в структуре целого. То есть, Райнхольд Нибур одновременно говорит о грехе и как о восстании против Бога, и как об учреждении части вместо целого. Здесь

⁵⁸² Niebuhr R. *The Nature and Destiny of Man*, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press, 1996. Volume 1. P. 17.

⁵⁸³ *Ibidem*. P. 4.

⁵⁸⁴ *Ibidem*. P. 12.

⁵⁸⁵ *Ibidem*. P. 14.

очевидно, что мыслитель переходит от драматического языка Библии к языку философов, развивая вполне оформленную онтологию, в которой сопоставляется бытие Бога и бытие человека. Представляя христианский взгляд на Бога как на творца, он берет в качестве аксиомы, что его творчество «всегда объединяет как витальность, так и форму»⁵⁸⁶.

Предварительным условием греха у Райнхольда Нибура является тревога. Ссылаясь на С. Кьеркегора, Райнхольд Нибур в классическом неоортодоксальном диалектическом стиле особо подчеркивает тревогу и боязнь человека о своей свободе и конечности, ограниченности и безграничности, ощущение которых означает признание своего парадоксального состава. Тревога – неизбежное сопутствующее обстоятельство парадокса свободы и ограниченности, в который вписано бытие человека. Это психологическое состояние тревоги проектирует и конституирует как активность человека, так и его грех. Все добро, которое получается в результате человеческой деятельности, не является добром в чистом виде, но, смешиваясь со злом, становится сложно от него отличимым. В идеале, вера в Бога предотвратила бы тревогу, но в реальности грех как результат тревоги, фактически неизбежен. Неотвратимость греха как ответ на тревогу, однако не устраняет ответственности человека за него. Тревога греха трансформируется в опровержение конечности или в попытку ее затенить. Человек – это «всегда отчасти усилие затенить его слепоту, переоценка степени его значимости, затенение его ненадежности через растягивание его силы за ее пределы»⁵⁸⁷. Иными словами, тревога приводит к гордости.

Тревога, согласно Райнхольду Нибуру, принадлежит к духовной области человека. Грех, таким образом, в представлении Райнхольда Нибура, является не чем-то внешним, но непосредственно частью человеческой

⁵⁸⁶ Niebuhr R. *The Nature and Destiny of Man*, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press, 1996. Volume 1. P. 27.

⁵⁸⁷ *Ibidem*. P. 181.

природы. И все же, если рассмотреть процесс, в результате которого человек входит в состояние тревоги, то получится, что и у него есть свои предпосылки. Дух, как было показано, для Райнхольда Нибура может быть определен как свобода. Свобода имеет два измерения. С одной стороны, это способность трансцендирования в отношении к миру, с другой, способность трансцендирования в отношении к самому себе: «То, что человек может находиться вне мира, допускают и рационалисты... но рационалисты не всегда понимают, что эта разумная способность человека содержит в себе и другую способность нахождения вне себя самого, способность к самотрансценденции»⁵⁸⁸. Само знание человеком мира предполагает, что он одновременно и вне мира, и вне себя. Для того чтобы прийти в состояние тревоги, человек сначала должен признать свою дуальность и конечность. Такое признание происходит через опыт самотрансцендирования: «Человек – единственное животное, которое может делать себя само своим собственным объектом. Эта способность к самотрансцендированию, которая отличает дух человека от его души (которую он разделяет с существованием животных), является основанием для дискретной индивидуальности и через самосознание вызывает осознание мира как “другого”»⁵⁸⁹. Человек как дух превосходит темпоральные и природные процессы, в которые он вовлечен. Также он превосходит и себя самого. В гносеологическом отношении Райнхольд Нибур вполне согласен с А.Н. Уайтхедом, утверждая, что разум человека устроен таким образом, что он постоянно ищет истоки земной каузальности вне ее границ. «Поэтому он постоянно мыслит все частные явления в их связи с полнотой реальности и может адекватно понять тотальность только в смысле принципа единства “вне, позади и над текущим потоком явлений”»⁵⁹⁰. Таким образом, его свобода – основание его

⁵⁸⁸ Niebuhr R. *The Nature and Destiny of Man*, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press, 1996. Volume 1. P. 4.

⁵⁸⁹ *Ibidem*. P. 55.

⁵⁹⁰ Нибур Р. Опыт интерпретации христианской этики // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М.: «Юристъ». С. 411.

творческого потенциала, и, одновременно, его искушение. Признание своего парадоксального статуса влечет за собой осознание своей радиальной свободы и ответственности (дух), и понимание ограниченности своего конечного существования (природа). Только после того, как происходит это признание, начинается тревога: «Так как, с одной стороны, он вовлечен в непредвиденные обстоятельства и потребности естественных процессов, а с другой, стоит за их пределами и предвидит их капризы и опасности, он беспокоится»⁵⁹¹. Ни финитность человека, ни его зависимость и слабость, но его беспокойство обо всем этом заставляет человека грешить.

Таким образом, опыт самотрансцендирования может быть понят как предпосылка признания своей дуальности и конечности, приводящая к искушению и встревоженности, а затем и ко греху. Райнхольд Нибур утверждает, что духовное измерение в рамках человеческой природы обладает способностью к самотрансцендированию. Но что выявляет или реализовывает эту способность? Иными словами, каково предварительное условие самотрансцендирования? Райнхольд Нибур определяет самотрансцендирование как «сознание сознания»⁵⁹². Анализ самотрансцендирования показывает, что его определение обязательно требует предшествующего и сопутствующего самосознания или самопонимания. Как может самотрансцендирование происходить без самосознания? Как без понимания себя можно знать о том, что ты превосходишь что-либо? Райнхольд Нибур объясняет отношение сознания к трансцендированию следующими путями: 1. «Поскольку сознание – это принцип превосходства над процессом, так и самосознание – это принцип превосходящий сознание»⁵⁹³. 2. «Самосознание репрезентирует дальнейшую степень трансцендирования, в котором само делает себя своим собственным объектом таким способом, при котором это, в конце концов, всегда является

⁵⁹¹ Niebuhr R. *The Nature and Destiny of Man*, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press, 1996. Volume 1. P. P. 251.

⁵⁹² *Ibidem*. P. 72.

⁵⁹³ *Ibidem*. P. 75.

субъектом, а не объектом»⁵⁹⁴. 3. «Определяющим фактором самости является сознание, то есть самосознание. Чем больше сознание, тем больше самость. Чем больше сознание, тем больше воля. Чем больше воля, тем больше самость»⁵⁹⁵.

Понимание и сознание, таким образом, должны рассматриваться в качестве двух необходимых предварительных условий и характеристик радикальной самоотрансценденции. Для появления реального греха требуется самосознание, которое в данном контексте означает признание себя дистинктным и индивидуальным, свободным и способным к осуществлению деятельности. Райнхольд Нибур пишет об этом так: «Человек самоопределяется не только в том смысле, что он возвышается над природными процессами так, что может выбирать между различными альтернативами, предоставленными ему природными процессами. Но и в том смысле, что он превосходит себя таким способом, в котором он должен выбрать свой актуальный конец»⁵⁹⁶. Тревога, таким образом, может быть понята в анализе Райнхольда Нибура не как первая, а как четвертая стадия проявления человеческой природы.

Универсальной первичной формой греха для Райнхольда Нибура является гордость. Здесь Райнхольд Нибур следует апостолу Павлу и Блаженному Августину, утверждая, что человек невежественен и подвержен ограничениям конечного рассудка, что, парадоксальным образом, приводит к тому, что он начинает делать вид, будто является инфинитным равным Богу существом. Человек предполагает, что может постепенно преодолеть свою

⁵⁹⁴ Niebuhr R. *The Nature and Destiny of Man*, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press, 1996. Volume 1. P. 14.

⁵⁹⁵ *Ibidem*. P. 171.

⁵⁹⁶ *Ibidem*. P. 163. Если самосознание есть результат видения себя с позиции тотальности, то оно же есть и видение себя с точки зрения своей конечности, когда в едином потоке сознания сливаются ощущения собственной отдельности и онтологической связанности со всеобщим. Это чувство представляет собой «напряженность между принципом любви и побуждениями эгоизма, между обязанностью быть верным высшему единству жизни и стремлением утвердить свое Я перед всеми соперничающими формами жизни» – Нибур Р. Опыт интерпретации христианской этики // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М.: «Юрист». С. 412.

финитность, став идентичным с универсальным разумом. «Поэтому вся его интеллектуальная и культурная деятельность заражена грехом гордости. Человеческая гордость и воля к власти нарушают гармонию творения»⁵⁹⁷. Для большей ясности Райнхольд Нибур выделяет четыре уровня греха гордости, в который так или иначе вовлечены все люди. Первым и самым основным является гордость власти. Она выражается в виде желания возвеличить себя по отношению к собратьям и утвердить свое превосходство, приводящее к покорению других ради доказательства и сохранения своей собственной власти. Самодовольность и небезопасность могут быть условиями, способными привести к греху гордыни власти: «В современности Великобритания со слишком сильным чувством безопасности, которое препятствовало тому, чтобы в надлежащее время принять меры для защиты, и Германия с ее маниакальной волей к власти, являют собой совершенные символы различных форм проявления гордости»⁵⁹⁸. Вторая форма – интеллектуальная гордость, в которой люди притворяются, будто бы имеют окончательное знание и стремятся навязать его другим. К примеру, Р. Декарт, Г.В.Ф. Гегель, О. Конт и марксистские школы пытались разработать философские системы с абсолютистскими претензиями, что является проявлением интеллектуальной гордости⁵⁹⁹. В такого рода философских построениях Райнхольд Нибур видит опасность игнорирования свободы и креативности человека. Здесь человека пытаются уложить в прокрустово ложе логически выстроенной схемы, чем нивелируется индивидуальность. Эта идеологическая склонность свойственна не только философии, но и человеческим коллективам, что выражается в их стремлении утверждать и легитимировать себя. Третий уровень гордости – моральная гордость, которая подразумевает предположение и утверждение врожденного собственного совершенства.

⁵⁹⁷ Niebuhr R. *The Nature and Destiny of Man*, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press 1996. Volume 1. P. 179.

⁵⁹⁸ *Ibidem*. P. 7.

⁵⁹⁹ *Ibidem*. P. 194-197.

Каноническая форма моральной гордости видна в самодовольстве, когда люди судят, что их собственные действия правильны, а их противники поступают неправильно. При этом совершенно игнорируются исторические и культурные обстоятельства. Четвертый вид, который Райнхольд Нибур считает наиболее тяжелым, это духовная гордость. Здесь подразумевается такая гордость, через которую какая-либо религия самоутверждается в качестве окончательной надежды человечества. Райнхольд Нибур утверждает, что гордо, а поэтому и греховно исключать другие выражения веры, в которые другие народы помещают свои надежды. Смирение требует, чтобы всякая религия помнила свою культурную и историческую ситуативность. Отношение Католической церкви к протестантизму, также как отношение М. Лютера к К. Швенкфельду, а Ж. Кальвина к С. Кастелло и М. Сервету – яркие примеры духовной гордости.

Райнхольд Нибур специфически описывает грех как гордость или себялюбие, выражающееся в человеческой воле к власти и чувственности. Если попытка людей быть больше, чем они должны быть, образует грех гордости, то попытка уклониться от этого и быть меньше, чем человек должен быть, провоцирует грех чувственности⁶⁰⁰. Чувственность связана с эгоизмом, себялюбием и основными желаниями. Относительно причин чувственности Райнхольд Нибур утверждает, что независимо от того, проявляется ли она в ненасытности, сексуальной вседозволенности, любви к роскоши, или чрезмерной преданности изменчивой выгоде, она всегда имеет в виду подсознательное стремление человека спрятаться от своей конечности, войти в подлинные отношения с другими людьми и Богом, а также стремление уйти от общего внутреннего беспорядка. Альтернативой

⁶⁰⁰ М. Эриксон отмечает, что взгляд на грех, как на чувственность, особенно отстаивал Ф. Шлейермахер. «В его понимании, грех – это стремление низшей или физической природы подвлять и контролировать высшую или духовную природу. Он относит грех к физической или материальной стороне человека. Такая концепция характерна и для мышления Августина, у которого она основывалась на противоборстве понятию чувственности» – Эриксон М. Христианское богословие. Спб.: Библия для всех, 1999. С. 489.

такому самовозвышению является своего рода покорная уступчивость. Именно эту альтернативу Райнхольд Нибур называет чувственностью. Она заключается в том, что человек бросается в какой-нибудь отдельный элемент мира, полагая найти в нем безопасность. В то время как гордость пытается идентифицировать себя с духом, чувственность пытается идентифицировать себя с природой. Если гордость является идолопоклонством в отношении себя, то чувственность просто идолопоклонством. Чувственность, таким образом, побочный продукт гордости, являющейся постоянной структурой. Райнхольд Нибур понимает чувственность как «попытку сбежать от свободы и безграничных возможностей духа через потеряние себя в деталях и подробностях процесса, активности и интересах экзистенции, что неизбежно приводит к неограниченной преданности ограниченным ценностям»⁶⁰¹. Чувственность представляет собой истощившее себя усилие повернуться внутрь себя и идолопоклонническим способом попытаться сделать какую-то часть своей жизни целостной. Райнхольд Нибур дает следующую характеристику чувственности: «Чувственность – это всегда: 1. Расширение себялюбия до той точки, в которой оно срывает свои собственные цели. 2. Стремление убежать из тюрьмы самого себя, когда Бог ищется в каком-то процессе или личности вне себя самого. 3. И, наконец, попытка убежать от беспорядка, созданного грехом в известной форме подсознательной экзистенции»⁶⁰².

В коллективной области грех не обусловлен совестью, поскольку здесь люди следуют этике заниженного общего знаменателя. Райнхольд Нибур не принимал популярную в его время идею, что спасение для человека заключается в причастности к коллективной политической, образовательной, или социальной жизни общества. Вместо этого он настаивал на том, что нет никакого решения проблемы человека ни в каком коллективном достижении

⁶⁰¹ Niebuhr R. *The Nature and Destiny of Man*, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press 1996. Volume 1. P. 240.

⁶⁰² *Ibidem*. P. 240.

человечества. Небезопасность, самомнение и жадность, провоцирующие индивидуальный грех, играют большую роль и на уровне группы. Группы требуют безоговорочного признания их условных ценностей, смешивая свои естественные особенности с универсальными ценностями. Греховность заставляет их игнорировать несправедливость, которая может возрасть из их претензий на власть, а также не замечать греховность в их собственных системах. Группы испытывают недостаток в свободной самооценке, которая на индивидуальном уровне проявляется в самотрансцендировании. Неспособность к здоровой самокритике и деструктивный внутренний конфликт заставляет коллективные системы рассматривать моральных бунтарей и преступников в качестве своих основных врагов. Для Райнхольда Нибура коллективный эгоизм воплощает сущность греха. Коллективная гордость в определенном смысле есть продолжение человека, являя собой патетическую попытку отрицания своей детерминированности и случайного характера своей экзистенции.

Следуя высказыванию С. Кьеркегора о том, что «страх – головокружение свободы», Райнхольд Нибур утверждает, что «та же самая свобода, которая искушает на тревогу, также заключает в себе и идею возможности знания Бога»⁶⁰³. Если бы человек знал Бога, любил его и повиновался ему как причине и телосу его экзистенции, то был бы установлен предел его желаний, включая природный импульс самосохранения. В реальности, однако, люди не признают свою обусловленную творческим актом Абсолюта зависимость. Но, утверждая свою гордость и власть, они тем самым свидетельствуют о факте первородного греха. Райнхольд Нибур отклоняет историческое прочтение третьей главы книги Бытие, склоняясь к символической экзегезе. Библейское повествование становится для него мифом, причем, по верному замечанию К.С. Льюиса, Райнхольд Нибур использует понятие «миф» для обозначения

⁶⁰³ Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press, Volume 1. 1996. P. 252.

«символического изложения неисторической истины»⁶⁰⁴. Важнейшим моментом библейского мифа о падении является то, что зло возникает «из самой свободы разума, которой наделен человек»⁶⁰⁵. Грех человека – не результат его естественных неконтролируемых импульсов, поскольку если бы это было так, то жизнь животных должна была бы считаться греховной. Именно безудержная свобода человека является причиной того, что он грешит, используя свою свободу для «для ввержения гармонии природы в расстройство»⁶⁰⁶.

Райнхольд Нибул критикует классическую для Запада августинову традицию за то, что она извратила учение о неизбежности греха, преобразовав его «в догму, утверждающую, что грех имеет природную историю»⁶⁰⁷. При этом он указывает на то, что в христианстве всегда существовало предположение о репрезентативном, а не историческом характере греха Адама. Для Райнхольда Нибура человеческий грех не первоначален в том смысле, что от первочеловека он распространяется на всех людей. Он первоначален в том смысле, что он неизбежен и универсален⁶⁰⁸. Поскольку Райнхольд Нибул отказывается приписывать причину универсального греха личности Адама (поскольку, в этом случае, он вынужден был бы отрицать свободу человека), он констатирует парадоксальное соотношение между понятиями неизбежности и ответственности. Это позволяет ему признавать универсальность греха и испорченности, а также считать людей морально ответственными (на основании их врожденной свободы).

⁶⁰⁴ Льюис К.С. Стрдание // Льюис К.С. Любовь. Стрдание. Надежда: Притчи. Трактаты. М.: «Республика», 1992. С. 151.

⁶⁰⁵ Niebuhr R. *Beyond tragedy: essays on the Christian interpretation of history*. New York: C. Scribner's Sons, 1937. P. 11.

⁶⁰⁶ Ibidem.

⁶⁰⁷ Niebuhr R. *The Nature and Destiny of Man*, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press 1996. Volume 1. P. 260.

⁶⁰⁸ См.: Ibidem. P. 242.

Наблюдения Райнхольда Нибура пронизательны и полезны, так как хамартиология здесь представлена не спекулятивно, но с опорой на эмпирику. Нельзя не отметить, что связывая грех с областью воли, Райнхольд Нибур критикует либеральную и идеалистическую традиции XIX в., а так же популярные прогрессистские общественные настроения первой половины XX в., которые это отрицали. Его личные впечатления и наблюдения, потрясения двух мировых войн, расизм и повсеместное социальное неравенство были в абсолютном контрасте по отношению к утопическому идеализму современности. Все эти напоминания об эгоизме человека нашли свое выражение в его пессимистической доктрине человеческого зла.

Что касается Ричарда Нибура, он, как и его брат, считал хамартиологию важнейшей темой христианской философии. Он полагал, что хамартиология представляет собой столь же важную часть христианской философии, как понятие «классовая борьба» в марксизме. С его точки зрения, невозможно отвергнуть доктрину греха, не извратив при этом оставшуюся часть христианства, поскольку «убеждение, что человек плох, является одним из фундаментальных принципов христианской интерпретации жизни»⁶⁰⁹. Поэтому следует согласиться с Е.Л. Дубко, что Ричард Нибур, концептуально «был сторонником классической реформаторской идеологии, в частности разделял ее центральные идеи греха и Божественной милости»⁶¹⁰. Сам Ричард Нибур концентрирует свое внимание на испорченности человека. Он отклоняет такие мягкие позиции, которые говорят, что испорченность свойственна институциям, определенным людям или классам, или ее можно объяснить незрелостью общества, которая, в конце концов, будет преодолена. Вопреки таким взглядам, он соглашается с Ж. Кальвином, отстаивающим универсальность и тотальность человеческой испорченности. Он не считает при этом, что всякий человек совершенно испорчен, но все же, вся его личность, его «разум, совесть, инстинкт, страсть, личные и

⁶⁰⁹ Niebuhr H.R. Man the sinner // Journal of Religion. Б. м. 1935. № 15. P. 272.

⁶¹⁰ Дубко Е. Этическая ось культуры // Христос и культура // Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., Юрист. 1996. С. 535-536.

социальные связи»⁶¹¹, являются поврежденными. Он утверждает, что «повидимому, нет никакой области нашего существования, в которой бы не преобладал грех»⁶¹².

Грехопадение происходит всякий раз, когда люди избирают зло, а не добро, отворачиваясь от Бога. Ричард Нибур отказывается от чего-то большего, чем сверхъестественные события в истории. Он утверждает, что понимание греха, вводимого в мир змеей, подразумевает «теорию иностранного агента» для осмысления проблемы зла. Такая теория говорит, что некий внешний враг вошел в общество и спровоцировал его проблемы. Следовательно, такое общество может решить возникшие проблемы в том случае, если устранил врага. Но это оказалось невозможным. Многие теоретики и общественные группы стремились опознать врага, называя его войной, алкоголем, рабством или нецеломудрием. Несмотря на активные действия таких людей, зло из общества так и не было устранено. Кроме того, зло оказалось настолько спутанным с обществом, что в процессе его устранения стало невозможным не устранять некоторых его сторонников. Ричард Нибур называет такой подход «природоохранной, или экологической» теорией зла⁶¹³. Эта теория предполагает, что большинство проблем человека является результатом его испорченного окружения. Ричард Нибур не соглашается с этим, поскольку окружение делается дурным в результате влияния на него индивидов, которые портят его, а оно, рефлектируя, развращает их. Окружение «портит его духовную среду, его идеал, его культуру, его религию, будучи в свою очередь испорченным им»⁶¹⁴. Делая акцент на индивидуальной ответственности, Ричард Нибур не

⁶¹¹ Niebuhr H.R. The Idea of Original Sin in American Culture // Niebuhr H.R. Theology, History, and Culture. New Haven, Yale University Press, 1996. P. 182.

⁶¹² Niebuhr H.R. The Disorder of Man in the Church of God // Man's Disorder and God's Design. The Amsterdam Assembly Series. New York: Harper & Bros., 1949. Vol. 1. P. 80-81.

⁶¹³ Niebuhr H.R. The Ethical Crisis // Universitas. Б. м. 1964. № 2. P. 46.

⁶¹⁴ Ibidem. P. 47. «Ричард Нибур различал “религиозную веру” и “религию”, что давало ему возможность связывать кризисные процессы с религией, погруженной в мирскую суету» – Воронкова Л.П. Ричард Хельмут Нибур // Новая философская энциклопедия. В

может допустить, что люди обременены грехом и виной, переданными от Адама. Таким образом, для него всякий человек является Адамом для себя. Каждый человек виновен в совершении греха Адама, так что никто не может требовать иммунитета от Божественного Судьи. Подобно К. Барту, Ричард Нибура заявляет, что важность «саги» об Адаме находится не в ее исторических частностях, а скорее в обнаружении условий человеческого существования. Кроме того, в то время как всякий человек совершает грехопадение, никто из людей не совершает его в одиночестве, будучи связанным с другими людьми, чье решение затрагивает его, а его – их. Таким образом, акцент Ричарда Нибура на индивидуальной ответственности за грех, – важный фактор в его отклонении буквального понимания библейского рассказа о грехопадении. Он считает, что Бытие содержит «миф и аллегорию», которые затемяют подлинное значение первородного греха. Рефлексия Ричарда Нибура позволяет понять грехопадение по-новому. Он утверждает, что большинство людей интерпретирует грехопадение в чисто юридических терминах⁶¹⁵.

Признавая, что это юридическое понимание греха для многих бывает полезным, Ричард Нибура отмечает, что оно содержит в себе парадоксы. Например, как человек может свободно повиноваться и любить Бога, если повинование основывается на заповеди Бога? Мыслитель приходит к выводу, что юридизм хотя и вносит нечто важное в понимание грехопадения, однако, не отображает полноты картины⁶¹⁶. Ричард Нибура отмечает, что помимо юридического понимания, существует и другое, хотя тоже и частичное, но более точное осмысление грехопадения, которое может быть названо телеологическим. Такой подход утверждает, что грех – больше порок, недостаток, «промах», чем нарушение закона. Грех происходит тогда, когда люди осуществляют свою деятельность или волю ненадлежащим для них

четырёх томах. / Ин-т философии РАН. Научно-ред. совет: В.С. Степин, А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин. М.: Мысль, 2010. Т. III. С. 83.

⁶¹⁵ См.: Niebuhr H.R. The Responsible Self. New York: Harper & Row. 1963. P. 128-130.

⁶¹⁶ См.: Ibidem. P.130-131.

способом. Вместо того чтобы следовать намерениям Бога в их отношении, они сами стремятся действовать как боги, сами направляя свои жизни. Но так как они не боги, их действия приводят к потерянности и поражению. Испытывая недостаток в трансцендировании, способном объединить их многочисленные желания, люди впадают во внутренний конфликт. Постоянное бесцельное метание между желаниями, интенциями и предпочтениями, необъединенными в единый образ, приводит человеческую жизнь к беспорядку. Такое телеологическое осмысление грехопадения способствует более полному его пониманию. Однако Ричард Нибур замечает, что и оно не свободно в полной мере от легалистических мотивов. Телеологическая модель крайне антропоцентрична, поскольку она исходит из желания человека обрести Бога, вместо того, чтобы начать с инициативы Бога и ответа человека на эту инициативу. Так же непонятно, почему объектом стремления людей должен быть Бог, а не их собственное совершенство⁶¹⁷.

Недостатки юридического и телеологического пониманий побуждают Ричарда Нибура искать новую интерпретацию грехопадения. Он предлагает подход, который называется теорией ответа. Эта теория исходит из того, что люди должны существовать совместно друг с другом, и, в первую очередь, с Богом. Задача людей заключается так же и в том, чтобы анализировать то, что Бог делает в мире, и соответственно реагировать на это. Падение происходит тогда, когда люди ложно интерпретируют действия Бога, и отвечают на них так или иначе неадекватно⁶¹⁸. Например, чаще всего люди не в состоянии адекватно отвечать Богу, поскольку они обеспокоены тем, чтобы хорошо отвечать другим людям. Они усердно пытаются произвести на других людей впечатление, будучи весьма обеспокоенными тем, как другие видят их, а не как их воспринимает Бог. Или же, они могут разделить мир на хороших и плохих людей, приняв решение быть добрыми к тем, кого они

⁶¹⁷ См.: Niebuhr H.R. *The Responsible Self*. New York: Harper & Row. 1963. P.134-135.

⁶¹⁸ См.: *Ibidem*. P.156-157.

считают хорошими, или выгодными для себя, и злыми к тем, кто воспринимается в качестве недруга. В обоих случаях они не признают, что и за хорошими, и за плохими людьми присутствует объединительная интенция Бога. Не желая видеть Бога, или же не будучи в состоянии это делать, они, соответственно, не отвечают ему. Признавая, что телеологические и юридические модели не утратили своей значимости и что их не следует целиком отвергать, Ричард Нибур утверждает, что его теория ответа превосходит их.

Во-первых, она в большей мере соответствует библейской этике. В отличие от них, теория ответа не упускает из вида и не извращает библейский контекст. Кроме того, эта теория способна лучше освещать некоторые аспекты библейской этики. К примеру, пророк Исаяя во время ассирийского вторжения не обращает внимания на закон Моисея или на некую цель, а, скорее, на намерения Бога, скрыто присутствующие в действиях врагов Израиля. Исаяя хочет, чтобы Израиль прочувствовал и понял действие Бога во всем, что происходит с ним, и мог дать адекватный ответ. Та же самая парадигма присутствует и в Новом Завете, где Иисус Христос показывает, что Бог не просто законодатель, но скорее «создатель воробьев и одежды лилий, единственный источник слепоты и зрения»⁶¹⁹. Его правление «скрыто в разнообразных действиях множества агентов, но оно видимо для тех, кто знает, как интерпретировать признаки времени»⁶²⁰. Во-вторых, Ричард Нибур считает свою теорию предпочтительной, поскольку она лучше учитывает социальный характер мира. Телеологические и юридические модели подразумевают, что люди, главным образом, имеют дело с рациональными идеями или, соответственно, с моральным законом. Здесь нет в должной мере признания того, что современные люди, прежде всего, имеют дело с другими людьми в многообразии социальных отношений. Человек определяет сам себя лишь в отношениях с другими

⁶¹⁹ Niebuhr H.R. *The Responsible Self*. New York: Harper & Row. 1963. P. 66.

⁶²⁰ *Ibidem*. P. 67.

индивидами. В то время как человек в состоянии отличать «Я» от остальной части группы, он, тем не менее, не может делать такое различие абсолютным, поскольку «Я» целиком связано с другими⁶²¹.

Учитывая понимание Ричардом Нибуром возможности греха с точки зрения теории ответа Богу, не удивительно, что он определяет грех, прежде всего, как религиозное действие. Он признает, что грех содержит в себе моральный элемент, но добавляет, что человек грешит, прежде всего, против Бога. Все моральные суждения основываются на каком-то предполагаемом стандарте, который является более основательным, чем сама мораль. Так как этот стандарт сам является результатом религии, то религии должны быть основополагающим элементом в расшифровке греха.

У всех людей есть религиозная проблема, поскольку они страдают от того, что Ричард Нибур называет плохим отношением к их ультимативному окружению. Люди знают, что «есть глубокое несоответствие, глубокое отсутствие веры, недоверие, отсутствие преданности с нашей стороны к ультимативному окружению... Несоответствие – это отчуждение, и оно же – испорченность»⁶²². Полагая, что Богу нельзя верить, или, что он их враг, люди думают только о себе самих, не доверяя Богу и лишая его своей преданности. Ричард Нибур признает, что не может сказать, какой грех был

⁶²¹ См.: Niebuhr H.R. *Christian Ethics: Sources of the Living Tradition*. New York: Roland Press, 1955. P. 99. Этот акцент на социальной солидарности позволяет Ричарду Нибуру говорить о коллективной вине. Каждый человек принадлежит к общине, к «моральным-мы», в которой «члены не только признают общий долг», но и «связаны друг с другом, как моральные личности». Например, все граждане клянутся в верности своей стране. Таким образом, даже если они не согласны с действиями своего правительства, они продолжают нести ответственность, поскольку сохраняют свое гражданство. Кроме того, жизнь нации – это постоянно сменяющиеся поколения. Таким образом, современные люди несут ответственность за то, что, возможно, сделали их предки. См.: Niebuhr H.R. *Christian Ethics: Sources of the Living Tradition*. New York: Roland Press, 1955. P. 104-105. Ср.: «доведенная до крайности коллективная вина распространяется на каждого человека. Поскольку каждый человек является членом мирового сообщества, он несет ответственность за то, что в нем происходит». Райнхольд Нибур делает вывод: «Страдания невинных, которые происходят в наше время, оставляют все народы и религии без возможности оправдания перед Богом» – Niebuhr H.R. *The Relation of Christianity and Democracy* // Niebuhr H.R. *Theology, History, and Culture*. New Haven, Yale University Press, 1996. P. 158.

⁶²² Niebuhr H.R. *The Ethical Crisis* // *Universitas*. Б. м. 1964. № 2. P. 48.

первым – недоверие или отказ от преданности. Поскольку вся реальность взаимосвязана, результаты греха касаются всего, что наполняет Вселенную. Поэтому сложно утверждать, что грехопадение было первым грехом. Уместнее считать, что грехопадение – «сложное межличностное событие, в которое вовлечена вся структура веры»⁶²³. Поэтому невозможно отделить первый грех от этого целостного события, и нельзя сказать был ли этот грех недоверием или отсутствием преданности в отношении к Богу или же к другим людям. Хотя Ричард Нибур и оговаривается, что не может определить, что было первым грехом, тем не менее, многие пассажи в его произведениях указывают на то, что, с его точки зрения, недоверие логически предшествует отсутствию преданности.

Ричард Нибур утверждает, что личная вера человека в Бога формируется его окружением. Если у окружения хорошие отношения с Богом, то и верующий будет рассматривать Бога как заслуживающего доверия. Если же отношения общества с Богом испорчены, то человек ожидает, «что Бог унизит его перед людьми, что он устранился, что он покажет свою незаинтересованность, что он безличный»⁶²⁴. Ричард Нибур отмечает, что такое положение дел в некоторой степени присутствует во всех обществах. Люди повсеместно демонстрируют разочарование, недоверие и неверие. Это – «один из самых характерных признаков человечества, так что даже у человека – христианина присутствует глубинный атеизм. Он полагает, что Бог существует, но он против нас. Он полагает, что правитель этого мира не благ»⁶²⁵. Люди чувствуют, что это существо должно быть расположенным к ним, но оно не таково. Они чувствуют, что Бог – их враг, который когда-нибудь уничтожит их, поскольку они не едины в расположении и служении ему. Вместо того чтобы любить того, кто является их врагом, большинство людей становятся враждебными, отделенными и изолированными от этой

⁶²³ Niebuhr H.R. Faith On Earth. New Haven: Yale University Press, 1989. P. 78-79.

⁶²⁴ Niebuhr H.R. A Theologian's Approach to History: History's Role in Theology // Niebuhr H.R. Theology, History, and Culture. New Haven, Yale University Press, 1996. P. 81.

⁶²⁵ Niebuhr H.R. The Gospel for a Time of Fears. Three lectures, delivered in Howard University. Washington: Henderson Services, 1950. P. 20.

универсальной причины. Они мечутся между злостью в отношении к этой причине и страхом перед тем, что она может им сделать. Или же, что бывает чаще всего, просто пытаются устранить ее из своего сознания так, чтобы она их не беспокоила. Некоторые люди могут пытаться умиловить Бога, подкупая его своими дарами. Некоторые осмеливаются на то, чтобы сопротивляться ему и бороться с ним. Но большинство находит, что легче игнорировать Бога и его угрожающее присутствие, сосредотачиваясь вместо этого на рутинных встречах с многочисленными финитными источниками. Они пытаются забыть свое печальное положение, теряя себя в озабоченности маленькими проблемами их финитного мира. Так или иначе, недоверие к Богу неизбежно порождает отсутствие преданности. Недоверие Богу производит страх перед смертью. Люди боятся смерти не только физической, но и духовной (то есть, бессмысленности жизни). В отчаянии они хотят сделать что-то, чтобы защитить себя. Делая свое собственное выживание более важным, чем повиновение Богу, они живут в состоянии отказа от преданности тому, кто их создал. Первичное неверие в благость Бога является причиной греха отсутствия преданности ему⁶²⁶.

Ричард Нибур поясняет, что такое отсутствие преданности чаще всего проявляется как некая форма антропоцентризма. Антропоцентризм проявляется всякий раз, когда «человек помещая себя в центр, строит антропоцентрическую вселенную и утверждает в своей собственной значимости, а не в вере в его начало – Бога»⁶²⁷. Когда финитные и относительные вещи становятся для кого-то самоцельными, то это представляет собой одну из форм идолопоклонства. Идолопоклонство является всякий раз, когда какой-либо финитный объект, такой как человек,

⁶²⁶ См.: Niebuhr H.R. The Gospel for a Time of Fears. Three lectures, delivered in Howard University. Washington: Henderson Services, 1950. P. 19. «Точно так же человек, являющийся не просто стадным, но личностно-социальным, не может жить без отношений доверительности и доверия, хотя в мире много предательства, доверие частично обращается в недоверие, и преданность к некоторым сторонам приводит к предательству других составляющих» – Niebuhr H.R. Faith On Earth. New Haven: Yale University Press, 1989. P. 84.

⁶²⁷ Niebuhr H.R. The Meaning of Revelation. New York: The Macmillan Co, 1941. P. 31-32.

страна, цивилизация, культура, искусство, или даже жизнь воспринимается как самостоятельная ценность, а не ценность, связанная с Богом. Характерной особенностью антропоцентричных людей и институций является то, что они заботятся только о себе, а не о других. Их эгоизм не знает границ, и они даже Бога пытаются использовать для своей выгоды, вместо того, чтобы существовать для него. Даже консервативные христиане могут практиковать антропоцентризм, увлекаясь тем, что Ричард Нибур называет «утилитарным христианством». Такое христианство проявляет себя там, где христиане приглашают людей присоединиться к их церкви для решения каких-то проблем. Кроме того, церковь, как он полагает, становится антропоцентричной тогда, когда она стремится доказать свою полезность определенной культуре. Этот антропоморфизм усугубляется, когда церковь начинает оценивать свою полноценность в культуре по стандартам этой культуры. Такая церковь потеряла отличающий ее голос и просто бессмысленно повторяет нормы культуры⁶²⁸. Ричард Нибур обеспокоен тем, что американские христиане более чем другие люди, восприимчивы к утилитарному христианству, о чем свидетельствует то, с какой легкостью американские протестантские деноминации идут на многое для достижения желаемых целей. Он утверждает, что их «ненасытный интерес к измеримой деятельности и к осязаемым результатам угрожает отдать нас антропоцентризму мира сего, в планетарный провинциализм, который забывает, что человек может стать гражданином неба, и что у него есть стремление к тому, чтобы идентифицировать себя с трансцендентным, в котором его бытие и даже этические и социальные интересы теряют свое абсолютное значение»⁶²⁹. Ричард Нибур обеспокоен тем, что многие люди в Америке обращаются в христианство лишь для того, чтобы сохранить свой американский образ жизни. Наконец, Ричард Нибур обнаруживает

⁶²⁸ См.: Niebuhr H.R. Toward the Emancipation of the Church // *Christendom*. № 1. 1935. P. 138-39.

⁶²⁹ Niebuhr H.R. Can German and American Christians Understand Each Other? // *Christian Century*. Б. м. 1930. № 47. P. 914.

антропоцентризм и в христианской философии, которая начинается не с Бога, а с человеческих вопросов и потребностей. Христианская философия, которая начинается с религии, морали, гуманности или цивилизации, а затем переходит к Богу, который является ответом на эти вопросы, является искаженной и ложной, поскольку Бог здесь становится инструментальной ценностью для реализации желания людей, вместо того, чтобы чтить его и повиноваться ему⁶³⁰.

Подводя итог осмыслению понерологии в неоортодоксальном направлении христианского реализма, можно отметить, что при декларируемой установке на библейские данные, христианское понимание человека здесь во многом развивается в русле онтологического, персоналистического, экзистенциального и социологического философских направлений. Взаимодействие религиозного и философского подходов, и провоцируемая этим взаимодействием напряженность, непосредственно

⁶³⁰ См.: Niebuhr H.R. *The Meaning of Revelation*. New York: The Macmillan Co, 1941. P. 36. Ричард Нибур критикует позицию П. Тиллиха относительно наличного человеческого существования. Он утверждает, что П. Тиллих неверно понимает проблематичное бытие человека, видя его источник в отношениях между «Я» и миром, или же между бытием и небытием. Ричард Нибур указывает на то, что такой подход не учитывает того, что истинная проблема человечества в отношениях с Богом, и что эти отношения характеризуются не бытием и небытием, а бытием и ценностью (то есть люди задаются вопросом о благости основы бытия). В связи с этим он пишет: «Проблема ультимативной заботы многим людям не кажется состоянием, которое достаточно описать в терминах бытия, небытия и ценности. Они знают об основе бытия, но не знают о совершенстве этого основания. Следовательно, откровение, с которого они начинают, не является откровением Бога, как инфинитного бытия в финитном, но в их совершенстве во зле» – Niebuhr H.R. *Review of Systematic Theology by Paul Tillich* // *Union Seminary Quarterly Review*. Б. м. 1951. vol. 1. № 7. P. 49. Ричард Нибур выступает против П. Тиллиха, утверждая, что люди действительно знают, что Бог существует. Их проблема заключается в том, что они не знают, благ ли этот Бог. Однако Ричард Нибур согласен с П. Тиллихом, что проблема человечества может быть глубже – люди могут не знать, что Бог существует. Например, Ричард Нибур утверждает, что механистический век произвел мир, который для выживания доверяет своим собственным организационным структурам, а не Богу. Такой мир считает, что он должен полагаться на свой собственный разум, а не Бога, который достигает своих целей через природу и историю. Ричард Нибур приходит к заключению, что это – «религия подозрения, а не доверия; она доверяет способностям человека управлять его собственной судьбой с уверенностью, что нет никакого Бога, который хочет спасения человечества» – Niebuhr H.R. *Faith, Works and Social Salvation* // *Religion in Life*. Б. м. 1932. № 1. P. 427.

обнаруживается в том, что говорится об антропологическом измерении зла. Грех человека здесь, как и в других неоортодоксальных направлениях, связывается с тем, что человек отказывается признавать свою несамобытность. Кроме того, источником греха является и то, что человек не признает себя одной из составляющих совокупного единства бытия. Стремясь быть больше того, чем он является, человек вступает в противоречие со своей природой, которая представляет собой его свободное самоопределение. Зло в данном контексте представляет собой неправильное использование свободы и ее последующее разрушение.

Зло становится возможным и из-за того, что человек существует на стыке природы и духа. Свобода его духа заставляет его нарушать границы гармонии природы, а гордость его духа позволяет ему устанавливать новую гармонию. С одной стороны, свобода духа позволяет ему творчески использовать силы и процессы природы, а с другой стороны, несоблюдение им пределов его конечного существования заставляет его бросать вызов ограничениям природы и разума. Традиционный протестантский пессимистический взгляд на человека как существо радикально испорченное и потому подверженное суду Бога, сливается здесь с представлением о духовном, но конечном человеке, нарушающем гармонию Вселенной, не признавая своей собственной оригинальной природы. Таким образом, восстание части против целого воспринимается в философии христианского реализма как грех против закона гармонии, который в идеале должен преобладать во всей совокупности бытия, от центра до окружности. Дисгармония рассматривается как результат действий человека, который, будучи отчасти бесконечным (духом), а отчасти конечным (природой), соблазняется своими духовными способностями и в результате превышает свои собственные полномочия.

Неоортодоксальная хамартиологическая теория ответа предполагает, что грех происходит тогда, когда люди неадекватно отвечают на деятельность Бога в мире. Такие неадекватные ответы принимают две

канонические формы: недоверие тому, что Бог благ, и отсутствие преданности его личности и воле. Недоверие при этом предшествует отказу от преданности. Люди приходят к отсутствию верности Богу, блюдя свои интересы, когда они перестают считать Бога благим.

Представители американского христианского реализма уделяют больше внимание социальным формам выражения греха. Грех, имея своей движущей силой гордыню в ее многочисленных вариациях, проявляется в обществе в неудержимом стремлении к власти, партикуляризме, эксплуатации, классовом расслоении, насилии и абсолютизации относительного. Помимо оригинальной понерологической теории, наибольший вклад в развитие протестантской антропологии неоортодоксальной философией христианского реализма связан именно с детальной проработкой и христианским осмыслением проблемы социального зла.

Выводы по третьей главе. Согласно ортодоксальному протестантскому учению, весь человек со всем своим бытием и действиями подчинен злу и всецело определяем им. Неоортодоксия, следуя этой перспективе, с особой остротой подчеркивала радикальность человеческого зла. Понерология неоортодоксов, как и все их творчество, является реакцией на господствующие философско-религиозные подходы. Начиная с Просвещения, зло преимущественно осмысливалось как рационально-нравственная категория. Эта тенденция с особой наглядностью представлена в философии Г.В. Лейбница, с его теодицеей, и в наследии И. Канта, с его нравственным императивом. Протестантская либеральная традиция XIX века, во многом под влиянием идеалистических концепций, преуменьшала важность проблемы зла для христианской антропологии. В течение нескольких десятилетий XIX – начала XX вв. понятие греха было в серьезном пренебрежении не только среди светских ученых, но и в широких протестантских интеллектуальных кругах. Под влиянием либерального оптимистического представления о человеке и утопической идеи

человеческого прогресса, протестантские мыслители значительно преуменьшали или даже отрицали какую-либо онтологическую реальность человеческого греха. Кроме того, возрастающая популярность детерминированных теорий в области социологии и психологии, разумный эгоизм утилитаризма, вместе с политическими идеями, такими как марксизм и социализм, образовали общий интеллектуальный климат, который сделал неприемлемой саму идею наличной человеческой порочности. В США это привело к популяризации движения социального евангелия, стоящего на той точке зрения, что самыми важными человеческими потребностями являются образование, а так же гуманитарная и экономическая помощь, а христианская церковь должна проповедовать так, чтобы реализовывать эти потребности. Неоортодоксальные идеологи вступают в полемику с материалистически ориентированными философскими системами, отмечая в них, как и в идеализме, недостаточное понимание и потому недостаточно серьезное отношение к проблеме зла. Основными источниками вдохновения для неоортодоксов становятся переосмысленное наследие Блаженного Августина и ранней Реформации, экзистенциалистские рассуждения о зле С. Кьеркегора, а также бихевиористские и фрейдистские подходы. Кроме того, несмотря на критику, важными ресурсами для понимания понерологии являются также идеализм (тематика отчуждения и т.д.), нищезанство (критика рационального гуманизма) и марксизм (социально-экономические аспекты).

Возвращаясь к наследию Реформации периода ортодоксии, неоортодоксы говорят о том, что если зло в человеке очевидно, то грех – это чисто религиозное понятие, поскольку он возможен лишь перед Богом. При этом они не делают хронологического различия между творением и падением, которые соответствуют изначальности и феноменальности. Отсутствие такого темпорального разграничения приводит неоортодоксальную мысль к определенным последствиям. Например, в отличие от Блаженного Августина и других христианских мыслителей

древности, ход рассуждений большинства неортодоксов логически подразумевает, что человеческое зло является неизбежным. Неортодоксы экспонируют грех, сталкивая своих читателей с человеком в состоянии зла. Такой пессимизм проявляется в сближении им греха и конечности. Вместо представления о греховном желании, здесь речь идет о простом факте наличия воли, который сам по себе уже предполагает грех. Таким образом, падение становится онтологическим, а не этическим событием. При этом неортодоксы, исходя из идеи творения и суверенитета Бога, утверждают невозможность греха и зла при их фактическом наличии. Это вынуждает их постулировать парадоксальность наличного положения вещей, подчеркивая принципиальную непрозрачность и недостижимость для теоретизирующего рассудка тайны зла. Идея грехопадения должна означать, скорее, что амбивалентность вошла и в отдельно взятого человека, и в межличностные отношения, отравляя, искажая и развращая их.

Хотя неортодоксальные мыслители и не создают систематического учения о первородном грехе, тем не менее, они рассматривают этот термин в связи с эмпирической убежденностью или опытом всеобщности греха, находя его в данном контексте рациональным. Поэтому «первородный грех» должен отличаться от «личного греха», то есть такого греха, который происходит из свободного решения и за которое человек несет ответственность. Первородный грех есть нечто, что определяет конкретного человека, влиянию чего он всегда подвержен, хотя изначально и не ответственен за это. Спекуляции, ориентированные на «природное понимание», безоговорочно отклоняются как вульгарно мифологические. На основании совместного бытия и взаимодействия становится возможной как определенность злом конкретного человека без его собственной ответственности, так и его добровольное восприятие связанного со злом понимания наличного бытия.

Учитывая современные социальные проблемы, общественное измерение зла, как оно описывается в неортодоксии, представляется вполне

релевантным. Таким образом, неоортодоксальные разработки представляют собой существенный шаг для философско-религиозной антропологии. В то же самое время, авторитеты, на которые ссылаются неоортодоксальные идеологи, это не канонические сакральные тексты, которые, скорее, зачастую используются ими как исходная точка, и даже не какие-то христианские авторитеты, а, скорее, философские интуиции, психологические состояния и события, через которые проходит человек, анализируя свою деятельность (страх, беспокойство, стремление к самоутверждению, гордость, честолюбие, вожделение и т.д.). Результатом этого является то, что глубина зла, которую они хотят обосновать, сглаживается, а человеческой совести и уму предоставляется большая автономия в качестве авторитетов, чем это предполагает оппозиция протестантскому либерализму и оптимистическим философским моделям. Неоортодоксы констатируют предсуществование зла, формирующее его неизбежность в пределах человеческой воли и желаний, но при этом не признают зло чем-то, что может рассматриваться в качестве конституционного недостатка.

Антропологическая понерология неоортодоксии, ориентируясь на презумпции классического протестантизма и магистральные философские интуиции XIX – первой половины XX вв., объясняет амбивалентность человеческого существования хамартиологически. Понерология как неотъемлемая часть неоортодоксальной философско-религиозной антропологии, не существует сама по себе, но является своего рода пролегоменой для пистологии, в которой антропологический идеал, сформулированный в неоортодоксальной теории личности, находит свое фактическое воплощение.

ГЛАВА 4.

ЧЕЛОВЕК И ВЕРА: ПИСТОЛОГИЯ НЕООРТОДОКСИИ

Христианская традиция на протяжении всей своей истории рассматривала веру в качестве ключевого феномена для разработки антропологической проблематики, о чем свидетельствует то, что для исследования веры было выделено отдельное направление, получившее название пистология⁶³¹. Отношение к вере как к познавательной функции формируется еще в античной философии. Здесь под верой подразумевалось принятие некоего знания без его достаточного рационального обоснования. В раннехристианской и в средневековой философии вера осмысливалась как орган общения с Абсолютом, являющимся источником истины и целью жизни человека. Наиболее дискуссионный аспект протестантизма, обозначившийся во времена Реформации, связан с протестантским пониманием веры. Средневековая схоластика оказала решающее влияние на преобладающий в Римо-католичестве взгляд на веру, создав ряд функциональных дуализмов, которые были сосредоточены на различии между содержанием веры (*fides quae*) и субъективными действиями веры (*fides qua*). Речь идет о различии между верой мирян на согласие с ортодоксией без ее понимания (*fides implicita*) и верой клириков в те же самые универсальные истины (*fides explicita*), между верой, усваиваемой естественными средствами (*fides acquisita*) и верой, усваиваемой наряду с другими добродетелями сверхъестественными средствами (*fides infusa*). Дуализм, связанный с самой острой критикой протестантов, заключался в различии между «неоформленной верой» (*fides informis*), то есть верой, не связанной с любовью и способной существовать наряду со смертным грехом,

⁶³¹ Термин «пистология» образован от основы древнегреческого существительного *πίστις*, которое широко представлено в греческом тексте Библии для обозначения веры и верности. Данный термин структурно аналогичен термину «эпистемология», образованному от основы *ἐπιστήμη*, означающей знание.

и «сформированной верой» (*fides cavitate formatd*), то есть оформленной верой, постоянно действующей в любви.

М. Лютер отреагировал на такое понимание понятием, известным как оправдание только верой. М. Лютер спорил против приоритета любви для совершенствования веры, подчеркивая свободный дар благодати Бога, делая акцент на вере в обетования Бога, а не на вере, достигаемой через совершение добрых дел. Вера фокусируется на достаточности действия Христа, которое вменяется грешному человеку. Это понимание веры было уточнено другими реформаторами. У. Цвингли акцентировал внимание на уверенности в вере через избрание. Для У. Цвингли вера была залогом того, что Бог защитит и направит верующего. Вера позволяет примирить жизненные противоречия и привести понимание к христианским установкам. Для У. Цвингли вера и Библия неразделимы. Вера – это чувство, что Бог внутренне удостоверяет человека в том, что внешние обстоятельства не способствуют оправданию. В отличие от У. Цвингли, Ж. Кальвин знал, что вера человека всегда слаба и требует регулярного укрепления через внешние проявления. В то время как все реформаторы единодушно расценивали веру как дар от Бога, Ж. Кальвин описал веру как деятельность Святого Духа. Верующие не иницируют веру, но она основывается на действии Духа, который, будучи внутренним учителем, пронизывает ум верующего уверенностью спасения.

Философия Нового времени (Д. Локк, Д. Юм), следуя за изменившейся мировоззренческой перспективой, стала акцентировать внимание не столько на религиозной, сколько на гносеологической и нравственной проблематике. Эпоха Просвещения характеризуется активной критикой традиционных подходов к вере и религиозных догм со стороны рационализма. В это время многие реформаторские мыслители под влиянием деизма и протестантской схоластики стремятся свести христианство до базовых моральных принципов и универсального набора верований. Категория веры была включена ими в объективированную естественную религию. Кульминационный пункт

основных положений эпохи Просвещения обнаружился в философии И. Канта, который задал направление современной ему мысли, определив пределы знания. Он намеревался устранить спекулятивное знание, чтобы освободить место для веры, и тем самым невольно предопределил либеральное развитие протестантской философии и теологии. В случае творчества Ф. Шлейермахера, уверенность в вере была основана на психологическом и эмоциональном опыте, а не на естественной теологии, или на откровении. Здесь вера базируется на чувстве абсолютной зависимости. В свою очередь И.Г. Фихте, Ф.В.Й. Шеллинг и Г.В.Ф. Гегель разрабатывали свое понимание веры, как связи с Абсолютом в контексте ее диалектического единства со знанием.

Философский и теологический либерализм конца XIX в. имел тенденцию рассматривать институциализированную религию, традиционные вероучительные формулы и метафизику с недоверием, хотя этот скептицизм и компенсировался уверенностью в человеческом прогрессе. Однако возрастающая уверенность в неизбежность прогресса, как было показано, в рамках протестантизма была разрушена Первой мировой войной. «В Новое время наблюдаются существенные изменения в самом человеке – место личности занимает человек массы. Как ответ на омассовление человека все большую силу в философии и теологии приобретают экзистенциалистские и эсхатологические мотивы. Философы-экзистенциалисты (Г. Марсель, М. Хайдеггер, К. Ясперс, Ж. П. Сартр и др.), а также их предшественники (Б. Паскаль, С. Кьеркегор) сосредоточились на вере как на единственном выходе для человека, стоящего перед раздробленностью и непостижимостью мира. Экзистенциалистской направленностью обладают взгляды теолога XX века М. Бубера, выделившего виды веры (вера как доверие и как признание истинности), рассматривавшего религиозную веру как близость человека Богу, переживание страха перед Ним и возможность относиться к Нему как

Ты»⁶³². Неоортодоксия, следуя общим культурным и философским трендам первой половины XX в., предложила свое оригинальное восприятие феномена веры.

4.1. Вера как адекватный ответ на призыв трансцендентного Субъекта

Радикально-теоцентрическое осмысление пистологии неразрывно связано с классической реформаторской традицией, где вера, наряду с грехом, представляет собой ключевую антропологическую категорию. Хотя в системе К. Барта делается акцент на трансцендентный объект познания, тем не менее, мыслитель помещает на другой стороне отношений веры человека: «Вера – это человеческая деятельность в спонтанности, в изначальной свободе, несравнимая ни с чем другим»⁶³³. Человек в вере не отодвигается на задний план, он полностью входит в отношения с трансцендентным Субъектом, что нисколько не умаляет того факта, что в вере главную роль играет объект: «Вера полностью зависит от своего объекта. Она есть субъективная реализация, то есть она как человеческая деятельность заключается в субъективизации объективного положения дел, которое предшествует его существованию, его сущности, его достоинству, его значимости и следствиям этой субъективизации, а, следовательно, и активно действующему человеческому субъекту»⁶³⁴. Человек, будучи полностью включенным в отношения с Абсолютом, делает это подобающим ему образом, то есть как последующий, вторичный субъект, ничего не добавляющий к объективной стороне веры. Поэтому веровать – означает «следовать своему объекту... Вера не реализует ничего нового, она ничего не изобретает, а лишь находит то, что уже есть и для верующих, и для

⁶³² Калюжина Н.А. Вера в становлении индивидуального духа: философско-антропологический подход. Дисс. канд. филос. наук. Волгоград, 2004. С. 4. Подробнее об истории осмысления феномена веры в западной философии см.: Степанова Е.А. Проблема веры в европейской христианской традиции: историко-философский анализ. Дисс. док. филос. наук. Екатеринбург, 1998.

⁶³³ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1 (Zürich, 1953). Zürich, 1986. Bd. 23. S. 828.

⁶³⁴ Ibidem. S. 828.

неверующих людей»⁶³⁵. Как субъективизация объективной реальности, вера открывает в ноэтическом дискурсе онтическую реальность. К. Барт, следуя ансельмовой максиме *credo ut intelligam*, здесь говорит о ретроспективном религиозном познании, уподобляющим человеческий субъект объекту его веры, что обеспечивает нормализацию отношений человека и Абсолюта.

Вера направлена на Христа как существующего *extra nos*, то есть, это не голая вера без предмета и свойств, не абсолютная вера, а исключительно и только вера во Христа. «В вере речь идет о том, что человек в самом своем центре не находится при себе... что он есть в своем центре и при себе лишь вне себя»⁶³⁶. Конституирование веры сверху посредством *extra* в Иисусе Христе соотносится с конституированием снизу в его направленности на Христа. Вера, имеющая свое основание во Христе, является для человека единственной возможностью настоящего свободного действия, которое человек не способен осуществить своими собственными силами, но для совершения которого он может быть освобожден. Такая освобожденная свобода и восприимчивость веры грешного человека возможна лишь сверху. Тем не менее, возможность свободного действия человеческой веры основывается на предшествующей реальности. Лишь на фундаменте факта веры человек может свободно решать и свободно действовать. Вера – не просто чистая возможность, которая существует наряду с возможностью неверия. К. Барт ни в коем случае не допускает ситуацию нейтральной точки, из которой человек мог бы объективно принимать решения, повернет ли он направо или налево. «Таким образом, человеку изначально не предоставлен выбор, в котором бы он (о иллюзия!) мог решать в пользу веры или неверия. Вера делает тесную реальность неверия невозможной»⁶³⁷. Возможность такого решения поместило бы человека в нейтральную область, существующую вне добра и зла, греха и благодати. Кроме того, такое понимание веры связывается К. Бартом с синергетическим подходом,

⁶³⁵ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1 (Zürich, 1953). Zürich, 1986. Bd. 23. S. 829.

⁶³⁶ Ibidem. S. 830.

⁶³⁷ Ibidem. S. 834.

которого он пытается тщательно избегать. Человек может осознавать веру всегда постфактум, ее возможность открывается ему на основании ее реальности. Человек может принимать решение в пользу веры, Бога и благодати всегда лишь с позиции веры, всегда на основании предшествующего освобождающего действия Бога. Для свободы веры человек должен быть предварительно освобожден.

В Иисусе Христе альтернатива неверия стала невозможной, а единственно возможной альтернативой для всего мира стала одна лишь вера. Выбор между двумя этими альтернативами невозможен и можно выбирать лишь из одной альтернативы на основании факта, что эта альтернатива уже выбрана Богом и человеку не остается ничего, как только повторить этот выбор Бога. При этом человек не принуждается к такому выбору, а этот выбор является для него свободной и желаемой возможностью. То есть, человек есть «единственно то, что пребывает в нем объективно предметно, реально, онтологически. Он – есть именно *да* соответствующего свободного действия, не молчащий, не подавленный, не отказанный, но именно могущий говорить и выбирать то, к чему он избран Божественным решением, и наряду с чем он не имеет никакого выбора, то есть веру»⁶³⁸. Именно в этом и заключается свобода христианской веры. Благодаря тому факту, что все онтологически значимые решения Бога предшествуют решениям человека, свобода веры состоит лишь в единственно возможной согласии. Свобода, о которой здесь идет речь, это свобода веры от Бога, а не от человека и поэтому здесь нет свободы выбора из нескольких вариантов. Такое понимание свободы предполагает, что тот, кто решает, тот является хозяином ситуации. Такая свобода ориентируется на Бога, который есть единственное благо, а в данном случае хозяин ситуации, который уже принял решение. Человек, который здесь выступает в роли послушного ребенка, получает, таким образом, свою свободу как предопределенное повиновение и необходимость как свободу, которая освобождается Богом. Свобода для Бога определяется с точки зрения

⁶³⁸ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1 (Zürich, 1953). Zürich, 1986. Bd. 23. S. 835.

Бога как абсолютная зависимость. Неиспользование такой свободы, однако, было бы высшей формой несвободы. У человека «более нет свободы уклоняться от притязания Божественности Бога и иметь право говорить против него... в то время, когда ему отказывают в свободе, речь идет лишь о мнимой, ложной, испорченной и потому устраненной, и вследствие этого человек получает в дар другую подлинную свободу принять волю Бога»⁶³⁹. Именно такая свобода и является актом веры. Вместе с необходимостью и свободой появляется также окончательность и прочность веры. Вера – это окончательное решение, обладающее *character indelebilis*, поскольку в нем нельзя отступить назад и вернуться в состояние, предшествующее вере, так как это означало бы окончательное отклонение обращения Бога.

На основании ориентации веры и ее фундированности становится возможным конституирование христианского субъекта. В вере речь более не идет о знании какой-то далекой реальности, но под действием веры является «новое особое бытие человека»⁶⁴⁰. Это происходит в контексте христианской общины, которую нельзя отделить от веры отдельного человека: «Вера, в конечном итоге, есть индивидуальное решение, действие отдельного субъекта: “Без общности нет никаких святых, но и без святых нет никакой общности!”»⁶⁴¹. Это новое бытие человека К. Барт описывает с помощью двух понятий, расставляющих важные акценты: «Оно как человеческое действие, не обладает творческим, но лишь когнитивным характером. Оно ничего не изменяет, будучи в качестве человеческого акта лишь подтверждением уже произошедшего изменения, а именно, изменения человеческой ситуации в Иисусе Христе»⁶⁴². Вера человека ничего не добавляет к событию Христа, она не требует для своего актуального бытия конститутивное признание человека, хотя, одновременно, и требует такое согласие. Она полностью основывается и исполняется Богом, а согласие,

⁶³⁹ См.: Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/3.1 (Zürich, 1959). Zürich, 1989. Bd. 28. S. 156.

⁶⁴⁰ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1 (Zürich, 1953). Zürich, 1986. Bd. 23. S. 837.

⁶⁴¹ Ibidem. S. 839.

⁶⁴² Ibidem. S. 839.

познание и исповедание сотериологического акта Бога являются лишь когнитивными событиями. Но именно потому, что вера конституирует новое бытие человека, так что человек действительно верит, что с ним происходит что-то объективное, реальное и онтологическое, что становится доступным в вере, что дает ему «особую человечность»⁶⁴³, вере нельзя отказывать в ее творческом характере. Когнитивная сторона веры несет с собой творческие импликации, которые воздействуют на бытие и реальность верующего индивида. Действие Бога в человеке является непреодолимым, так что у личности нет возможности и способности его чем-то ограничить. Творческая сторона веры видима и действенна в новом творении через непреодолимое действие Бога. При этом единственным центром творческой реальности, ее основанием и целью всегда является Христос. Творческая сторона веры никогда не является результатом деятельности человека, но всегда дарованным в вере событием. Вера – это «свободное действие человека», которое с другой позиции может быть так же описано как любовь и надежда, «интимнейшее, центральное и решающее действие сердца», выражающее себя в человеческой свободе, ответственности и послушании, или, говоря словами К. Барта, «согласие, познание и исповедание (*ein Anerkennen, ein Erkennen, ein Bekennen*)»⁶⁴⁴. То есть, в основе веры лежит знание «*Kennen*», при этом, это «действующее знание», характеризующее веру в качестве творческой и когнитивной.

В отличие от традиционной протестантской модели веры *notitia – assensus – fiducia*, К. Барт меняет местами эти определения и ставит на первое место согласие, подчеркивая, что с его точки зрения, согласие более важно, чем познание, а познание, чем исповедание. Согласие как таковое не может быть совершенно без познания, но познание в полном смысле как квалифицированное познание, происходит из согласия как его первое следствие. Принятие стоит на первом месте, поскольку вера – это

⁶⁴³ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1 (Zürich, 1953). Zürich, 1986. Bd. 23. S. 840.

⁶⁴⁴ Ibidem. S. 846.

преимущественно дело послушания. Акт принятия напрямую относится ко Христу и не касается догм или каких-либо иных церковных учений. Сущностью принятия является признание лишь одного авторитета – Христа и того, что его сотериологическая деятельность относится непосредственно к данному человеку.

Из признания рождается познание, которое связывается с еклесиологической сферой. Речь идет о *recta cognitio*, о подлинном познании, чего можно достичь лишь через провозглашение веры библейского свидетельства, что происходит в церкви. Познание веры, таким образом, связано с христианской общиной, где провозглашается Писание, совместно воспринимается кериגма, верующие инспирируют друг друга, критикуют, поправляют и совместно учатся. В этом процессе познание веры становится «квалифицированным познанием»⁶⁴⁵. Вера – это *fides quaerens intellectum*. «Правильно понимаемая *pistis* есть *gnosis*, а верно понятый акт веры есть так же акт познания. Веровать – значит познавать»⁶⁴⁶. В этом смысле вера – это полностью рациональное событие. «Кто верит, тот также знает (в каком объеме, в какой форме, в каком особом направлении), в кого он верит»⁶⁴⁷. Христианин не только точно знает, во что он верит, но и то, как его собственное существование обосновывается и приходит от объекта его веры. При этом понятие «*scientia*» не может охватить объема того, что включает в себя христианское познание. К. Барт предлагает обратиться для понимания к ветхозаветному понятию «мудрость», которое описывает практическое знание, охватывающее все человеческое существование. Квалифицированное знание веры не пребывает пассивным, распространяясь не только на когнитивную сторону, но представляя собой экзистенциальное знание составной части деятельного познания веры. Это знание вмешивается в человеческое существование, принуждает человека к акции, к решению, к

⁶⁴⁵ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1 (Zürich, 1953). Zürich, 1986. Bd. 23. S. 854.

⁶⁴⁶ Barth K. Dogmatik im Grundriss im Anschluss an das apostolische Glaubensbekenntnis. Stuttgart: Kohlhammer, 1947. S. 28.

⁶⁴⁷ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1 (Zürich, 1953). Zürich, 1986. Bd. 23. S. 854.

действию. Это ведет человека к определенной позиции по отношению к себе самому, к его прежней жизни и к миру, что выливается в «тотальное изменение всего человеческого строения бытия»⁶⁴⁸.

Рассуждая о достоверности феномена веры, К. Барт не может игнорировать «лингвистический поворот» XX в. Связь рассуждений мыслителя с лингвистической философией хорошо продемонстрирована в работе Г. Уорда «Барт, Деррида и язык теологии»⁶⁴⁹. Г. Уорд указывает на философский контекст К. Барта, куда входят посткантианский «кризис понятия» и «глубокий кризис доверия языку»⁶⁵⁰. Кризис здесь определяется как возрастающее осознание того, что слова исторически и культурологически контингентны, что между словами и объектами нет сообщения, что критерий «природы» больше не работает, поскольку сама природа теперь понимается как культурно обусловленная модель. Нет никакого доступа к «вещам в себе». Таким образом, кризис включает в себя то, что язык отсылает к модели реальности, а не к самой реальности (И. Кант), и сомнение в том, что язык вообще в принципе способен репрезентировать реальность (Л. Витгенштейн). Г. Уорд показывает, что К. Барт предлагает две модели языка. В первом случае он говорит об обычном языке, то есть языке, который не имеет отношения к сфере религиозной гносеологии. Этот язык имеет дело со знанием, которое опосредуется априорными трансценденталами, конституирующими то, что человек воспринимает, и то как он это осмысливает. Между объектом и представлением всегда есть промежуток. Это подразумевает, что значение слов вне откровения – это «или искажение, или иллюзия»⁶⁵¹. В понимании К. Бартом Слова и слов основополагающим является его концепция *analogia fidei*, представляющая собой центр его философско-религиозной системы⁶⁵².

⁶⁴⁸ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1 (Zürich, 1953). Zürich, 1986. Bd. 23. S. 859.

⁶⁴⁹ Ward G. Barth, Derrida and the Language of Theology. Cambridge University Press, 1995.

⁶⁵⁰ Ibidem. P. 3.

⁶⁵¹ См.: Ibidem. P. 15.

⁶⁵² Концепция аналогии имеет длинную и сложную историю в западной философии. Хотя ее истоки находятся в античной философии, все же наиболее значимая работа в связи с

Analogia fidei предполагает, что Бог доступен лишь в своих действиях, совершая которые, он производит аналогии себя в мире. Такие аналогии, впрочем, могут быть адекватно восприняты лишь верующим сознанием и не обладают интерсубъективностью. «Наши слова, – утверждает К. Барт, – не являются нашей собственностью, но Его ... Мы используем наши слова ненадлежащим образом... Когда мы применяем их к Богу, они не отчуждаются от своего первоначального объекта и, следовательно, от их истины, а, напротив, возвращаются к нему ... Теперь это, конечно же, не в наших силах, чтобы вернуть наши слова к их правильному использованию. В своем откровении Бог контролирует свою собственность»⁶⁵³. *Analogia fidei* преобразует восприятие, позволяя узнать объект, который обозначает слово. Таким образом *analogia fidei* преодолевает оба аспекта кризиса. С одной стороны, теперь человеку доступна «вещь в себе», а не ее модель, а с другой, у человека теперь есть адекватное представление/зеркальное отражение, а не «отсутствие соответствия»⁶⁵⁴.

Христианская вера – это дело, не только признание и принятие авторитета, но и отчет о том, что воспринято. Итогом генезиса веры становится деятельность верующего вновь образованного христианского субъекта. Так же, как в вере присутствует стремление к познанию, в ней присутствует и побуждение к общности и общению, что означает, что христианин всегда исповедует свою веру. Вместе с центростремительным, направленным на Христа отношением существует и ориентация на отношения с общиной и миром. В эту ситуацию христианин помещается своей верой, то есть речь не идет о какой-то особой деятельности, которую

аналогическим способом мышления была выполнена средневековыми схоластами. Речь, в первую очередь, идет о Бонавентуре, Дунсе Скоте и Фоме Аквинском. Принцип аналогии в античной мысли применялся в математике, грамматике, логике и теологии. Эта традиция включает в себя Платона и Аристотеля, хотя первоначальное использование аналогического принципа в речи о Боге, видимо, встречается у Прокла. См.: Battista Mondin S.X. *The Principle of Analogy in Protestant and Catholics Theology*. 2nd Edition. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968. P. 1-6.

⁶⁵³ Barth K. *Die Kirchliche Dogmatik* II/1 (Zürich, 1940). Zürich, 1986. Bd. 7. S. 230.

⁶⁵⁴ Ward G. *Barth, Derrida and the Language of Theology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995. P. 16.

он отныне должен осуществлять: «Исповедание поэтому – не какая-то особая акция христианина. Она требует лишь того, кем он должен быть и кто он есть»⁶⁵⁵. Вера стремится быть активной, а исповедание позволяет ей быть таковой, то есть не далекой от реальности и иллюзорной, но в высшей степени практичной и ориентированной на повседневные проблемы.

В рассмотрении человеческого субъекта К. Барт помещает веру в сферу самоопределения человека. Субъективный опыт встречи с Абсолютом производит внешнее определение человеческой экзистенции, то есть такое определение, которое человек не мог бы обеспечить в рамках собственного существования. При этом такой опыт «происходит, конечно, всегда в акте человеческого самоопределения»⁶⁵⁶. То есть, здесь действуют два субъекта: определяющее Слово и самоопределяющийся человек, где самоопределение человека подчинено определению Бога. Это не означает, что человек здесь лишь пассивный и воспринимающий наблюдатель, то есть, опыт Слова не предполагает отмены человеческого самоопределения. Вера – это «пробуждение человека к его собственному действию,... которое в высшей мере соответствует естественному определению его тварности»⁶⁵⁷. Под самоопределением человека понимается экзистенция человека «в деле его жизни»⁶⁵⁸, то есть как историческая экзистенция, в которой к человеку обращается призыв Бога и он отвечает на него послушанием, или непослушанием. Поэтому К. Барт говорит о том, что в вере активно задействована вся полнота человеческой экзистенции и человек никогда не является всего лишь материалом Божественных событий или пассивным зрителем, воспринимающим все со стороны. При этом оба субъекта обладают разной мерой приоритетности, поскольку Бог здесь обладает полнотой прав, а человек нет. Но человеческая субъективность и переживание не становятся бессознательным материалом, и человек всегда

⁶⁵⁵ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik II/1 (Zürich, 1940). Zürich, 1986. Bd. 7. S. 869.

⁶⁵⁶ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik I/1 (Zürich, 1932). Zürich, 1986. Bd. 1. S. 207.

⁶⁵⁷ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/3 (Zürich, 1950). Zürich, 1992. Bd. 18. S. 280.

⁶⁵⁸ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik I/1 (Zürich, 1932). Zürich, 1986. Bd. 1. S. 235.

находится во взаимодействии со своими собственными решениями. Человеческое самоопределение как процесс жизни протекает лишь в рамках ограничений экзистенции индивида, в рамках исторического бытия, вне которого человек не может себя воспринимать. Божественное определение подвигает человека к выходу за существующие рамки, являясь, таким образом, «определением целого самоопределяющегося человека»⁶⁵⁹, которое человек познает всегда лишь после, когда принимает его. Результатом опыта переживания Божия определения и человеческого самоопределения становится чудо веры, которое есть «более чем опыт»⁶⁶⁰. Что касается надежности и достоверности веры, то К. Барт подчеркивает, что такая надежность базируется исключительно на уверенности в надежности обращенного к человеку Слова и не может быть гарантирована ничем человеческим, включая человеческое принятие. Познание Слова производит ожидание, так что человек познает его снова и снова. Такая надежность всегда находится под угрозой, но поскольку вера всегда имеет свой центр вне человека, то ее надежность находится в Абсолюте, и, в конечном счете, зависит от его свободы.

4.2. Персонально-актуалистическое и историко-персоналистическое осмысление веры

Пистология неоортодоксального персонализма должна быть рассмотрена в контексте философско-религиозных дискуссий, связанных с широкой антропологической проблематикой вообще и с гносеологической в частности. Вера у Э. Бруннера всегда является актом, и поэтому вместе с этим актом веры определяется и вся ее сущность. Акт всегда направлен на свой объект. Поэтому акт веры, имеющий своим объектом не доктрину, а Личность, не соотносится с чем-либо, но является личностным отношением, не мышлением, но встречей. Поэтому Э. Бруннер считает и саму веру

⁶⁵⁹ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik I/1 (Zürich, 1932). Zürich, 1986. Bd. 1. S. 213.

⁶⁶⁰ Ibidem. S. 236.

встречей с Личностью и тотальным актом личности. Тотальность акта предполагает личность в целом, вместе с ее отдельными силами, с мышлением, волей и чувствами. По замечанию А. Никитина, Э. Бруннер «противопоставляет веру, основанную на благочестивом опыте человека, и веру, возникшую из слушания Слова Божия. Первая, по Бруннеру, является “мистикой”, этим словом он обозначает всякую теологию неопротестантизма; вторую Бруннер находит в вере апостолов и реформаторов»⁶⁶¹.

Вера, согласно Э. Бруннеру, «в первую очередь, является актом познания»⁶⁶². Вера никогда не может быть переживанием без познавательного содержания, актом, в котором речь идет исключительно о как, а не о что, подобно тому, как это описывается в философии Ф. Шлейермахера. Более того, это основной упрек со стороны Э. Бруннера осмыслению феномена веры в католической традиции, где вере приписывается лишь незначительное знание, и она является лишь «минимальной первой ступенью к знанию»⁶⁶³. Именно в силу такого умаления знания в вере в католической традиции, оно идентифицируется с теоретическими теологическими знаниями, которые рассматриваются в качестве познавательного акта в строгом смысле. Для Э. Бруннера вопрос не заключается в том, является ли вера познанием, а в том, каким именно родом познания она является. Познание в вере – не «теологическое, но “экзистентное”, то есть такое познание, которое осуществляется только как практическое решение и признание и исключает любую наблюдательскую позицию»⁶⁶⁴. Э. Бруннер подчеркивает, что речь здесь идет о совершенном познании с высшей степенью уверенности и достоверности, что исключается

⁶⁶¹ Никитин А. Бруннер // Православная энциклопедия. Т. VI. Богдаренко – Ворфоломей Эдесский. М., 2003. С. 267.

⁶⁶² Brunner E. Offenbarung und Vernunft: Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis. Zürich: Zwingli-Verlag, 1941. S. 35.

⁶⁶³ Ibidem. S. 114.

⁶⁶⁴ Brunner E. Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik. Zürich: Theologischer Verlag, 1978. S. 483.

в католическом понимании веры, поскольку такое познание связывается с внешним, считающимся надежным авторитетом. Хотя Э. Бруннер и отличает видение от веры, тем не менее, он утверждает, что вера является и видением, поскольку имеет дело с «непосредственной уверенностью», проистекающей «из духовного зренья»⁶⁶⁵. Такое видение фиксирует реальность не абстрактно и без чувственной связанности с окружающей действительностью. «Вера должна быть не только следующим из работы ума познанием, но она сама является познанием... Достоверность познания в вере не меньшая, чем у рационального познания, но это достоверность иного рода... Это познание, которое я не имею из себя, но имею я сам, которое не способно к доказательствам и не нуждается в доказательствах. Это познание подобное личностной встрече»⁶⁶⁶.

Такое познание отличается от любого обычного абстрактного вида познания не только количественно, но и качественно. Во-первых, познание как встреча исключает господство и овладение, как это происходит в абстрактном мышлении, где все познанное становится непосредственным объектом для познающего, чем-то таким, что находится «ниже» познающего. Познание как встреча – это свободная захваченность и самоотдача, овладение со стороны объекта, который при этом является не просто объектом, но личностью, стоящей в отношении к познающему в господствующем положении. Здесь наличествует субъектно-субъектное отношение и никогда субъектно-объектное. Речь идет о радикальном переосмыслении от оно к Ты, от имперсональной речи к личностному разговору между обращающимся Богом и отвечающим человеком, который добровольно и свободно отдает себя Богу. Это основная особенность познания верой. Во-вторых, познание верой не является таким приобретением, которое, как в других видах знания, оставляет человека по сути тем же и лишь присоединяет его к уже имеющемуся, но это такой вид

⁶⁶⁵ Brunner E. Glaube und Forschung. Zürich, 1943. S. 13.

⁶⁶⁶ Brunner E. Offenbarung und Vernunft: Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis. Zürich: Zwingli-Verlag, 1941. S. 175.

познания, который меняет личность в самой ее сущности. Поэтому «вера по своей природе есть трансформация личности»⁶⁶⁷, меняющая ее не частично, но полностью. Поскольку такое новое познание в полной мере обуславливается присутствием другой Личности, поэтому оно не является отделенным, как это бывает в абстрактном мышлении. Устранение отдельности и замкнутости Я и учреждение общности с Ты, является, таким образом, третьим признаком познания верой. Это не «подчиняющее познание», но «доверительное познание»⁶⁶⁸, которое охватывает всего человека, а не только его спекулятивный ум.

Поскольку, следуя Э. Бруннеру, любая истина, это либо истина веры, либо истина разума, так и любое познание, если брать в целом, относится либо к вере, либо к разуму. Говоря иначе, это или мышление, либо встреча. Все, что утверждается относительно двух видов истины, может утверждаться и относительно двух видов познания. Хотя, с одной стороны, их разделяет непреодолимая пропасть качественного различия, тем не менее, с другой стороны, они находятся друг с другом в теснейшей связи. Как не бывает истинной личностной веры без наставляющей истины чистого разума, также не существует встречи без мышления. Вера, идентифицируемая со встречей, хотя и не является мышлением, но, тем не менее, включает его в себя в качестве *conditio sine qua non*. Поэтому «без логико-грамматического понимания... без этой духовно-разумной деятельности, Слово Божие не может быть понято и не может возникнуть вера»⁶⁶⁹. Мышление готовит для веры «сосуды понимания», в которые последняя «вкладывает совершенно новое содержимое»⁶⁷⁰. Здесь Э. Бруннер, как и К. Барт, рассуждает в контексте «лингвистического поворота», хотя и вне контекста *analogia fidei*.

⁶⁶⁷ Brunner E. Offenbarung und Vernunft: Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis. Zürich: Zwingli-Verlag, 1941. S. 41.

⁶⁶⁸ Brunner E. Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik. Zürich: Theologischer Verlag, 1978. S. 479.

⁶⁶⁹ Brunner E. Offenbarung und Vernunft: Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis. Zürich: Zwingli-Verlag, 1941. S. 413.

⁶⁷⁰ Ibidem. S. 414-415.

Поэтому веру также можно называть мышлением, хотя в действительности эти два процесса дименсионально противопоставлены друг другу как Ты и оно, субъект и объект, личность и мир. Все, что в целом сказано о соотношении веры и знания, может быть сказано, в частности, и о соотношениях веры и науки, веры и философии, веры и теологии.

Для того чтобы понять рассуждения Э. Бруннера о разуме и вере, надо подробнее остановиться на его философско-гносеологических размышлениях. В эссе «Границы человеческого»⁶⁷¹ Э. Бруннер рассматривает неокантианскую философию П. Наторпа, чья работа «Религия в пределах человеческого», вышедшая в 1894 г., настаивала на необходимости укрепления концептуальных пределов человеческого. Ирония заключается в том, что П. Наторп, стоявший в 1894 г. на строго неокантианских позициях, к началу Первой мировой войны практически полностью отказался от своей критической гносеологии в пользу почти полноценной метафизики духа. С точки зрения Э. Бруннера, ошибка П. Наторпа, а также большинства неокантианцев и иных идеалистов, заключается в том, что они отказываются от критических человеческих пределов для того, чтобы снова открыть кантианские шлюзы для спекулятивной антропологии. Э. Бруннер отмечает, что война в Европе атаковала человечество не только физически, но и интеллектуально, что привело к краху современной культуры и к вторжению «нечеловеческого стечения событий и произвола», направленного против «плотин, воздвигаемых интеллектуальными усилиями в течение целого столетия»⁶⁷². Те плотины, на которых были воздвигнуты пределы человеческого, где законы разума занимали центральное положение, были основанием «всей возвышенной жизни... Начиная с Канта, мы снова стали понимать, что пределы человеческого являются и его основой»⁶⁷³. Правильно понятая философия И. Канта не препятствует знанию, но усиливает его,

⁶⁷¹ Brunner E. Grenzen der Humanität // Ein Offenes Wort 1: Vorträge und Aufsätze 1917-1962. Zürich: Theologischer Verlag, 1981. S. 76-97.

⁶⁷² Ibidem. S. 76-77.

⁶⁷³ Ibidem. S. 76.

помещая его в надлежащие границы и на надлежащие основания. И. Кант, согласно Э. Бруннеру, фактически возвратил человечеству законы разума. Однако спекулятивные формы идеализма, находя свое обоснование в наследии И. Канта, фактически нарушают эти законы. Э. Бруннер указывает на то, что кантианская революция, характеризующаяся новым открытием законов разума, была искажена через грубое нарушение ее собственных принципов: «В первую очередь, это был поворот от вещей к законам мышления, через которые мы знаем их в качестве вещей, и к законам рационального, нравственного действия, посредством которого мир получает значимую согласованность; это было первое человеческое самоограничение, назначенное самим Кантом. Это было как коперниканская революция, которая оправдала человеческое притязание быть миром для себя, и гарантировала человеческую гордость за свое существование посредством разума»⁶⁷⁴. Человечество, получив во владение законы разума, возгордилось, поскольку отождествило эти законы с автономией и свободой, выведенных из собственного закона человечества. Следовательно, повторное открытие И. Кантом законов разума, намереваясь воздвигнуть преграду для спекулятивного и произвольного, невольно спровоцировало попытки преодолеть закон, результатом чего и стал произвол, о котором Э. Бруннер писал в связи с войной.

В работе «Основная проблема философии у Канта и Кьеркегора» Э. Бруннер снова подчеркивает, что неокантианство нарушило пределы, известные И. Канту и С. Кьеркегору. Э. Бруннер указывает на то, что это нарушение приняло два основных направления, первое «позитивистское, полагающее, что оно основывается на Канте», а второе абсолютно-идеалистическое, приводящее к мистике или «онтологической метафизике»⁶⁷⁵. Несмотря на их различия, и мистика, и спекулятивный

⁶⁷⁴ Brunner E. Grenzen der Humanität // Ein Offenes Wort 1: Vorträge und Aufsätze 1917-1962. Zürich: Theologischer Verlag, 1981. S. 76.

⁶⁷⁵ Brunner E. Das Grundproblem der Philosophie bei Kant und Kierkegaard // Zwischen den Zeiten. München, 1924. № 6. S. 33-34.

идеализм стоят ближе к позитивизму, чем к вере. Результатом этого является то, что современное кантианство «в его позитивизме или идеализме может определяться как монизм», который игнорирует пределы человеческого, что является проблематичным для абсолютного идеализма⁶⁷⁶.

Чтобы предотвратить монистический отказ от пределов человеческого, Э. Бруннер последовательно подчеркивает важность человеческой свободы и автономии относительно закона, и его доводы, по сути, следуют традиционным кантианским линиям. Человечество воспринимает себя в качестве и получателя закона, и законодателя, и «на этом основании автономии, на самоограничивающей свободе, покоится все здание человечества»⁶⁷⁷. Именно это «законодательство» делает человека человеческим и формирует стандарт для знания и ценностей: «Только через него мы знаем об истине и личном достоинстве»⁶⁷⁸. Эти «пределы» – фундаменты человеческого знания и бытия, вне которых не существует никакого основания, через которое можно определять какие-либо ценности.

В связи со сказанным, Э. Бруннер определяет и пределы философского знания: «Если мы спрашиваем об истине, это предполагает, что мы называем что-то верным согласно основанию, которое обосновывает все... Никакой мир не существует сам по себе, но лишь соответствуя идее или закону. Все отрасли знания ищут связи или законы»⁶⁷⁹. Это является выражением основной кантианской гносеологической двойственности, когда вместо вещи самой в себе постулируется закон. На теоретическом уровне присутствие закона – это гносеологический факт, который не имеет врожденного морального характера. В то время как философия обоснованно действует в рамках этого закона, сам закон не может выйти за свои пределы.

⁶⁷⁶ Brunner E. Das Grundproblem der Philosophie bei Kant und Kierkegaard // Zwischen den Zeiten. München, 1924. № 6. S. 46.

⁶⁷⁷ Brunner E. Grenzen der Humanität // Ein Offenes Wort 1: Vorträge und Aufsätze 1917-1962. Zürich: Theologischer Verlag, 1981. S. 77.

⁶⁷⁸ Ibidem. S. 77.

⁶⁷⁹ Brunner E. Die Offenbarung als Grund und Gegenstand der Theologie // Ein Offenes Wort 1: Vorträge und Aufsätze 1917- 1962. Zürich: Theologischer Verlag, 1981. S. 100-101.

«Философия, между тем, ищет закон в законах. Теперь, когда она находит законы всего знания, она знает, что все эти законы связаны друг с другом посредством окончательной глубокой связи через закон всех законов. При этом... происхождение (*Ursprung*) закона пребывает сокрытым. Его нельзя просто полагать, но лишь предполагать»⁶⁸⁰. Таким образом, в своем поиске Абсолюта, философия связана пределами гносеологического закона, обнаруживая, что у нее могут быть только предположения об основе, объединяющей знание, и являющейся источником для закона, наличие которого указывает на относительность человеческого знания.

Э. Бруннер настаивает на необходимости христианской концептуализации, которая должна заниматься «предельными вопросами», в то время как экзистенциальная философия в основном направлена на персональную экзистенцию человека. Но человек как личность может быть понят в его специфическом бытии лишь посредством веры. Всякий философ выстраивает свою философскую систему из определенного пункта. Христианский мыслитель так же философствует из такого пункта, каким для него является опыт его веры. Христианская философская концептуализация предполагает то, что человек думает именно как христианин, в то время как теология, ориентированная не на отношения Я-Ты, а на Я-оно, является такой же «мирской, как любая другая наука»⁶⁸¹. Именно персоналистическое понимание имеет решающее значение в различии между теологическим знанием и верой.

⁶⁸⁰ Brunner E. Die Offenbarung als Grund und Gegenstand der Theologie // Ein Offenes Wort 1: Vorträge und Aufsätze 1917- 1962. Zürich: Theologischer Verlag, 1981. S. 101.

⁶⁸¹ Ibidem. S. 386. Ср.: «Роковыми событиями всей истории Церкви Бруннер считает смещение акцента в понимании веры от личностного к интеллектуальному, отказ от динамического представления о библейском откровении и подмене его представлением, выраженным статическими философскими категориями бытия. Откровение превращается в сообщение сверхъестественного учения, которое само по себе недоступно человеческому разуму, соответственно вера – в субъективное принятие этого сверхъестественного откровения как достоверного» – Никитин А. Бруннер // Православная энциклопедия. М., 2003. Т. VI. С. 268.

С точки зрения Э. Бруннера, вера – не только познание Абсолюта и себя самого, но и чувство⁶⁸². Недостатком европейской интеллектуальной традиции было то, что она помещала чувство в психологическую сферу. Между тем, чувство, так же, как мышление и воля, принадлежит к сфере духа и есть нечто духовное. Более того, дух не есть нечто изначально находящееся само в себе, но нечто становящееся через отношение с «потусторонним Я», то есть, нечто воспринятое. При этом чувство в вере не есть нечто «первое или важнейшее», но «очевидно второстепенное»⁶⁸³. «Чувство сопровождает, а не определяет. Ведь вера не есть просто понимание и воление, но и “страсть”... Но при этом, чувство не решающее, ведущее и определяющее, но сопровождающее»⁶⁸⁴. Поскольку чувство есть нечто духовное, то оно должно каким-то образом быть задействовано в трансцендировании, в отношениях с потусторонним Я, осуществляемым в вере через встречу. Благодаря чувству, человек направлен на конкретное и индивидуальное, то есть на трансцендентное Ты с такой силой, что он может познавать особость этого чувства всей полнотой своего духовно-телесного существа. «В чувстве регистрируется общая совокупность опыта человека с точки зрения совместимости с единством личности»⁶⁸⁵. Поскольку чувство занимает в духе нижнюю его часть, оно соприкасается со сферой душевного, а через нее с областью телесного, и поэтому может вовлекать в акт веры весь состав личности, так как акт веры во встрече предполагает тотальную отдачу личности. Э. Бруннер отождествляет такое единство личности с библейским понятием «сердце». «Только потому, что вера может определяться также как чувство, она будет совершенно “моей” верой, или, если говорить по-библейски, сердечной верой. Не существует “сердечного” познания и “сердечного” воления, но существует сердечная вера и лишь в качестве

⁶⁸² См.: Brunner E. Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik. Zürich: Theologischer Verlag, 1978. S. 144.

⁶⁸³ Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 228.

⁶⁸⁴ Ibidem. S. 255.

⁶⁸⁵ Brunner E. Gott und Mensch. Tübingen: Mohr, 1930. S. 94.

таковой она является подлинной»⁶⁸⁶. Таким образом, чувство – это живой опыт веры, связанный со встречей с личностью Абсолюта, что превосходит описывающие этот опыт слова.

Познание в вере отличается от других видов познания тем, что оно соединено с волей и признанием. Глубинная сущность акта веры как личностной встречи определяется волей, поскольку личность имеет свое четкое определение ни через разумность, но через ответственность. Принятие обращения Бога в вере в большей степени зависит от воли, а не от понимания. Такое воление есть послушание веры, отличающееся от всех других видов покорности преимущественно тем, что оно является доверчивым послушанием. Э. Бруннер говорит поэтому, что «вера – это послушание»⁶⁸⁷.

Познание, чувство, послушание и иные составляющие являются отдельными проявлениями тотального акта личности, в котором они приобретают свой смысл и бытие. Поэтому Э. Бруннер, хотя и указывает на различие актов в личностной встрече, все же, большей частью размыкает различия и включает понятия друг в друга, соединяя в одно то, что ранее было отдельным. Здесь предметом рассмотрения являются уже не отдельные акты, но акт веры в его целостности, то есть тотальный акт личности. Этот акт может пониматься как с субъективно антропологической, так и с объективно теологической точек зрения, которые на практике не могут быть отделены друг от друга. «В духовных актах, – пишет Э. Бруннер, – осуществляется отношение человека с Богом. В качестве духовного тотального акта мы должны также понимать веру и любовь»⁶⁸⁸. Между тем, именно «вера есть конкретный тотальный акт личности. Я намеренно говорю конкретный, а не некий, поскольку лишь вера является таким актом. Вне

⁶⁸⁶ Brunner E. Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik. Zürich: Theologischer Verlag, 1978. S. 144.

⁶⁸⁷ Brunner E. Offenbarung und Vernunft: Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis. Zürich: Zwingli-Verlag, 1941. S. 36.

⁶⁸⁸ Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 242.

веры Я не способно к тотальному акту и разделено»⁶⁸⁹. Что же такое этот тотальный акт? Он включает в себя духовные и опосредованным образом все психические и телесные функции, то есть, душевные, бессознательные и органические составляющие. Было бы неправильным говорить, что этот акт является лишь суммой актов познания, воления и чувства, или комплексом различных психологических функций. Он – «выражение жизни совокупного Я в его неразрушимой целостности»⁶⁹⁰. То есть, тотальный акт личности, это не только единство различных функций, которые различаются в реальности, но не различимы метафизически, но само личностное бытие в его актуальном и тотальном единстве, которое было расщеплено до тотального акта, то есть до веры⁶⁹¹. То есть, тотальный акт – это актуальность нового человека, такой личности, как ее, собственно, представляет Э. Бруннер. Поскольку этот тотальный акт личности одновременно является верой, то в этом смысле вера и личность идентичны. Поскольку решение веры охватывает всю личность, то «настоящая» вера противопоставляется «интеллектуальной» вере философов.

Каждая наука имеет свой особый набор вопросов, и все эти вопросы имеют свои особые предпосылки. Философия, являясь «основной ветвью знания и фундаментальной наукой, а именно самим знанием, делает самосознание проблематичным»⁶⁹². В свою очередь «теология из-за своего объекта и своих предпосылок – это нечто принципиально иное, чем наука о религии»⁶⁹³. Конфликт между философией и теологией возникает из-за того что правильное отношение теологии «к философии принципиально основывается на том, что теология как и философия выдвигает претензию на то, чтобы быть основной дисциплиной, которая не обязана своими

⁶⁸⁹ Brunner E. The Word of God and modern man. London, 1965. P. 72.

⁶⁹⁰ Ibidem. P. 72.

⁶⁹¹ См.: Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 375, 385.

⁶⁹² Brunner E. Die Offenbarung als Grund und Gggenstand der Theologie // Ein Offenes Wort 1: Vortrdge und Aufsätze 1917- 1962. Zürich: Theologischer Verlag, 1981. S. 98-99.

⁶⁹³ Ibidem. S. 99.

предельными предпосылками, нормами и методом какой-то другой науке. В самом деле, у теологии, как и философии, точно нет этого общего с другими науками и она полностью самостоятельна в отношении к ним»⁶⁹⁴. Философия, ставя все под сомнение, фактически не может подвергнуть сомнению свои собственные предпосылки, поскольку проблематично подвергнуть сомнению разум при помощи самого разума. Разум ограничен своими собственными законами, которые являются точками отсчета, из которых все должны исходить. В результате, полагает Э. Бруннер, теология должна спрашивать философию о том, действительно ли она следует своим принципам до конца: «поэтому теология идет хорошим путем вместе с такой философией... критическая философия занимается делом своей жизни из подлинного умения задавать важнейшие вопросы, и как таковая она кратко и достойно обозначается именами Платона, Декарта и Канта»⁶⁹⁵. При этом философы даже в рамках своего круга вопросов и методологии, в конечном итоге приходят к теологическим вопросам. Неудивительно, что Э. Бруннер считает И. Канта лучшей иллюстрацией своего тезиса: «по правде говоря, даже Кант не является исключением из общего правила, согласно которому, в конце концов, для всех великих философов была важна лишь одна проблема, а именно, человечество в его отношении к Абсолюту, или, аналогичным образом, что их глубочайший интерес был, в конечном счете, теологическим... Вопрос о том, откуда и куда все вещи и вся жизнь, вопрос о вечности, вопрос о Боге»⁶⁹⁶. Э. Бруннер приходит к выводу, что И. Кант не исследовал такого рода вопросы спекулятивно, но оставлял свою философию критической, то есть в рамках законов разума. Тем не менее, «смысл философии, как мы видели, это кризис, и именно этот кризис является

⁶⁹⁴ Brunner E. Die Offenbarung als Grund und Gegenstand der Theologie // Ein Offenes Wort 1: Vorträge und Aufsätze 1917- 1962. Zürich: Theologischer Verlag, 1981. S. 99.

⁶⁹⁵ Ibidem.

⁶⁹⁶ Brunner E. Das Grundproblem der Philosophie bei Kant und Kierkegaard // Zwischen den Zeiten. München, 1924. № 6. S. 33.

истинным фундаментом человечества»⁶⁹⁷. Разрешение кризиса знания и теологической проблемы, с которыми сталкивается философия, может быть только принятием границ человечества, а затем веры, потому что «вера – это либо конец философии, либо это не вера»⁶⁹⁸. Таким образом, «философ как таковой должен оставить нерешенным, является ли утверждение веры вершиной смысла или совершеннейшей ерундой»⁶⁹⁹. Здесь Э. Бруннер очевидно выступает против того направления идеалистической философии, в традиции которой он сам был воспитан, и которая утверждала принципиальную непротиворечивость спекулятивно-философского и религиозного знания (К. Блюмхардт, Г. Катер, Л. Рагаз).

В акте веры все концентрируется на личности, поскольку акт личности есть сама личность, которая может быть понятой лишь актуально. При этом в полном смысле тотальным актом являются вера и любовь. Вера означает актуальность личностного бытия человека, и для того чтобы понять осмысление Э. Бруннером феномена веры, нужно иметь ввиду его понимание личности. Поскольку без объективно-теологической стороны веры не может быть субъективно-теологической. Как личность целиком получает свое бытие и определение от личности, Я от Ты, так и тотальный акт веры своим бытием полностью обязан действию трансцендентной Личности. То есть, вера существует лишь как личностная встреча. «Личностное бытие человека это бытие в отношении к себе самому на основании отношений с Богом»⁷⁰⁰. Эти слова указывают на то, что тотальный акт происходит только лишь в человеке, то есть здесь подчеркивается антропологический аспект, но, с другой стороны, тотальный акт невозможен без его действующего объекта.

Что касается пистологии Ф. Гогартена, в рамках его персонально-исторического понимания веры человек переживает себя в мире как

⁶⁹⁷ Brunner E. Das Grundproblem der Philosophie bei Kant und Kierkegaard // Zwischen den Zeiten. Б.м. 1924. № 6. S. 45-46.

⁶⁹⁸ Ibidem. S. 46.

⁶⁹⁹ Ibidem.

⁷⁰⁰ Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 222.

вопрошающий, для которого все его вопросы рефлексивно возвращаются к нему, ставя под вопрос его самого. Он ощущает себя в мире и в тоже время вне него. «Человек, – пишет Ф. Гогартен, – это существо, которое, как бы глубоко оно не было связано с миром, имеет свою подлинную реальность в том, что оно трансцендирует и превосходит мир и абсолютно все его содержимое, связывающее его с миром»⁷⁰¹. В поставлении себя под вопрос и превосхождении себя человек может реализовать два кардинально отличающихся друг от друга отношения. Он может действовать исходя из мира или превосходя мир, то есть, поступать «лично» или «вещно»⁷⁰². В личностном отношении он знает себя как Я, противопоставленное Ты, а в вещном отношении как Я, противопоставленное оно. Личностные отношения доверяют, верят, надеются, любят. Вещные отношения изучают, устанавливают, исследуют, доказывают, управляют, обрабатывают. В личностном отношении человек знает себя как того, к кому обратились, и его это обращение затронуло, а в вещном отношении человек знает себя лишь в отношении вещей, ища объективного знания и осуществляя вещное поведение. Во втором случае, человек – субъект, располагающий объектом и имеющий в распоряжении познание и действие. В личностном отношении, напротив, встречаются два субъекта: «В персональном бытии человек противопоставляется не объекту, а субъекту и при том таким образом, что он не становится для него объектом, но остается субъектом. Если же он ведет себя в отношении него таким образом, что он становится для него объектом, то он сразу же вместе с тем теряет его»⁷⁰³. Таким образом, объективность и персональность здесь являются взаимоисключающими противоположностями. В объективном отношении человека к вещам речь идет о правильности, а в персональном отношении об истине. Вера – личностное, а не вещное отношение.

⁷⁰¹ Gogarten F. Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium. Stuttgart, 1967. S. 435.

⁷⁰² Ibidem. S. 220.

⁷⁰³ Gogarten F. Die Verkündigung Jesu Christi. Tübingen, 1965. S. 494.

Личностная историческая действительность не объективируется, не может конкретизироваться и доказываться. Поэтому на вопрос о бытии Бога невозможно ответить объективной справочной информацией, но лишь личностным обращением, посредством которого Бог требует признания. Вера не есть убежденность в неких определенных «христианских событиях»⁷⁰⁴ прошлого, но ответ на исходящий из них призыв. Этот призыв, однако, не связан с вопросом об объективности исторических фактов, но лишь с ответом, выражающимся в преданности. Любой вопрос об объективности имеет отношение к вере лишь настолько, насколько он уполномочивает человека задавать его свободно и без обращения теме Бога в научном исследовании. «Если истины нет нигде, как только в конкретной встрече Ты и Я, то вопрос должен заключаться в том, содействует ли этой встрече признание христианских событий. Этот вопрос нельзя решить никак иначе, как только через признание себя»⁷⁰⁵. Персонально-историческое понимание веры предполагает, что откровение невозможно без решения в его пользу, которое не предполагает никаких предварительных условий

Здесь в рассуждениях Ф. Гогартена о вере присутствуют аллюзии на творчество М. Хайдеггера. М. Хайдеггер говорит о человеке как слушающем решении, когда *Dasein* описывается как взывающее к самому себе и слушающее само себя: «присутствие может уметь вернуться и именно через себя самого – из этой потерянности прослушания себя, то оно должно себя сперва уметь найти, само себя»⁷⁰⁶. Ф. Гогартен, в свою очередь, говорит о зове керигмы, в которой актуализируется обращение Бога. У. М. Хайдеггера это не внешнее провозглашение, но, тем не менее, это способ нахождения реальной экзистенции, приходящей к человеку и имеющей симбиотические характеристики, которая может быть объяснена через понимание потери человеком себя. М. Хайдеггер гуманизирует и вербализирует *Dasein*. Общий

⁷⁰⁴ Gogarten F. Ich glaube an den dreieinigen Gott. Jena, 1926. S. 75.

⁷⁰⁵ Ibidem.

⁷⁰⁶ Хайдеггер М. Бытие и время / Перевод В.В. Бибихина. М.: AD MARGINEM, 1997. С. 271.

язык, на котором человек разговаривает и с которым он растет, М. Хайдеггер называет «толками»⁷⁰⁷, через которые, с одной стороны, человек приобщается к истине, а, с другой стороны, может потерять себя как человека в «оно». Возможностью обретения подлинного «Я» является отказ от прислушивания к толкам. Если прислушивание «захвачено “шумом” многообразной двусмысленности каждодневно “новых” толков, зов должен звать бесшумно, недвусмысленно, без зацепок для любопытства. *Что дает понять, зовя таким образом, есть совесть*»⁷⁰⁸. Идея того, что человек познает свою вину, является у М. Хайдеггера положительной. Ф. Гогартен, между тем, высказывается отрицательно относительно понимания вины в рамках религиозной морали, когда христианство воспринимается как кодекс норм⁷⁰⁹. Но если М. Хайдеггер говорит о вине, то он подразумевает, скорее, отпадшесть *Dasein* от себя самого. При этом совесть направляет *Dasein* обратно к себе в ситуацию свободного выбора его возможностей, а не к определенному набору норм. Жизнь человека осуществляется в постоянном выборе между самозаблуждением и самоисполнением, будучи всегда небезопасной и виновной⁷¹⁰.

Что касается Ф. Гогартена, он принимает хайдеггеров экзистенциальный анализ лишь до тех пор, пока он касается *zu-sich-selbst-kommen* морального «Я». В этом смысле Ф. Гогартен может указывать на совесть или разум в качестве призыва Бога⁷¹¹. Здесь *zu-sich-selbst-kommen* должно указывать на независимое положение человека в отношении к миру. Познание здесь указывает на такое знание, которое выражается в действии. Хотя о мире дел и нельзя говорить как о грешном или виновном, но, однако о

⁷⁰⁷ См.: Хайдеггер М. Бытие и время / Перевод В.В. Бибихина. М.: AD MARGINEM, 1997. С. 167.

⁷⁰⁸ Там же. С. 271.

⁷⁰⁹ См.: Gogarten F. Kirche in der Welt. Heidelberg, 1948. S. 123-124.

⁷¹⁰ См.: Хайдеггер М. Бытие и время / Перевод В.В. Бибихина. М.: AD MARGINEM, 1997. С. 282-289.

⁷¹¹ См.: Gogarten F. Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem. München-Hamburg, 1966. S. 80.

нем можно говорить как о «нарушении» или «искажении истории»⁷¹². Подобно вере «историческая мысль, которая была передана разуму и, таким образом, стала секулярной, должна сохранять судьбоносную тьму будущего и держать всю историю под вопросом. Пока она этого не делает, история упускает свою фактическую историчность, и трансформируется из светского в секуляристское мышление»⁷¹³. Мир дел не может быть оставлен на произвол, но должен быть отдан в распоряжение разуму. Человек как зрелый наследник должен проверить что «полезно», а что нет. Именно в этом пространстве и происходит решение веры, то есть «является ли вера верой и остается ли вера верой»⁷¹⁴.

В философии Е. Гризебаха Ф. Гогартен находит разграничение религии и совести, религии и веры⁷¹⁵. Различие Ф. Гогартеном разума и веры обусловлено зависимостью от И.Г. Фихте, в поздней философии которого вера не является изначально противопоставленной разуму, но разум используется для ее утверждения⁷¹⁶. Ф. Гогартен подобным образом говорит о «настоящем и наивысшем деле веры», когда речь идет о передаче разуму деятельности в мире⁷¹⁷. Этим различием «вера открывает свое собственное пространство»⁷¹⁸, причем разуму здесь дается «небольшая свобода» со стороны веры⁷¹⁹.

Гогартенов подход к вере предполагает преодоление субъективизма, понимающего человека материально-антропоцентрически. Но оно не может преодолеть космоцентрическое мышление, поскольку остается неверный субъектно-объектный подход, а вместе с ним и неправильно понимаемая

⁷¹² Gogarten F. Kirche in der Welt. Heidelberg, 1948. S. 128.

⁷¹³ Gogarten F. Das abendländische Geschichtsdenken // Zeitschrift für Theologie und Kirche. Б. м. 1954. № 51. S. 358.

⁷¹⁴ Gogarten F. Was ist Christentum? Göttingen, 1963. S. 86.

⁷¹⁵ См.: Griesbach E. Freiheit und Zucht. Rascher, 1936. S. 200.

⁷¹⁶ См.: Ritzel W. Fichtes Religionsphilosophie. Stuttgart: Kohlhammer, 1956. S. 199.

⁷¹⁷ См.: Gogarten F. Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem. München-Hamburg, 1966. S. 92.

⁷¹⁸ Ibidem. S. 96.

⁷¹⁹ Gogarten F. Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium. Stuttgart, 1967. S. 334.

творческая свобода. Лишь с пониманием своего персонально исторического бытия эта форма, соответствующая материальному антропоцентризму, становится доступной распоряжению человека и преодолевается. В личностном отношении веры с Богом человек узнает, что требование объективности и доказуемости Бога представляет собой внутреннее противоречие в персонально личностной структуре отношений. В вере индивид обретает постоянную жизнь, постоянную именно потому, что она не основывается на знаниях и делах человека в его мире. Вместе с тем, однако, познание этого мира и управление им в полной мере принадлежит человеку. Вместо сотериологически бессмысленного и бесплодного противопоставления субъекта и объекта, происходит встреча Я человека и Ты Бога, в которой новая реальность познается как «Я и Ты в их данности и фактической разности. Здесь в качестве антибожественной надменности творения признается чудовищное притязание Я быть единственным принципом собственной реальности, то есть самому быть Творцом»⁷²⁰. Так, в вере преодолевается идеализм и вытекающие из него релятивизм и субъективизм.

Вера освобождает ум человека от его объективизма и склонности к контролю. «Вместе с воспринимаемым от Слова Божия личностным бытием, мы также получаем и новую свободу в отношениях с миром»⁷²¹. При этом свобода человека предохраняется от своей собственной пустоты связанностью с Богом и становится «свободой для»⁷²². Персонально-историческая вера единократно и навсегда освобождает себя от того, чтобы основываться на исторических, метафизических или этических фактах. Такая вера, не имея объективного содержания, является ответом и отдачей личности на обращение Бога, происходящее без каких-либо предварительных условий.

⁷²⁰ Gogarten F. Glaube und Wirklichkeit. 1928. S. 28.

⁷²¹ Gogarten F. Die Kirche in der Welt. Heidelberg, 1948. S. 142.

⁷²² Ibidem. S. 140.

Итак, персонально-историческое понимание веры предполагает: 1. Человек в его субъективности воспринимает личностное обращение трансцендентного Ты. 2. Эта реальность, будучи персонально-исторической, не может быть объективирована или обоснована, не может быть содержательно определена через сотериологические истины или метафизические реалии. Она не зависит от мира и от усилий человека, но дает человеку новую возможность исследования мира и управления миром.

Для Ф. Гогартена для современной христианской философии понятие «мир» наряду понятием «личностность» обладает ключевой герменевтической функцией. В понятии «мир» «окружающее не будет возможным без человеческого существования, оно больше не будет иметь смысла... в отношении к предмету рефлексии»⁷²³. Для прояснения этого понятия Ф. Гогартен обращается к греческой философии, которая мыслила сущее как мир, то есть как Космос как целое, управляемое и организованное Логосом. В Логосе мира как макрокосма человек как микрокосм утверждал свое бытие с помощью собственного человеческого логоса, то есть своего ума. В христианстве произошел взлом всеохватывающих рамок Космоса, когда посредством реальности мира была обнаружена персональная противопоставленная миру реальность Абсолюта. Из этой противопоставленности человек должен «принимать себя от Бога, быть личностью перед Богом»⁷²⁴. Такая персональность возможна только из чистого приятия, то есть через веру. В средневековье человек снова обнаруживает себя во всеохватном мире, что обуславливается включающим в себя всю жизнь человека сакраментальным образом церкви. Здесь возможность чистого приятия оставалась лишь потенциальной. Это было преодолено М. Лютером, что с особой силой выразилось в его учении о двух царствах. Мысль М. Лютера деклерикализирует мир. Царство Христа – это не мирское царство, и речь в нем идет о грехе, смерти и евангелии. В нем

⁷²³ Gogarten F. Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium. Stuttgart, 1967. S. 34.

⁷²⁴ Ibidem. S. 124.

человек получает свое личностное бытие через евангелие, свободно противопоставляя себя миру и действуя в нем в соответствии с разумом. Мир становится свободной сферой, формируемой разумом, не имея, в отличие от царства Христа, сотериологической значимости. Разделив два царства, М. Лютер произвел «секуляризацию порядков земной жизни»⁷²⁵. Секуляризация мира, то есть мир как секулярный объект для человеческого разума, – это закономерный результат христианской веры. Секуляризация – это исходящее из области веры постоянное изменение качества мира, которое, в силу этой веры, не является репрессивным принуждением мира, которому человек больше не противопоставлен в своей свободе⁷²⁶. В то время как вера

⁷²⁵ См.: Gogarten F. *Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium*. Stuttgart, 1967. S. 107.

⁷²⁶ В своей разработке теории секуляризации Ф. Гогартен действует в русле широкой теистической традиции, где автономия мира обосновывается тем, что он не самобытен и отличен от своего источника. Будучи отделенной от своего теистического контекста, идея автономии мира стала причиной для появления атеизма Нового времени, активизации деизма, популяризации рационализма и отказа от идеи гетерономии морали. Все это, в конечном итоге, привело к тому, что религия в западноевропейском варианте стала все более перемещаться в сферу субъективного. Эти процессы вызвали к жизни дискуссию о том, возможно ли в принципе общество, которое не основывается на религиозных постулатах. А.М. Токарев выделяет три основных этапа социально-практического развития идеи секуляризации: «Процесс второй половины XVIII века в странах Европы и Америки, вследствие которого политическая сфера жизни общества освободилась от влияния религиозных институтов и символов, явил собой секуляризацию на макроуровне. Последовавшая далее секуляризация на среднем уровне подразумевала автономию культурной, интеллектуальной и экономической сферы жизни общества от религии. А в XIX-XX вв. в большинстве развитых стран совершилась секуляризация и на индивидуальном уровне, т.е. религия превратилась в частное дело граждан, стала вопросом личных убеждений и предпочтений» – Токарев А.М. Секуляризация как социальная форма десакрализации и рационализации духовной жизни (западноевропейский контекст). Автореф. канд. филос. наук. Н. Новгород, 2008. С. 13. В годы, пришедшиеся на расцвет неоортодоксии (1920-1950-е), тема секуляризации стала предметом рассмотрения в работах М. Хайдеггера, Р. Бульзмана, Д. Бонхёффера и Х. Блюменберга. При этом, если Р. Бульзман, Ф. Гогартен и Д. Бонхёффер в вопросе о секуляризации своеобразно развивают классическое христианское представление о различии Бога и творения, то М. Хайдеггер и Х. Блюменберг предостерегают от понимания секуляризации, как закономерного следствия оскудения тех религиозных оснований, от которых секуляризация зависит (см.: Щипкова Т.А. Секуляризация как проблемное поле западной христианской теологии XX века // *Религиоведение*. 2004. № 2. С. 80-93). Так, по замечанию М. Хайдеггера, «разговоры о “секуляризации” происходят от бездумия и заводят в тупик; ибо “секуляризация”, “обмирщение” заранее предполагают мир, к которому двигалось бы и в который вступало бы обмирщаемое. Но *saeculum*, “мир сей”, через который происходит обмирщение при пресловутой “секуляризации”, не существует ведь сам по себе и не возникает сам собой просто при нашем выходе из

расценивает любое действие в мире в качестве исключительно светского, она тем самым оберегает человека от идеологий и делает его способным к подлинной объективности.

Итак, согласно Ф. Гогартену, современный человек должен обосновывать секуляризацию по-христиански. Если в рамках ранней неоортодоксии двадцатых годов Ф. Гогартен пытался отмежеваться от своей ориентировки на фихтеанство, отрицая имманентность Божественного в трансцендентальном «Я» во имя кьеркегорового бесконечного качественного различия между Богом и человеком, то его обращение к проблеме секуляризации произвело в его творчестве обратное смещение к И.Г. Фихте как прототипическому представителю современного секулярного сознания. И.Г. Фихте снова становится для Ф. Гогартена философско-религиозным и историко-философским партнером в дискуссии с немецким идеализмом. В фихтеанском понимании свободы Ф. Гогартен, при всем различии, видит «чрезвычайную близость... к открытой в христианской вере свободе. Свобода от мира понимается здесь в смысле абсолютной духовной независимости от него, или, по меньшей мере, превосходстве над ним. Мир здесь, как однажды сформулировал Фихте, есть не что иное, как “материал долга”»⁷²⁷. Соответственно, человек, имеющий такое фихтеанское понимание свободы, абсолютно независим от всего, что находится вне его собственного существования. Такая свобода трансцендентального «Я», однако, не является свободой эмпирического «Я», оставаясь со своими перфекционистскими претензиями к реальному и конкретному человеку чистым постулатом, чистым требованием секулярного сознания. Обоснованное философией И.Г. Фихте, такое осознание свободы и максимы действия из реальности трансцендентального «Я», устанавливает в марксизме соответствующие

христианского мира» – Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в Западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 261-313. Однако, в целом, тема секуляризации не была в центре философско-религиозных дискуссий первой половины XX в.

⁷²⁷ Gogarten F. Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium. Stuttgart, 1967. S. 153.

ценности из «фактических потребностей» и «фактической закономерности мира»⁷²⁸. Тезис К. Маркса «История всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов»⁷²⁹, согласно Ф. Гогартену, является отображением естественнонаучной категории каузальности истории. «Не сознание людей определяет их бытие, а наоборот, их общественное бытие определяет их сознание»⁷³⁰. Согласно Ф. Гогартену, именно в марксизме речь идет о реальном гуманизме. Полная потеря человеческого бытия в пролетариате может быть преодолена лишь полным восстановлением человеческого бытия в процессе истории. И здесь марксизм противостоит идеализму, в чем Ф. Гогартен видит его глубочайшую правду⁷³¹.

Христианская вера, понимаемая таким образом, не имеет объективного содержания и не может быть мировоззрением⁷³². Разграничение веры и мировоззрения в творчестве Ф. Гогартена может быть правильно понято лишь в перспективе его концепции секуляризации, вне которой такое размежевание становится проблематичным. Если вера исполняет интегративную функцию личности, которая базируется на мировоззренческой позиции, которая в свою очередь имеет свое основание в вере, то их разделение становится невозможным. И мировоззрение, и вера ориентированы на целеполагание, определяя ценностные ориентиры и мотивацию действия. Вера в этом смысле является средством для преобразования мира. В творчестве же Ф. Гогартена средством к преобразованию мира является разум, а вера, скорее, имеет отношение не к миру, но к трансцендентной сфере. Теоретическая логика рассуждений Ф. Гогартена понятна, но, как кажется, в ней присутствуют противоречивые суждения, когда ее пытаются использовать в реальной жизни. На практике

⁷²⁸ Gogarten F. Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium. Stuttgart, 1967. S. 154.

⁷²⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. М.: Политиздат, 1974. С. 24.

⁷³⁰ Gogarten F. Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium. Stuttgart, 1967. S. 154.

⁷³¹ См.: Ibidem. S. 154-155.

⁷³² См.: Gogarten F. Theologische Tradition oder theologische Arbeit. Leipzig, 1927. S. 54.

едва ли возможна гогартенова эмансипация веры от мировоззрения, как невозможно и последовательное разделение веры и мышления. В любом случае, сам Ф. Гогартен, подчеркивая разницу между секуляризацией и секуляризмом, предполагает то, что разум человека, которому мир отдается в распоряжение, является разумом именно верующего человека.

История, наука и культура демонстрируют таинственность мира и ставят под вопрос самого вопрошающего человека. Эта обнаруживающаяся глубина мира доступна человеку лишь тогда, когда он находится в состоянии сыновства, узнавая, что эта тайна сопряжена с пребыванием Бога в мире. Наука имеет дело с предсказуемым каузальным миром, а Бог пребывает вне мира и не принадлежит ему, и не действует через чудеса через зазоры в каузальных цепочках. Бог над миром и потому является для человека противоположной реальностью. В вере человек не только обретает сыновье господство над миром, зависящее от восприятия тайны мира, но и исполняется ответственностью за мир, основывающейся на отношениях отец-сын между Богом и человеком. Такая ответственность не означает, что человек пытается проникнуть в тайну мира извне, но узнает эту тайну и пребывает в ней изнутри посредством веры⁷³³. В подлинной христианской секуляризации все области культуры становятся значимыми, а этика человека видится как «этическая автономия» и «подлинная ответственность перед собой»⁷³⁴. Поэтому не существует какого-либо основания для того, чтобы говорить о том, что вера предоставляет какую-то более высокую нравственность, чем та, которая была выработана в Новое время.

Так как вера строго разделяет мир и сотериологию, то все области мира, такие как наука, культура, история, этика и цивилизация отдаются в

⁷³³ «Природа христианской ответственности состояла для Гогартена в восприимчивости (бытие из другого), активности (бытие для другого) и открытости “тайне абсолютного, которая помогает человеку осознать свою ответственность перед миром”» – Инч М.А. Гогартен, Фридрих (Gogarten, Friedrich, 1887-1967) // Теологический энциклопедический словарь. Под редакцией Уолтера Элвелла. М. Ассоциация «Духовной возрождение», 2003. С. 320.

⁷³⁴ Gogarten F. Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium. Stuttgart, 1967. S. 210.

свободное разумное распоряжение человеку. Человек с помощью своего разума может добывать из мира необходимые для такой деятельности сведения, поскольку они заложены в него Богом в акте творения. Вера имеет к этому лишь такое отношение, что она обеспечивает эту чистую светскость. Если дело обстоит так, то мир поистине является творением Бога, полным его славы, и человек познает, что «то, что он делает для сохранения этого порядка, то соответствует творческой воле Божией, и это значит, что это благие, благоприятные для Бога дела»⁷³⁵.

Идея секуляризации, как видно, следует за гогартеновой интерпретацией веры, вводя лишь новую терминологию, которая до этого была выражена персоналистическими категориями. Для Ф. Гогартена лишь секуляризация является законным следствием христианской веры, которая в весьма специфическом смысле выступает против секуляризма, являющегося необходимой ступенью на пути к вере. Хотя для Ф. Гогартена не существует веры без секуляризации, но одновременно не существует и секуляризации «без веры»⁷³⁶, в противном случае, полученная из веры секуляризация с ее властью принятия решений и свободой, не была бы подлинной. Свобода в отношении к миру, открытая верой, является одновременно и требованием разума, чей конечный объект не состояние сына и сотворенное бытие, но остающаяся во мраке целостность, с которой разум всегда сталкивается как с вопрошающим незнанием⁷³⁷. Здесь Ф. Гогартен осторожно утверждает то, что если даже секуляризация существует без веры, она все же постоянно должна охраняться верой. При этом Ф. Гогартен знает, что разум вряд ли может противостоять искушению абсолютной автономии. Например, «понимание истории в Новое время... за немногими исключениями, не смогло остаться в секуляризации, поддавшись секуляризму»⁷³⁸. С другой

⁷³⁵ Gogarten F. *Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium.* Stuttgart, 1967. S. 210.

⁷³⁶ Gogarten F. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit.* Stuttgart, 1953. S. 146.

⁷³⁷ См.: *Ibidem.* S. 144-146.

⁷³⁸ *Ibidem.* S. 147.

стороны, секуляристские утопии могут «вернуться к секуляризации»⁷³⁹. Таким образом, разум легитимен лишь до тех пор, пока он охраняется верой, и поэтому нет секуляризации без веры. То, что секуляризация, по мнению Ф. Гогартена, возможна и без веры, должно быть понято так, если не стремиться обнаружить здесь противоречие, что влияние веры в данном случае понимается как опосредованное и ослабленное.

Подводя итог, можно сказать, что во всех определениях веры, предлагаемых персоналистическим направлением неоортодоксии, речь, так или иначе, идет о встрече с другой личностью. Все основные описания акта веры, по сути, обозначают единый личностный акт, направленный на встречаемую личность. Познание веры выделяется из всех других видов познания тем, что оно является встречей. Доверие становится ответом на обращение Абсолюта, а чувство подтверждает встречу, делая акт веры в полном смысле личностным. Акт и предмет веры являются коррелятами. Но теперь это личностный акт, тотальный акт целостного человека, а предмет – это личность Абсолюта. Вместо интеллекта и абстрактной истины здесь встречаются две личности. Если должна быть понята сущность веры, то следует рассматривать вместе и рациональную, и субъективную стороны акта веры. Вера – это и человеческий личностный акт, и дар трансцендентной Личности, но при этом, ни то, ни другое, поскольку находится «между» ними и «над» ними, будучи результатом их встречи.

Что касается историко-персоналистического подхода, здесь особо подчеркивается, что деятельность Абсолюта не может быть объективирована так, как объективируются предметы этого мира. Она происходит в персональном обращении Абсолюта к личности человека в сфере его субъективности, которая, будучи независимой от мира, тем не менее, формируется социальными отношениями. Поэтому в данном случае можно говорить о тотальной формальной антропоцентричности осмысления феномена веры. Такое понимание веры последовательно персоналистично и

⁷³⁹ Gogarten F. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*. Stuttgart, 1953. S. 225.

актуалистично. Вера здесь должна пониматься строго персонально-исторически, а разделение религиозной сферы и материального мира должно вести к правильной и плодотворной секуляризации.

4.3. Вера как подлинность экзистенции и центрирующий акт личности

Экзистенциальное направление неоортодоксии, представленное Р. Бультманом и П. Тиллихом, развивает пистологию в связи с проблемой подлинного существования. Р. Бультман в осмыслении вопроса о подлинном существовании зависим от раннего творчества М. Хайдеггера, когда философ много рассуждал о способах выхода из состояния неподлинного бытия. При этом Р. Бультман, взяв за основу структуру хайдеггеровой философии, наполнил ее основные понятия новым содержанием. Исходя из онтического контекста истории, он пришел к откровению. В «Бытии и времени» М. Хайдеггер исследует *Dasein*, следуя его собственной конституции. Экзистенциал «*Sorge*», посредством которого разрабатывается структура *Dasein*, имеет свое основание в непостоянстве, преходящести и временности онтологического⁷⁴⁰. «Если временность образует исходный бытийный смысл присутствия, а для этого сущего речь в его бытии идет о самом бытии, то забота должна требовать “времени” и значит считаться с “временем”. Временность присутствия создает “счет времени”. Ее опыт “времени” есть ближайший феноменальный аспект временности»⁷⁴¹. Временность, таким образом, становится одним из модусов бытия в мире и с миром. То есть, понимание *Dasein* через экзистенциальную вброшенность предполагает у М. Хайдеггера самозабрасывание *Dasein*. Для Р. Бульмана, напротив,

⁷⁴⁰ Ср.: «М. Хайдеггер рассматривает тревогу в связи с вопросом о подлинности самого человека, закладывая в ее основу наше соответствие бытию. Согласно Хайдеггеру, испытывая тревогу, человек осознает свою потенциальность для бытия. Тревога, по Хайдеггеру, всегда тревога за себя самого. Она перемещает нас из не-подлинности в подлинность и раскрывает для нас некоторые важные моменты бытия. Тревога появляется тогда, когда человек осознает свое одиночество, что он не причастен к Целому» – Зотова О.А. Проблема тревоги в европейской и американской философии XIX - XX вв. Автореферат канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2013.

⁷⁴¹ Хайдеггер М. Бытие и время / Перевод В.В. Бибихина. М.: AD MARGINEM, 1997. С. 235.

существование в вере становится новым состоянием порядка сущего. Анализируя историчность существования, и интерпретируя основные структуры его функционирования, человек задается вопросом о том, как вера понимает свою феноменологическую реальность. Р. Бультман воспринимает хайдеггеров анализ *Dasein* в качестве секулярного описания того, о чем говорит христианское провозвестие: «человек исторически существует в заботе о самом себе на основании тревоги, постоянно переживая момент решения между прошлым и будущим: потерять себя в мире наличного и безличного («man») либо обрести свое подлинное существование в отречении от всякой надежности и в безоглядной открытости для будущего! Разве не таково же новозаветное понимание человека?»⁷⁴² Слабость философского подхода к этому вопросу, с точки зрения Р. Бультмана, состоит в том, что философы, зная, что человек в какой-то мере потерял себя, ограничивается тем, что просто указывают на некую «правильную» природу, словно бы это указание является достаточным для ее восстановления. «Оправдана ли эта самонадеянность философии? Во всяком случае, здесь пролегает ее отличие от Нового Завета. Ибо согласно Новому Завету, человек может освободиться от фактической подвластности миру не иначе, как через деяние Бога»⁷⁴³. Поэтому попытки самостоятельного решения человеком проблемы неподлинного существования, а именно об этом говорит философия, Р. Бультман расценивает как воспроизведение первого греха, то есть, как стремление человека жить без Бога. «Новый Завет говорит человеку, что он весь насквозь своеволен и поэтому хотя и знает о том, что фактически не обладает подлинной жизнью, но не в состоянии обрести ее: в своей приверженности к своеволию он насквозь порочен»⁷⁴⁴. Возможность нового аутентичного бытия связывается мыслителем с верой.

⁷⁴² Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004. С. 25.

⁷⁴³ Там же. С. 27.

⁷⁴⁴ Там же. С. 29.

Р. Бультман, следуя классической реформаторской традиции, связывает веру со слышанием и принятием. Процесс понимания керигмы связывается им с новозаветной концепцией откровения. Экспликация верующего понимания в системе Р. Бультмана строго связана с вопросом об объекте акта веры (*fides quae*) и с вопросом отношения к этому объекту. Такой подход маркирует важное различие в понимании задачи понимания Нового Завета в сравнении с другими гносеологическими предприятиями, такими, к примеру, как изучение профанной истории. В процессе понимания Нового Завета предмет и полнота понимания не находятся в распоряжении понимающего и не являются предметами его выбора. Такая недоступность обусловлена, кроме всего прочего, тем, что речь при встрече с керигмой идет об альтернативе между правильным и неправильным пониманием себя самого. В керигме правильное ее понимание открывает правильное понимание человеком самого себя. Хотя человек и имеет предчувствие о подлинном предназначении своей экзистенции, он при этом всегда отвергает его и живет из имеющегося в наличии, то есть в состоянии неподлинного существования. Из этой связанности падшим бытием, которое не является его природным состоянием, но «схваченной возможностью быть самим собой»⁷⁴⁵, он сам освободиться не в состоянии. Такая возможность впервые дается ему в обращении керигмы, требующей решения относительно правильного понимания личностью себя самой⁷⁴⁶. Откровение, таким образом, это «не сверхъестественное мероприятие сообщения знания»⁷⁴⁷, но событие,

⁷⁴⁵ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Zweite unveränderte Auflage.* Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954. Bd. I. S. 138.

⁷⁴⁶ «Бультман вынес из философии Хайдеггера следующее: человек в его подлинной природе – существо, всецело отличное от всего окружающего мира, и отличие его в том, что он способен принимать решения. Если эта способность – сущностная характеристика человека, то его духовная стихия – не прошлое, а будущее, ибо предметы выбора только в будущем, а решать возможно только в том случае, если есть такой предмет» – Робертс Р.С. Бультман, Рудольф (Bultmann, Rudolf, 1884-1976) // *Теологический энциклопедический словарь. Под редакцией Уолтера Элвелла.* М. Ассоциация «Духовной возрождение», 2003. С. 209.

⁷⁴⁷ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze.* Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960. Bd. III. S. 10.

благодаря которому человек приходит к правильному пониманию себя, «и, вместе с тем, к подлинности своей экзистенции»⁷⁴⁸.

Исходным пунктом христианского откровения является Иисус Христос, который, будучи историческим фактом, в то же время является эсхатологическим событием. Такое определение, однако, не является достаточным, поскольку здесь идет речь не об отдельных аспектах явления Иисуса в качестве откровения, а о чистом «что» его пришествия. В нем заложена парадоксальность исторического факта и эсхатологического события, которая разрешается лишь в том случае, если наличествует второй момент откровения, то есть керигма, в которой Христос присутствует в качестве эсхатологического события, требующего веры и ставящего экзистенцию перед необходимостью решения. «Это Слово, обладающее силой и которое действенно. Для этого Слова важна произнесенность, оно провозглашается и должно быть слышимым»⁷⁴⁹. Такое Слово характеризуется тем, что оно ничем не легитимировано и поэтому совершенно иное, требующее признания со стороны другого, несущее с собой содержание, но не как историческое сообщение, но как осуществление прошедшего. Поэтому для содержания керигмы в образе актуализирующегося Другого, принципиально важной является понятность, поскольку человек посредством керигмы должен по-новому познать себя самого. Слово становится откровением, делающим двузначное историческое явление Иисуса эсхатологическим событием, открывающим возможность подлинного решения. Вместе с этим возникает и конститутивное для понимания веры мгновение (*Augenblick*), корреспондирующее с новозаветным эсхатологическим *vñv*. Это мгновение нельзя отождествлять с изолированным моментом встречи, но именно с требующим ответа обращением керигмы, открывающим возможность подлинного

⁷⁴⁸ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960. Bd. III. S. 32.

⁷⁴⁹ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Zweite unveränderte Auflage*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954. Bd. I. S. 280.

эсхатологического существования, открывающего возможность послушания веры. Откровение – это обнаружение мгновения и вместе с тем случайность, то есть развитие событий на основании свободы Абсолюта, когда решается, достигнет ли человек правильного понимания себя или нет. Соответственно, мгновение содержит в себе и возможность непонимания, и пребывания в старом эоне. Для Р. Бульмана требующая вера делает значимой для человека подлинную экзистенцию и разоблачает как ошибочные все другие способы интерпретации действительности: «Вера лишь тогда принимается всерьез, когда она понимается в качестве такой точки зрения на мир и человека, которая видит их такими, какие они есть в реальности, и когда относительно всех других выдвигаемых способов понимания... она утверждает, что они ложны»⁷⁵⁰. Следовательно, адекватным принятием откровения становится то, что экзистенция способствует его истине посредством веры, которая является пониманием истины через самопонимание, исключая все предыдущие методы самопонимания.

Для Р. Бульмана вера – это акт покорности, тогда как керигма – акт требования. Поскольку покорность веры реализуется лишь как исторический поступок человека, противоположный делам, то не остается никакой возможности для похвалы личности своими достижениями, своей значимостью, проистекающей из своих собственных сил. Такое послушание исключает понимание себя из опыта прошлого, и предполагает радикальный отказ от таких амбиций и доверие актуализирующейся во Христе милости, которая не может быть понята из наличествующего⁷⁵¹. Это доверие как дело является подлинным лишь в исполнении самого себя. Р. Бульман настаивает на том, что вера должна отличаться от духовных или психологических установок, добавляющихся из общих истин или из принятия некоторого набора догм. В таком акте веры, принципиально отличном от дела,

⁷⁵⁰ Bultmann R. Theologische Enzyklopädie. hg. v. E. Jüngel und K. W. Müller. Tübingen: Mohr, 1984. S. 197.

⁷⁵¹ См.: Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Zweite unveränderte Auflage. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954. Bd. I. S. 34.

экзистенция парадоксальным образом приходит к своему подлинному состоянию. Отдавая себя, она себя обретает. Тем не менее, новое бытие не заключается во владении, или распоряжении им: «Значимым для него является пребывание в нем»⁷⁵². Исходя из новозаветного *μένειν*, Р. Бультман говорит о необходимости постоянного обновления акта веры в смысле «пребывания в открытости веры... и верности, которая всегда нова»⁷⁵³. Такая верность может быть лишь личностной и направленной на конкретную личность, то есть, речь идет о вере во Христа.

Акт веры всегда сопряжен со свободным решением. «Вера (*fides qua creditur*) – это послушливое слушание слова, а именно такого слова, что я грешник и что Бог во Христе простил мои грехи. Такая вера – есть акт решения, поскольку лишь в свободном действии решения находит исполнение историческое бытие человека»⁷⁵⁴. «Вера – это вера, если она – решение, а решение – это решение, если оно свободно»⁷⁵⁵. Это означает, что решение веры может быть лишь свободным и для того чтобы ему позволить уловить подлинную экзистенцию, оно должно быть независимым от внешних гарантий или исторических фактов.

Р. Бультман рассматривает христианскую свободу как свободу от ложного самопонимания, от себя и от прошлого. Однако общим для всех этих положений является свобода от мира, или, как ее называет Р. Бультман, размирщение (*Entweltlichung*). Вышеупомянутые первые два определения можно понять через последнее, когда свобода веры оказывается свободой от сделанного, от предопределяющего и от наличного. Ложное самопонимание, характеризуется тем, что человек позволяет себе определять себя через то, что он сам сделал, и, соответственно, что он делает и может осознавать. Свобода веры, соответственно, это свобода от ложного самопонимания, от

⁷⁵² Bultmann R. *Glauben und Verstehen*. Gesammelte Aufsätze. Zweite unveränderte Auflage. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954. Bd. I. S. 149.

⁷⁵³ Ibidem. S. 150.

⁷⁵⁴ Ibidem. S. 101.

⁷⁵⁵ Bultmann R. *Glauben und Verstehen*. Gesammelte Aufsätze. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1952. Bd. II. S. 157.

предопределенности прошлым, от того, что человек сделал сам, от привычного и от доступного, то есть, свобода от мира⁷⁵⁶.

Кроме того, понимание Р. Бультманом свободы, происходящей от веры, можно объяснить посредством более детального анализа его основной концепции размирщения. Эта концепция включает в себя негативный и позитивный аспекты. Отрицательный аспект предполагает свободу от мира, а положительный – позитивное отношение к миру, и определенную привязанность к нему. Р. Бультман говорит о «парадоксальном христианском мировоззрении»⁷⁵⁷, об отношении к миру, как к «ὡς μή (как бы нет)»⁷⁵⁸, а также о «внутреннем расстоянии от мира»⁷⁵⁹. Человек в вере становится свободным, так как он находится в мире, и одновременно изымается из мира и его условий. Вера как экзистенция, определяемая трансцендентным и направленная в будущее, означает неопределяемость экзистенции через наличное, то есть данное и субъективное в качестве средств для самореализации. Именно это неприятие экзистенции через наличное, является негативным аспектом свободы, связанной с размирщением. В своей полученной подлинной экзистенции человек находится на «особой дистанции»⁷⁶⁰ к миру. Поскольку его самопонимание определяется верой, то его отношение к миру может быть охарактеризовано как безразличное. Соответственно, Р. Бультман говорит о том, что условия, подходы и требования мира становятся для верующего недействительными, то есть, человек остается в сфере мира, и одновременно отрицает ее. Таким образом, хотя мир рассматривается как место деятельности человека, он радикально отличается от веры как фактор, способствующий самопониманию человека. Р. Бультман хочет подчеркнуть, что эта свобода от мира кардинально

⁷⁵⁶ См.: Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960. Bd. III. S. 35-54.

⁷⁵⁷ Ibidem. S. 211.

⁷⁵⁸ Ibidem. S. 183.

⁷⁵⁹ Ibidem. S. 209.

⁷⁶⁰ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1952. Bd. II. S. 7.

отличается от любого вида аскетизма, и от любого последовательного отвержения мира. Если бы вера определялась через аскетическое отвержение мира, то основанное на вере самопонимание снова бы предопределялось реальностью мира, а не восприимчивой открытостью будущему. Р. Бультман, чтобы прояснить христианское понимание свободы, предлагает обратиться к гностическим и стоическим концепциям. Гностицизм устанавливает космологический дуализм между двумя группами людей, принадлежащих Богу/свету и миру/тьме, в одну из которых человек входит от рождения. Принадлежащие к свету статично и недиалектично освобождаются от мира и дуализма природы⁷⁶¹. Христианство меняет дуализм природы на дуализм решения, в котором Бог и мир не являются вопросами судьбы или природы. В вере, которая есть дар, человек отказывается от мира в пользу Бога, но не удаляется из мира, становясь реально свободным от него. Христианская свобода в этом смысле всегда является диалектической, осуществляясь всякий раз заново в конкретной исторической ситуации. Как и стоицизм, христианство предлагает, прежде всего, внутреннюю, духовную свободу. Но при этом между стоицизмом и христианством существует четкое различие. Стоицизм понимает человеческую свободу как заключающуюся в реализации разума. Христианство же понимает свободу, скорее, как внутреннюю неуверенность, укорененную в даре. «Стоический мудрец, отрекаясь от мира, обретает покой и уверенность; христианин же испытывает тревогу и чувство вины, потому что, отрекаясь от мира, он оказывается лицом к лицу с Богом. Соответственно, обращение к миру означает для христианства попытку найти ложное успокоение. Христианство призывает погруженного в мир человека выйти из мира – не для того, чтобы обрести покой в самом себе, но чтобы предстать перед Богом с ответом. Сознание своей чуждости всему мирскому приводит человека в отчаяние, и потому свободу он может обрести

⁷⁶¹ См.: Бультман Р. Первоначальное христианство в контексте древних религий // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004. С. 606-613.

только как свободу от самого себя, то есть как дар»⁷⁶². Свобода в христианстве – это, по сути, эсхатологическое явление, которое устремлено в будущее, требуя отказаться от всего того, что значимо для человека сейчас.

Итак, истинная свобода, согласно Р. Бультману, во-первых, становится реальной только через встречу человека с керигмой, а не в уходе человека в свою внутреннюю жизнь или в его защите от того, что влияет на него извне. Во-вторых, из этого следует, что истинная свобода всегда является новым событием и никогда неотъемлемым качеством, потому, что встреча реальна лишь в актуальном исполнении. В-третьих, поскольку встреча с керигмой не во власти человека, истинная человеческая свобода всегда является даром и никогда тем, что находится в распоряжении. В-четвертых, если свобода становится реальной лишь через встречу с керигмой, то она может быть реализована лишь через связь с трансцендентным. Таким образом, свобода есть там, где она осуществляется, имея свое бытие в конкретных действиях. Свобода реализуется всегда в моменте конкретной ситуации, в котором экзистенция выбирает себя в качестве возможности. При этом, такая ее реализация и есть ее конституция. Бытие человека формируется действием, так что человек не находится за своим решением веры, но присутствует в нем. Человек в вере не решает на основании своей пассивной сконструированной экзистенции, но экзистирует через свое решение и в этом решении. Свобода, происходящая от веры, как ее понимает Р. Бультман, является постоянно осуществляющимся актом согласования целостной экзистенции с радикальным даром размиращения в смысле неопределимости своего бытия со стороны мира.

Здесь возникает вопрос о том, является ли такое объяснение специфического характера свободы веры феноменальным и каким образом такая свобода соотносится с онтологическим устройством *Dasein*?

⁷⁶² Бультман Р. Первоначальное христианство в контексте древних религий // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004. С. 595.

Между новым и старым бытием, по мнению Р. Бульмана, сохраняется неразрывная связь, иначе содержание керигмы не могло бы быть понятым. Хотя такая непрерывность является условием возможности понимания керигмы, одновременно здесь присутствует и дисконтинуальность между онтологическими возможностями *Dasein* и свободой веры. Это связано с тем, что появившаяся свобода принадлежит человеку в его земной истории. Р. Бульман однозначно негативно оценивает функцию прошлого для конституирования использования свободы. Это, к примеру, выражается в том, что он не дает никакого описания функционирования веры, а всегда подчеркивает ее открытость для будущего, в чем и проявляется свобода веры.

В связи с бульмановым пониманием размирщения и свободы необходимо обратиться к его пониманию секуляризации. В отличие от Ф. Гогартена, в творчестве Р. Бульмана тема секуляризации не занимает такого важного места. Кроме того, понимание секуляризации не всегда идентично гогартенову. Р. Бульман использует термин «секуляризация», в первую очередь, чтобы охарактеризовать феномен, отсылающий в истории Запада к определенным мыслям и представлениям, которые «были отделены от их религиозного обоснования и их религиозной направленности»⁷⁶³, и при этом, тем не менее, продолжают функционировать. Они становятся независимой духовной силой, будучи истолкованными как философские истины. Таким образом может быть секуляризировано христианское понимание размирщения, а экзистенциальная философия – это секуляризация христианского понимания *Dasein*⁷⁶⁴. Однако, в первую очередь, современное историческое мышление является секуляризацией христианской

⁷⁶³ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1965. Bd. IV. S. 99.

⁷⁶⁴ См.: Бульман Р. *История и эсхатология. Присутствие вечности*. М.: Канон, 2012. С. 189-190.

⁷⁶⁴ См.: Там же. С. 71-94.

эсхатологии⁷⁶⁵. Секуляризацией является и сведение христианства к мировоззрению и этике и восприятие догматов в качестве универсальных истин⁷⁶⁶. Секуляризация в данном случае понимается Р. Бультманом как явление сугубо негативное, синонимичное отмене веры через ее сведение к рациональному мышлению. Если истина определяется критериями рационального мышления, то это и есть секуляризация. С другой стороны, Р. Бультман принимает понимание секуляризации Ф. Гогартеном, когда при развитии современной науки и техники «мир представляется человеком как объект... и, следовательно, как объект техники»⁷⁶⁷. Реальность передается объективирующему доступу человека, и этот процесс секуляризации происходит во всех сферах жизни, где все больше доминирует формирующая их функция человеческого разума. При этом, «само христианство является решающим фактором в формировании секуляризации мира»⁷⁶⁸, поскольку оно лишает мир божественности. Следствием христианского и гностического отношения к миру является «деидеификация, радикальное профанирование мира, в отличие от греческой концепции Космоса как божественного порядка, которая противоречит взгляду на мир Ветхого Завета как на творение Бога, как на чистый объект, как на материал, которым человек наделяется для свободного распоряжения, над которым он доминирует через профанную науку, и вытекающую из нее технику»⁷⁶⁹. Такая секуляризация является следствием христианского понимания свободы. В связи с

⁷⁶⁵ «Мы пробежали через долгие века, – пишет Р. Бультман, – рассматривая, как происходила секуляризация христианского видения истории. Главные выводы таковы: 1) Идея единства истории хотя бы в общем виде была сохранена. 2) Сохранена была и идея теологии, но понятие провидения было заменено на идею продвигаемого наукой прогресса. 3) Идея эсхатологического совершенства преобразилась в представление о непрестанно растущем благосостоянии человечества» – Бультман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности. М.: Канон, 2012. С. 93.

⁷⁶⁶ См.: Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960. Bd. III. S. 124-126.

⁷⁶⁷ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1965. Bd. IV. S. 115.

⁷⁶⁸ Ibidem. S. 116.

⁷⁶⁹ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1952. Bd. II. S. 205.

секуляризацией человек сталкивается с вопросом о смысле своей автономии. Речь идет о том, признает ли человек диалектику своей свободы и зависимости в качестве смысла своей автономии. Таким образом, хотя Р. Бультман и не подчеркивает эту тему, однако, здесь он согласен с Ф. Гогартеном, что современное отношение к миру является легитимным следствием дистанцирования христианства от мира. Разделение веры и культуры объявляется Р. Бультманом неизбежным результатом хода истории⁷⁷⁰. При этом для Р. Бультмана большее значение, чем для Ф. Гогартена, играет континуальность античного и современного просвещения.

Специфический предмет решения веры – засвидетельствованное в керигме эсхатологическое деяние Иисуса, становящееся в соответствии с верой эсхатологической экзистенцией, ведет в конечном итоге к тому, что также позволяет выявить выработанные в феноменологии *Dasein* онтологические основания, так что событие оправдывающей веры, включающее Бога и преобразующее *Dasein*, может быть доказано нефеноменальным способом. Хотя верующее *Dasein*, согласно Р. Бультману, может быть также понято онтологически, однако, «вера в ее подлинном смысле, как преображенное *Dasein*, не может быть воспринята, являясь схватыванием Бога и, в качестве оправдывающей веры, не может быть феноменом *Dasein*»⁷⁷¹. Реальность, понимаемая как исторический акт, соответствует новому *Dasein* как конкретный момент решения. Эта реальность не должна смешиваться с рядовыми феноменами истории, которые, при определенных обстоятельствах, могут лишь исказить веру.

Такое описание реальности веры производит напряжение между феноменологическим и феноменологически недоступным сотериологическим объяснением экзистенции. Это напряжение столь сильно, что возникает сомнение в способности делать проникаемым верующее понимание посредством феноменологии *Dasein*. С одной стороны,

⁷⁷⁰ См.: Bultmann R. Religion und Kultur. Tübingen, 1929. S. 11.

⁷⁷¹ Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Zweite unveränderte Auflage. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954. Bd. I. S. 311.

необходимо ухватить веру как феномен в пределах *Dasein*, и вместе с тем, как онтологическую возможность *Dasein*. С другой стороны, следует признать, что вера как эсхатологическая экзистенция, не является феноменом *Dasein*. Услилия Р. Бульмана направлены на то, чтобы сделать это напряжение явным и объяснить, что оно является необходимым элементом христианского понимания веры. Для этого объяснения он вынужден привлекать философию и теологию, историю и эсхатологию, историческое и верующее *Dasein*. Здесь видна напряженная диалектика верующей и исторической экзистенций, для объяснения которой Р. Бульман обращается к лютерову *simul iustus et peccator*. Вера, с одной стороны, понимается как эсхатологическая экзистенция, то есть *καὶνὴ κτίσις*, означающая размирщение человека и выражающая себя в существовании *ὡς μὴ*⁷⁷². С другой стороны, вера – это *Dasein*, существующее под онтологическими условиями истории, чья сущность заключается в том, чтобы быть историческим действием, чьи решения проявляются в исторических актах самопонимания.

В целом в рамках экзистенциалистского подхода в понимании феномена веры действует и П. Тиллих. Во введении к своей работе «Динамика веры» он пишет следующее: «Вряд ли существует другой религиозный термин, употребляющийся как в теологии, так и в повседневной жизни, который подвергся бы большему числу неверных толкований, искажений и спорных определений, чем слово “вера”»⁷⁷³. Примером неправильного понимания веры может служить наивно-обыденное употребление этого понятия, когда под верой подразумевается ненадежное, недостоверное, сомнительное или маловероятное положение вещей. Такое словоупотребление, проникая в религиозный язык, приводит к тому, что вера противопоставляется знанию. Поэтому для адекватного восприятия понятия «вера» необходимо его смысловое очищение, для чего нужно выделить его

⁷⁷² Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1952. Bd. II. S. 75.

⁷⁷³ Тиллих П. Динамика веры // Тиллих П. *Теология культуры. Избранное*. М.: «Юристъ», 1995. С. 132.

формальные и материальные аспекты. Формальное определение веры может быть применено к вере в любой религии и культуре. Здесь вера будет «состоянием схваченности тем, к чему устремлено самотрансцендирование, – то есть предельным в бытии и в смысле. Формулируя кратко, можно сказать, что вера – это состояние схваченности предельной заботой»⁷⁷⁴. Вместе с тем, такая двойственность предполагает субъективное и объективное измерение. С одной стороны, речь идет о конституции субъективного человеческого духа, а с другой стороны, об абсолютной объективной значимости безусловного. Понимаемая таким образом вера, более не является спекулятивной областью, но неотъемлемой частью духа человека. Рассматриваемое с исключительно формальной стороны, универсальное понятие «вера» совершенно исключает возможность неверия. Такой подход, который не рассматривает содержательных определений конкретных высказываний веры, тем не менее, ведет П. Тиллиха к тому, что он разграничивает веру с позитивным и веру с ничтожным содержанием, где ничтожными являются такие типы веры, которые «облекали нечто предварительное, конечное и обусловленное в достоинство предельного, бесконечного и безусловного»⁷⁷⁵.

Материальное определение понятия «вера» П. Тиллих связывает с состоянием, в котором «Духовное присутствие» наполняет человека и открывает для него возможность трансцендентного единства жизни посредством снятия амбивалентности человеческой экзистенции⁷⁷⁶. Материальное определение веры уточняется мыслителем через обращение к конкретике христианской традиции: «вера – это схваченность Новым Бытием»⁷⁷⁷. Эта эксплицитная дефиниция веры является одновременно и универсальной, поскольку христианство требует адекватного определения того, на что вера направлена. Кроме того, П. Тиллих отмечает, что акт веры

⁷⁷⁴ Тиллих П. Систематическая теология. М. – СПб.: Университетская книга, 2000. Т. 3. С. 121.

⁷⁷⁵ См.: там же. С. 121.

⁷⁷⁶ См.: там же. С. 119-121.

⁷⁷⁷ Там же. С. 121.

«происходит в самом центре жизни личности и включает в себя все ее элементы»⁷⁷⁸.

Целостное определение веры П. Тиллихом явно выделяется на фоне других распространенных определений, которые рассматривают акт веры в связи с интеллектом, волей или чувствами. Поскольку вера есть восстановление недвойственной жизни через преодоление человеческой амбивалентности, ее, следовательно, нельзя низводить до рационального действия. Обусловленная Духовным Присутствием вера «не является актом когнитивного утверждения в субъект-объектной структуре реальности, и поэтому она не подлежит верификации посредством эксперимента или направленного опыта»⁷⁷⁹. Вера как всеохватный и центрирующий акт личности, будучи экстатичной по своей природе, «трансцендирует как порыв внерационального бессознательного, так и структуры рационального сознательного. Она трансцендирует их, но не разрушает»⁷⁸⁰.

Поскольку интеллектуалистское понимание веры оказывается неэффективным, то П. Тиллих обращается к волюнтаристско-этическому пониманию. В связи с моралью понятие «вера» получает свой нормативный аспект, становясь актом послушания. На основе такой нормативности возникает определенная связь с императивными речевыми актами. Определение веры как послушания является в основе своей формальным, требующим ответа на вопрос о воле к вере. Тем не менее, здесь не дается содержательного определения и остается открытым вопрос о том, во что надо верить, то есть здесь снова речь идет об интеллектуальном уровне понимания веры. В связи с этим П. Тиллих пишет: «как только начинается поиск содержания воли верить или повиновения порядку, недостатки когнитивной

⁷⁷⁸ Тиллих П. Динамика веры // Тиллих П. Теология культуры. Избранное. М.: «Юрист», 1995. С. 135.

⁷⁷⁹ Тиллих П. Систематическая теология. М. – СПб.: Университетская книга, 2000. Т. 3. С. 121.

⁷⁸⁰ Тиллих П. Динамика веры // Тиллих П. Теология культуры. Избранное. М.: «Юрист», 1995. С. 136.

интерпретации веры появляются вновь»⁷⁸¹. П. Тиллих разграничивает теологическую и теонормную этику. Теологическая этика, с его точки зрения, является предвзятой и ненадежной, тогда как теонормная этика, связанная с теонормной философией, есть результат воздействия Духовного Присутствия на жизнь человека. «Теонормная этика в полном смысле слова – это такая этика, в которой под воздействием Духовного Присутствия религиозная субстанция – опыт предельной заботы – сознательно выражается посредством процесса свободного аргументирования, а не посредством попытки его детерминировать. Преднамеренная теонормия – это гетеронормия, и поэтому она должна быть отвергнута этическим исследованием. Актуальная теонормия – это автономная этика в Духовном Присутствии»⁷⁸².

Волюнтаристско-этическое восприятие веры, ориентирующееся на послушание, предполагает уже предшествующую веру в содержательном смысле, а не ее появление.

Следующим типом понимания веры является ее отождествление с чувством. Такое понимание веры зачастую легко принимается учеными и философами, признающими социальную и психологическую действенность и полезность религии, но отвергающими ее притязание на объективную истинность. «Религия, надежно запрятанная в уголок субъективных чувств, перестала представлять собой опасность для культурной деятельности человека»⁷⁸³. П. Тиллих признает, что холистически понимаемая вера неизбежно включает в себя и эмоциональную сторону, но при этом вера возникает не только из нее. «Она вовлекает в себя каждый элемент *theoria* и *praxis*, вовлекая их в собственную открытость Духовному Присутствию»⁷⁸⁴. В этом смысле интеллектуальное согласие и послушание

⁷⁸¹ Тиллих П. Систематическая теология. М. – СПб.: Университетская книга, 2000. Т. 3. С. 122.

⁷⁸² Там же. С. 237.

⁷⁸³ Тиллих П. Динамика веры // Тиллих П. Теология культуры. Избранное. М.: «Юрист», 1995. С. 158.

⁷⁸⁴ Тиллих П. Систематическая теология. М. – СПб.: Университетская книга, 2000. Т. 3. С. 122.

тоже могут рассматриваться как различные аспекты целостного понимания веры.

После того как П. Тиллих разъяснил отношение акта веры к функциям человека, и разграничил их друг от друга, он пришел к выводу, что вера не может быть идентифицирована ни с духом, ни с умом, ни с волей, ни с чувством. Но, с другой стороны, вера объемлет собой все эти функции «объединяя и подчиняя это преобразующей силе Духовного Присутствия»⁷⁸⁵. Ни одна из человеческих функций не может возвыситься до Абсолюта как безусловности и бездны бытия. Но сам Абсолют, утверждая веру, может использовать составляющие человека для того чтобы они возвышались до него. Вера, таким образом, это произведение, которое не создается человеком, но живет в нем. Это Духовное Присутствие, которое находится в человеке наряду с его духом и творит веру.

В содержательном смысле элементы веры делятся на открытость человеческого духа Абсолюту, обретение Духовного Присутствия вопреки диалектическому напряжению между Богом и человеческим духом и эсхатологическое ожидание окончательно восстановления непротиворечивой жизни. Эти элементы выступают не в хронологической последовательности, но присутствуют одновременно там, где есть вера⁷⁸⁶. Эти элементы описывают ситуацию человека в его встрече с Абсолютом и являются параллельными к понятиям «возрождение», «оправдание» и «освящение». Субъективным источником веры является «беспокойство сердца», связанное с безусловным интересом к ультимативному⁷⁸⁷.

Описанное таким образом понятие «вера» проецируется П. Тиллихом на религию, мораль и культуру, а также другие измерения жизни. Вера для П. Тиллиха – не только основанное Богом и полученное от него состояние, но и сила противостоять греху. При этом «субъективная актуализация греха и

⁷⁸⁵ Тиллих П. Систематическая теология. М. – СПб.: Университетская книга, 2000. Т. 3. С. 123.

⁷⁸⁶ Там же.

⁷⁸⁷ См.: Тиллих П. Динамика веры // Тиллих П. Теология культуры. Избранное. М.: «Юрист», 1995. С. 138.

веры, и возникающие отсюда проблемы вторичны по отношению к объективности двух сил, хотя в реальности объективная и субъективная стороны неразделимы»⁷⁸⁸. Поскольку П. Тиллих говорит о том, что в акте веры участвуют все духовные составляющие человека, он может определять человека через веру, в качестве *homo religiosus*. Поскольку понятие «религия» получает у П. Тиллиха чрезвычайно широкое значение, относясь к конституитивным характеристикам человеческого бытия, то оно исключает безрелигиозное состояние человека. Вариативность относится у П. Тиллиха лишь к наполнению веры, а не к вере как таковой.

В аспекте наличия в человеке Духовного Присутствия П. Тиллих выдвигает несколько принципов, регламентирующих отношения между верой и культурой. Во-первых, секулярное должно рассматриваться как потенциально открытое для воздействия духовного само по себе, а не в качестве объекта, на который должна оказать влияние церковь или какая-то другая религиозная организация. П. Тиллих называет это «принципом освящения секулярного» и «эмансипацией секулярного»⁷⁸⁹. Этот принцип

⁷⁸⁸ Тиллих П. Систематическая теология. М. – СПб.: Университетская книга, 2000. Т. 3. С. 124.

⁷⁸⁹ Там же. С. 119. По замечанию Т.М. Грина, П. Тиллих «декларировал своё неприятие абсолютизации относительного, то есть идолопоклонства, но также и релятивизации абсолютного, то есть всех форм релятивистского нигилизма. Он упрекает церкви и теологов за их неизменное неприятие секулярной силы и их многократную неудачу принять обоснованные секулярные доводы в своё мышление. Он радушно принимает все позитивные достижения науки (включая психоанализ), современного искусства (даже в его мучительных экспериментах), современной философии (даже если она явно нерелигиозная или антихристианская)» – Greene T.M. Paul Tillich and our secular culture // The library of living theology. The theology of Paul Tillich. New York: The Macmillan company, 1952. Volume 1. P. 52. Сам П. Тиллих писал, что в то время, когда он создавал свою систему, наиболее существенным являлась «встреча исторических религий с секуляризмом и с порожденными им “квазирелигиями”» – Тиллих П. Систематическая теология. М. – СПб.: Университетская книга, 2000. Т. 3. С. 13-14. Христианская мысль, «которая не относится всерьез к критике религии секулярной мыслью и некоторыми отдельными формами секулярной веры – такими, как либеральный гуманизм, национализм и социализм, – окажется “а-кайросной”, то есть пренебрегающей требованиями исторического момента» – Там же. С. 14. Поэтому П. Тиллих критикует «ортодоксов» за их отвержение философского языка. По утверждению П. Тиллиха, радикальнейшая попытка создать чисто керигматическую систему была предпринята К. Бартом. «Но, в отличие от своих фанатичных учеников, он достаточно честен для того, чтобы признать то, что он не может избежать философского языка и методов, даже наша

был свойственен первоначальному христианству и повторно был открыт реформаторами. Трансцендентное не связано с какой-то религией таким образом, чтобы обязательно через нее оказывать влияние на культуру. Данный принцип относится не только к секулярным движениям, но и к враждебным христианству направлениям и личностям. Духовное присутствие может проявиться здесь, к примеру, в активизации общественного сознания или в новом осознании человеком самого себя. Во-вторых, секулярная сфера рассматривается здесь с точки зрения ее сопротивления универсальному процессу самотрансцендирования. Это сопротивление, с одной стороны, не позволяет финитному раствориться в инфинитном. Инфинитное в результате этого сопротивления актуализирует свои потенции. Но, с другой стороны, сопротивление секулярного не может быть постоянным, поскольку в нем всегда присутствует стремление к самотрансцендированию, без которого секулярное оказывается не имеющим смысла и пустым. Секулярное устремлено к объединению с сакральным, поскольку и то и другое принадлежат друг другу. Именно поэтому данный принцип П. Тиллих называет «конвергенцией священного и секулярного»⁷⁹⁰. Два этих принципа имеют свое основание в третьем, который говорит о «"сущностной принадлежности религии и культуры друг другу".... религия – это субстанция культуры, а культура – это форма религии... религия не может выражать себя (даже и в исполненном смысле молчании) без той культуры, у которой она заимствует все формы осмысленного выражения... без предельности предельного культура утрачивает свою глубину и свою неисчерпаемость»⁷⁹¹.

повседневная речь сформирована философской терминологией и философским образом мыслей» – Tillich P. *Auf der Grenze. Eine Auswahl aus dem Lebenswerk*. München; Zürich: Piper, 1987. S. 174. В целом, следуя П. Тиллиху, «протестантизм является протестом против формы» – *Ibidem*. S. 89.

⁷⁹⁰ Тиллих П. Систематическая теология. М. – СПб.: Университетская книга, 2000. Т. 3. С. 220.

⁷⁹¹ Там же.

В системе П. Тиллиха человек в состоянии отчуждения знает жизнь лишь как жизнь амбивалентную из-за свойственной существованию разрозненности эссенции и экзистенции. Однако человек знает и то, что Абсолют есть источник и податель нового бытия через Христа, в котором может быть преодолена разрозненность эссенции и экзистенции. При этом возникает вопрос о том, каким образом человек может стать участником нового бытия? Для того чтобы прояснить этот вопрос, П. Тиллих использует классические термины «возрождение» и «оправдание». Когда говорится о возрождении, то подразумевается сотериологическое действие Бога и становящееся возможным реальное участие в новом бытии. П. Тиллих говорит об «опыте» охваченности Духовным Присутствием, в котором, однако, человек не «может верифицировать свой опыт посредством эмпирического наблюдения. Даже и родившись заново, люди все-таки еще не становятся новыми существами, хотя они и вошли в ту новую реальность, которая может сделать их таковыми. Соучастие в Новом Бытии автоматически не гарантирует ничего обновления»⁷⁹². В сотериологическом акте Абсолюта возрождение и оправдание едины, означая воссоединение отчужденного. При этом возрождение выражает актуализм воссоединения, а оправдание парадоксальность воссоединения. Принятие человека в центр трансцендентной неамбивалентной жизни делает возможным веру и любовь.

После того как человек посредством Духовного Присутствия переживает участие (возрождение) и принятие в новое бытие (оправдание), он становится охваченным этим бытием. Освящение отличается от возрождения и оправдания «так же, как процесс отличен от того события, в котором он имел свое начало»⁷⁹³. Вместо отчужденного состояния неверия, *hybris* и вожделения он наделяется верой, способностью к самоотдаче и любовью. Если возрождение и оправдание описывают темпоральные точки, то освящение охватывает весь период жизни веры. Несмотря на действие

⁷⁹² Тиллих П. Систематическая теология. М. – СПб.: Университетская книга, 2000. Т. 3. С. 198.

⁷⁹³ Там же. С. 445.

Абсолюта, человек продолжает пребывать в актуальном состоянии отчуждения, и поэтому подвержен амбивалентностям жизни. Освящение – это процесс, в котором новое бытие все более и более проявляется в состоянии отчуждения. Этот процесс может быть описан с помощью четырех принципов, которые так же могут применяться для описания неамбивалентной жизни:

1. Принцип возрастающего осознания. Этот принцип указывает на возрастающее осознание человеком амбивалентности его экзистенции. Только на основании такого познания жизнь и жизненные силы мира могут утверждаться вопреки амбивалентности ситуации. Возрастающее осознание отношение к отдельно взятому человеку и позволяет ему воспринять и быть принятым в состояние нового бытия. «Такое осознание включает в себя восприимчивость к потребностям собственного роста, к затаенным надеждам и разочарованиям в других, к безмолвному голосу конкретной ситуации, к степеням подлинности жизни духа в других и в себе»⁷⁹⁴.

2. Принцип возрастающей свободы. Возрастание свободы преимущественно означает для П. Тиллиха свободу от закона. Под законом понимается эссенциальное бытие человека, обвиняющее его в состоянии его амбивалентности и отчуждения. «Именно это и имеется в виду, когда дух закона противопоставляется его букве (Павел) или когда Духовно детерминированное “Я” обретает силу создать новый закон, который лучше закона Моисея (Лютер), или – в секуляризованной форме – когда носитель свободы переоценивает все ценности (Ницше), или когда существующий субъект нарушает свою решимостью безысходность существования (Хайдеггер)»⁷⁹⁵. Когда человек посредством Духовного Присутствия становится участником нового бытия, тогда исполняется требование эссенциального бытия относительно непротиворечивой и воссоединенной жизни.

⁷⁹⁴ Тиллих П. Систематическая теология. М. – СПб.: Университетская книга, 2000. Т. 3. С. 206.

⁷⁹⁵ Там же. С. 207.

3. Принцип возрастающей соотнесенности. Этот принцип предполагает возможность участия в примиренной общей жизни, поскольку вера невозможна без общины веры. Если первые два принципа фокусируются на индивидууме, то этот принцип обращается к общему. «Соотнесенность подразумевает осознание другого и свободу соотноситься с ним через преодоление самозамыкания в себе и в другом»⁷⁹⁶.

4. Принцип возрастающего трансцендирования. Этот принцип является решающим для всего процесса освящения, поскольку оно «невозможно без непрерывного самотрансцендирования в направлении предельного – иными словами, без соучастия в священном»⁷⁹⁷.

Четыре принципа, которые П. Тиллих использует для описания процесса освящения, могут привести к ошибочному заключению, что после возрождения и оправдания требуются усилия самого человека. Однако освящение также связано с деятельностью Бога, не ограничивая при этом конечной свободы человека. Если освящение понимается таким образом, то оно не может быть нравственным ответом на оправдание, но должно совпадать с оправданием. Редуцирование освящения до нравственного действия неизбежно делает его несовершенным. Концепция освящения П. Тиллиха не предполагает какого-то особого морального совершенства⁷⁹⁸ или некоего идеального состояния, но обусловленную Духовным Присутствием зрелось, находящую свое выражение в принятии жизни под условиями амбивалентного существования.

Обобщая концептуализацию феномена веры в рамках экзистенциального направления неоортодоксии, представленного Р. Бультманом и П. Тиллихом, можно констатировать, что в основании веры здесь находится не понимание, а, скорее, сам факт существования веры.

⁷⁹⁶ Тиллих П. Систематическая теология. М. – СПб.: Университетская книга, 2000. Т. 3. С. 208.

⁷⁹⁷ Там же. С. 209.

⁷⁹⁸ См.: Тиллих П. Динамика веры // Тиллих П. Теология культуры. Избранное. М.: «Юрист», 1995. С. 141.

Вера, как ее понимает Р. Бультман, это не вера в какие-то вещи, а акт решения человека в соответствии с обращением керигмы. Именно поэтому вера не имеет оснований и не может быть доказана. Вера – это акт без гарантий. Свободный акт человека в пользу веры может быть осуществлен лишь субъективно, иначе человек объективировал бы его, то есть ставил бы себя вне его границ. Вера, таким образом, это акт экзистенции человека, не основанный на каких-либо данных и недоказуемый какими-либо методами. Верой нельзя обладать, поскольку она всякий раз осуществляется в момент принятия решения. Вера означает новое экзистенциальное самопонимание личности. В вере человек отказывается от идеи жизни из своих собственных сил, от своей приверженности материальному, и соглашается на радикально зависимую экзистенцию. Вера вводит исторического человека в его эсхатологическое будущее, преодолевающее незавершенность подлинного существования.

Что касается П. Тиллиха, в описании веры он, как и Р. Бультман, исходит из состояния отчужденности человека, выражающегося в амбивалентной жизни. При этом основные антропологические понятия «эссенция» и «экзистенция» включаются в целостное восприятие жизни. Амбивалентность жизни предполагает жизнь расколотого целого. В связи с этим перед человеком стоит вопрос о возможности неамбивалентной жизни, которая описывается как воссоединение и гармония эссенции и экзистенции. Решающим ответом на проблему амбивалентной жизни является Духовное Присутствие, которым человек захватывается и для него открывается возможность неамбивалентной жизни через центрирование его личности. При этом П. Тиллих понимает, что вера не является понятием, но переживаемой реальностью. Сложность описания и возможность ложного понимания феномена веры связаны с его центральным местом в жизни человека. Существование веры необходимо и универсально, поскольку она является неотъемлемой эссенциальной составляющей бытия личности. Человек не производит эти действия, но может лишь принимать их.

Захваченный Духовным Присутствием человек начинает жить неамбивалентной жизнью, которая, тем не менее, является фрагментарной, поскольку человек продолжает жить в условиях экзистенции. Вера у П. Тиллиха, как и у Р. Бульмана, открывает в человеке эсхатологическую перспективу, указывающую на постоянное неамбивалентное бытие.

4.4. Вера как предчувствие тотальной реальности, преодоление беспокойства и радикальный монотеизм

Концептуализация проблемы веры в неоортодоксальной философии христианского реализма обуславливается центрированностью на библейском материале, с одной стороны, и направленностью на решение актуальных социальных проблем, с другой стороны. С точки зрения Райнхольда Нибура, религиозная вера – это тема, возникающая из рассмотрения вопроса о фундаментальных характеристиках бытия человека. То есть, ответ на первый вопрос включает в себя ответ и на второй. Если известна природа человека и его актуальная ситуация, то речь может идти о том, как человек должен предчувствовать истинное и реальное, то есть ультимативное. Мыслитель в общих чертах описывает качество и основные характеристики полного сознания, определяемого эссенциальной структурой человека, независимой от его исторического существования. Такая возможность следует из способности человека достигать чего-то, что находится вне его собственной финитности, то есть о способности к сверхъестественному познанию, хотя человек и погружен в конечное, и поэтому не может четко ощущать такое знание в качестве актуально наличествующего. Когда люди поднимаются над структурами природы, постигаемыми разумом, они вступают в область веры, предчувствуя вышеприродные реалии посредством откровения. Из этого ясно, что подлинное значение экзистенции отрывается на уровне соответствующей религии. «В человеческой ситуации имплицитно присутствует способность превосходить себя и свой мир в его неспособности

конструировать мир понимания без того чтобы отыскивать источник понимания и ключ к его структуре, которая превосходит мир, превосходя свою собственную способность к его превосхождению. Проблема понимания, являясь основной проблемой религии, превосходит обычную рациональную проблему фиксации отношения предметов друг к другу, подобно тому, как свобода духа человека превосходит его рациональные способности»⁷⁹⁹. Религиозная вера является источником для подлинной духовной природы человека, поскольку позволяет схватывать ультимативный принцип понимания, который является единственным, способным удовлетворить потребность человеческой самопревосходящей природы в когерентности. «Хотя религиозная вера, которой постигается Бог, не может противречить разуму в том смысле, что конечный принцип понимания не может быть в противоречии подчиненному принципу понимания, но, при этом, религиозная вера не может быть и просто подчинена разуму или предстать перед его судом»⁸⁰⁰.

Реформационный подход к вере, которому Райнхольд Нибур стремится следовать, предполагает, что человек может лишь предстоять перед «пределной загадкой человеческого бытия, на которую не существует ответа кроме как верой и надеждой»⁸⁰¹. Более того, Райнхольд Нибур отвергает идею партнерства между христианской верой и метафизикой. Так, он критикует александрийскую христианскую школу, с ее уступками греческой идее гнозиса, средневековое аристотелинство и теологизированное христианство А. Ритчля. Один из его излюбленных способов демонстрации различия веры и метафизики представляет собой указание на то, что

⁷⁹⁹ Niebuhr R. *The Nature and Destiny of Man*, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press, 1996. Volume 1. P. 64.

⁸⁰⁰ *Ibidem*. P. 165.

⁸⁰¹ Niebuhr R. *The Nature and Destiny of Man*, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press, 1996. Volume 2. P. 149.

иудейское видение не совпадает с эллинским⁸⁰². Поэтому он хвалит Блаженного Августина за подчинение неоплатонизма христианской истине, препятствующее «зловещему поглощению» веры онтологией⁸⁰³. Философия томизма, напротив, не вызывает у Райнхольда Нибура одобрения, поскольку здесь присутствует попытка синтеза иудейского и эллинского⁸⁰⁴. При этом для Райнхольда Нибура не существует какой-либо «ортодоксии», которая была бы застрахована от ошибок. Целью второго тома «Природы и судьбы человека» становится исследование возможности привлечения «Возрождения и Реформации для понимания человеческой природы в терминах их плодотворного сотрудничества»⁸⁰⁵. При этом Реформация ориентируется на веру, а Ренессанс на автономию человеческого разума. Дискуссия между ними должна выявить достоинства и недостатки того и другого антропологического подхода. Это свидетельствует о том, что вера должна быть сопряжена со знанием. В дискуссии Райнхольда Нибура и П. Тиллиха относительно использования онтологии в концептуализации веры, П. Тиллих упрекает Райнхольда Нибура в том, что он поляризует конфликт между иудейским и эллинским подходами, стремясь оставить один иудейский. Райнхольд Нибура отвечает П. Тиллиху следующее: «Профессор Тиллих полагает, что моя беда состоит в том, что я капитулировал перед иудейской формой мышления, предпочтя ее эллинской. Но мой тезис заключается в том, что необходимы оба способа мышления. Без эллинского понимания логоса, структуры и формы мы вообще не могли бы ничего понять, поскольку любое бытие и бытие само по себе имеет структуру. Поэтому эллинский элемент нашей культуры породил нашу науку и философию. Моя точка зрения состоит в том, что когда мы имеем дело с аспектами реальности, которые

⁸⁰² См.: Niebuhr R. *The Self and the Dramas of History*. Lanham, New York and London: University Press, 1955. P. 94.

⁸⁰³ Ibidem. P. 100.

⁸⁰⁴ См.: Niebuhr R. *The Nature and Destiny of Man*, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press, 1996. Volume 1. P. 153.

⁸⁰⁵ Ibidem. P. 300.

демонстрируют свободу над структурами и вне структур, мы должны прибегать к иудейскому драматическому и историческому способу восприятия реальности»⁸⁰⁶. Но если для того, чтобы охватить все аспекты реальности нужны и иудейское, и эллинские мышление, то подход Райнхольда Нибура заключается в том, что оба эти способа дополняют друг друга. Реальность, с одной стороны, предоставляет человеку структуры, а с другой, освобождает его от этих структур. Человек понимает первое и ощущает второе, применяя в каждом случае соответствующие средства для достижения цели. У человека есть как бы двуединый инструмент для угадывания природы ультимативной реальности. Если это так, то Райнхольд Нибур закладывает фундамент для онтологии, обеспечивая фон для всего, что он говорит о ситуации человека и о вере. Вера становится для него элементом, который входит в многосоставное целое, от которого он получает свое значение. Это предполагает, что любая философско-религиозная система, разрабатываемая на этих принципах, должна быть объективной, иначе, рассуждения об иудейском способе мышления становятся бессмысленными. То есть, выступая против рассмотрения веры в онтологических категориях, Райнхольд Нибур, не замечая этого, стал разрабатывать собственную онтологию. Занимая инклюзивную позицию, которая призвана продемонстрировать связь веры с реальностью, он пошел философским путем, в котором попытался объединить иудейские и эллинские подходы.

Для того чтобы понять герменевтику веры Райнхольда Нибура, необходимо обратиться к указанному онтологическому фону его системы, без чего его методология будет казаться произвольной и непоследовательной. Д.Х. Рэндалл Младший, комментируя «Гиффордские лекции» Райнхольда Нибура, утверждает, что они написаны с точки зрения «христианского натурализма». Он отождествляет подход Райнхольда Нибура

⁸⁰⁶ Niebuhr R. Reply to interpretation and criticism // Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought. Б. м. Wipf & Stock Pub., 2009. P. 509.

с натурализмом, поскольку «он неизменно направлен против всего, что претендует на абсолютность, то есть против всего относительного, что абсолютизируется»⁸⁰⁷. При этом Райнхольд Нибур не использует символы философского идеализма также, как он применяет их небуквальным способом при рассмотрении библейских символов. Более того, работа «Природа и судьба человека» полна терминов, взятых в их номинальном значении, «связанных с особым философским языком, с ограниченной человеческой перспективой истины, претензии которой на исчерпываемость господин Нибур в других местах проникновенно и справедливо критикует»⁸⁰⁸. Подобным образом Райнхольд Нибур абсолютно принимает и ценности, связанные с либеральным протестантизмом. Речь идет об абсолютизации исторически обусловленной агапической любви, о том, что человек при постулировании своих идеалов может избежать естественной необходимости и достигнуть трансцендентных стандартов.

Райнхольд Нибур говорит о глубинном измерении реальности, о сфере когерентности вне рациональных структур, об ультимативной основе экзистенции и ее окончательного исполнения, а также об источнике понимания. Согласно Райнхольду Нибуру, либеральное христианство берет Христа для того, чтобы сделать его символом Божественного совершенства на основании его хорошей жизни. Это означает, что откровение, данное в жизни Иисуса, полно само по себе и в совершенстве проявлено в истории. Следовательно, Христос, будучи символом, может быть интерпретирован с помощью разума, а знание переданное через откровение, может быть применено для решения проблем истории. В этом случае христианство интерпретируется с точки зрения критического натурализма. В библейской же вере Христос символизирует нечто, что не может постичь разум, а совершенство Христа не может быть «уменьшено до простого исторического

⁸⁰⁷ Randall J.H. Jr. Human Destiny: Reinhold Niebuhr. A Symposium // Union Review. Б. м. 1943. № 4. P. 22.

⁸⁰⁸ Ibidem. P. 22.

факта»⁸⁰⁹. Средством откровения является не жизнь Иисуса сама по себе, а его жизнь, рассматриваемая в свете его креста, который «превосходит историю так же, как история превосходит саму себя. Это – конечная форма человеческой природы, у которой нет законченной формы в истории, поскольку она не полностью содержится в истории»⁸¹⁰. Поэтому Христос – не ключ к разгадке смысла жизни, как это утверждал либерализм.

Райнхольд Нибур утверждает, что иудейские пророки «нашли источник понимания бытия человека, которое не только превысило любой возможный хаос в истории, но и фактически предсказало катастрофу как неизбежное следствие греха человека против жизни Бога»⁸¹¹. Только абсолютное доверие Богу является достаточным источником для понимания и ясности, которая может превзойти все катастрофы истории и личного существования. Свобода от любых неприятностей существования возможна только на основе твердой веры в защиту от Бога. В контексте веры великие катастрофы истории не акцентируют мысль на бессмысленности бытия, но лишь показывают, что грех и гордость ведут к разрушению, а человеческие предприятия несовершенны и испорченны. Катастрофы и страдания, если они разрушают нереалистичный оптимизм, предоставляют возможность получения лучшего представления о действительности. Когда капитализм, марксизм, нация или идеология терпят неудачу, тогда те, кто ранее доверяли всему этому, разочаровываются в успехе человеческих усилий. С разрушением иллюзий и со страданиями неизбежно происходит отмена людей как ультимативного источника доверия и остается лишь один окончательный источник доверия и понимания – вера в Бога.

Вера в Бога – это абсолютное доверие тому, что сила Бога приведет историю к ее эсхатологическому завершению, в котором будут преодолены

⁸⁰⁹ Niebuhr R. *The Nature and Destiny of Man*, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press, 1996. Volume 2. P. 75.

⁸¹⁰ *Ibidem*. P. 75.

⁸¹¹ Niebuhr R. *Beyond tragedy: essays on the Christian interpretation of history*. New York: C. Scribner's Sons, 1937. P. 118.

все двусмысленности и противоречия существования. Кроме того, вера дает эффект преодоления экзистенциального беспокойства и озабоченности. В контексте веры становится очевидным, что беспокойство и озабоченность проистекают из неверия в любовь и силу Бога⁸¹². Следуя такой логике, если вера преодолевает беспокойство, то она преодолевает и грех, поскольку с точки зрения Райнхольда Нибура, грех происходит из беспокойства человека по поводу его конечности, слабости и зависимости. Частичное торжество веры в Бога над беспокойством и грехом должно подразумевать сокращение несправедливости и страдания. Человек, сосредоточенный на Боге, менее зависим от своей испорченной природы, беспокойства и греха, и поэтому такой человек приносит меньше страданий другим.

Христианская вера знает, что достижения человека не гарантируют ультимативного доверия и преданности. Это значит, что человеческие усилия всегда ограничены разрушительными тенденциями беспокойства и греха: «Так велика сила человеческой гордыни, что снова и снова, даже в рамках христианской веры, человек, по сути, доверяет не ультимативному характеру Бога, а каким-то достижениям человеческого духа. Искушение поступать так, усиливается, когда эти успехи особо впечатляют, когда проекты человеческого гения достигают стабильности, которая, как кажется, предполагает их нерушимость»⁸¹³. Подлинное понимание реальности и христианской веры зависит от понимания великих кризисов и катастроф истории и индивидуальной экзистенции. Если не воспринимать серьезно трагический аспект существования, то человеческий потенциал будет расцениваться неоправданно оптимистично, что не позволит справляться человеческой гордыней и с неизбежной несправедливостью человеческих сообществ. Без надлежащего представления о реальности в обществе становится тенденцией гордыня и обыденность притеснения других. Такое

⁸¹² Niebuhr R. *The Nature and Destiny of Man*, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press, 1996. Volume 1. P. 290.

⁸¹³ Niebuhr R. *Beyond tragedy: essays on the Christian interpretation of history*. New York: C. Scribner's Sons, 1937. P. 114.

осмысление истории делает ее трагичной и ироничной. Таким образом, чтобы должным образом постигать реальность и приобретать мудрость для избегания несправедливости и притеснения, необходимо испытать страдание, которое является результатом несправедливости и притеснения.

Подлинная личность, согласно Райнхольду Нибуру, должна быть самоопределяющимся агентом, ответственным за аутентичность своего выбора. Подобно Ж.П. Сартру, подчеркивавшему субъективность, в которой непрерывно происходят онтологические решения и действия, с неизбежностью конструирующие ее сущность и телеологическую значимость, Райнхольд Нибур говорит об истинной личности, экзистенция которой не связана теологическими или философскими постулатами и правилами или особыми этическими принципами⁸¹⁴. Речь о творении личности в ситуации, когда сущностные свойства личности не предопределены, но непрерывно созидаются ее активностью и ответами на необходимость. Это личность, которая фактически отдает свою трансцендирующую способность воле Бога. Индетерминированный характер человеческой свободы используется в качестве творческой безграничной силы. Человеческая свобода превосходит природные и исторические процессы, в которые вовлечена личность. Нравственный характер подлинной личности превосходит любую естественную границу. «Индетерминистский характер человеческой свободы делает невозможным установку каких-либо пределов интенсивности или степени этой социальной ответственности...

⁸¹⁴ Ср.: «Сознание веры (о вере), непоправимо изменяя полностью веру, не отличается от нее, оно *есть, чтобы* осуществить акт веры. Таким образом, мы обязаны признать, что сознание веры (о вере) является верой. Следовательно, мы постигаем в самом начале эту двойную игру смещения: сознание веры (о вере) является верой, и вера является сознанием веры (о вере). Ни в коем случае мы не можем сказать ни что сознание есть сознание, ни что вера есть вера. Каждое из понятий отсылает к другому и переходит в другое и тем не менее каждое отлично от другого. Мы видели, что ни вера, ни удовольствие, ни радость не могут существовать, *перед тем* как быть осознанными; сознание есть мера их бытия; но тем не менее истинно то, что вера, исходя из самого факта, что она может существовать только как *тревожная*, существует с самого начала как ускользающая в себя, как разрывающая единство всех понятий, в которое хотят ее заключить» – Сартр Ж.П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: «РЕСПУБЛИКА», 2002. С. 108.

Несвязанность может быть целиком помещена в ответственность человека по отношению к его товарищам или в его потребность в их помощи»⁸¹⁵. Райнхольд Нибур объясняет индетерминированность человеческой свободы через бесконечность человеческой витальности, которая может быть выражена в бесконечном количестве вариаций. Эти вариации могут быть и созидательными, и разрушительными. Хотя невозможно установить четкую границу между созидательным и разрушительным, Райнхольд Нибур указывает, что витальность личности превосходит социальные и общие способности. То есть, у человека некогда была способность пойти иным путем, чем он пошел в истории, оценивая его, и, в случае неудовлетворенности, уходя от него. Подобно тому, как безгранично человеческое самомнение, столь же безграничен и нравственный потенциал человека, особенно, если он направляется правильным знанием и правильной верой. Райнхольд Нибур утверждает, что невозможно установить границы для ответственности человека перед его товарищами или на его потребность в их помощи. При этом Райнхольд Нибур ни в коем случае не является нравственным релятивистом⁸¹⁶. Вечность этики Христа дает человеческой морали неистощимый потенциал. И хотя люди установили высокие моральные правила, их этическая потребность всегда ожидает большего. Бытие человека субъективно по своей природе в том смысле, что оно всегда превосходит этические правила, которые оно создает.

⁸¹⁵ Niebuhr R. *The Children of Light and the Children of Darkness*. New York: Charles Scribner's Sons, 1960. P. 56.

⁸¹⁶ Ср.: «С точки зрения Сартра, каждый человек находится в неповторимой жизненной ситуации, нет никаких всеобщих законов нравственности, выбор осуществляется им на свой страх и риск. Подчинение каким бы то ни было внешнеположенным для самого человека нормам Сартр считает признаком неаутентичного существования. Однако эта позиция ведет к этическому релятивизму, к «все дозволено», и у Сартра можно обнаружить положения, приближающие его учение к кантовскому. По Канту, в другом разумном существе нужно видеть не только средство, но также и цель. Согласно Сартру, совершая свободный акт выбора, мы должны видеть в свободе другого цель саму по себе, то есть выбирать мир таким, каким мы желали бы, чтобы его выбирали и все другие люди» – Руткевич А.М. *Примечания // Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж.П. Сумерки богов*. М.: Издательство политической литературы, 1990. С. 392.

Личность, сталкивающаяся с действием Бога и принимая его, обладает душевным миром, являющимся результатом прощения. Но и в человеке в состоянии веры все же остается возможность совершения зла. Действие Бога автоматически не разрушает эгоцентризм, а покаяние не исключает того, что эгоизм проявит себя в форме религиозного самодовольства. В этом пункте ярко проявляется пессимизм Райнхольда Нибура, являющийся реакцией на либеральный оптимизм. Для Райнхольда Нибура откровение происходит через историю, а не в истории. Керигматический материал при этом трансформируется в онтологические утверждения (хотя сам Райнхольд Нибур и пытается этого избегать), что приводит к объединению ортодоксально-реформаторского и ренессансного подходов. В синтезе, который он производит, сохранена форма реформаторского подхода, но при этом содержание этого подхода размыто через способ его трансляции. Хотя идеал в истории никогда не может быть постигнут в рамках истории, верующие могут знать, что идеалом становится вечное. Верующие утешаются тем, что живут не только во временном, но и в вечном, что означает, что их нечеловеческая неполнота восполняется в Абсолюте.

Как и в творчестве Райнхольда Нибура, одной из наиболее важных целей теоретических разработок Ричарда Нибура было выяснение и исследование форм и структуры веры с точки зрения ее восприятия человеком в современной ситуации и влиянии веры на его социальную индивидуальность. Ричард Нибур предлагает диалектическое понимание веры, которое предполагает важность традиции, социализации и внутренней жизни личности, увязываемой им, в первую очередь, с отношением к Абсолюту. Ричард Нибур признает, что человек немислим вне своего социального контекста, который обуславливает и его отношение к Абсолюту, но, при этом, любой человек, с его точки зрения, имеет и непосредственные отношения с Абсолютом, относительно которых возможна критическая рефлексия. Это имеет смысл в контексте нибурова комбинирования бартианского партикуляризма, трельчианского историзма и пиетизма в духе

Дж. Эдвардса, Б. Паскаля и С. Кьеркегора. При этом особая напряженность между личностью и обществом в пистологическом контексте творчества Ричарда Нибура связана с непосредственным американским социально-философским фоном, в частности, с философией Дж. Ройса и Дж. Г. Мида.

Дж. Ройс в своей философской интерпретации христианства предлагает реконструктивную модель индивидуальной креативности. Он расценивает социализацию в общине и собственную историю и судьбу личности, как спасение человека от порочной социальной динамики, побуждающей личность курсировать между крайностями индивидуализма и коллективизма. Членство в сообществе предоставляет человеку возможность самовыражения, что способствует, а не препятствует жизни, разделяемой с другими. «Доводы Ройса, – пишет Ричард Нибур, – содержат два момента: первый, что в основе нравственной жизни лежит преданность; и второй, что истинным делом жизни является сама преданность... Ройс обнаруживает ту преданность, о которой он говорит, в верности простых людей, выполняющих свой долг – иной раз таким образом, что их героизм оказывается отмеченным, но чаще безо всякой игры на публику»⁸¹⁷. Однако любое сообщество подвержено разрушительным тенденциям, которые рвут его на части изнутри и могут быть останавливаемы людьми, которые креативно реагируют на такие тенденции, используя их для того, чтобы сделать сообщество более сильным и положительным, чем оно было до этого. Дж. Г. Мид, в свою очередь, предлагает разрушительную модель личностной креативности. Личность, с одной стороны, рассматривается им как образуемая социальными отношениями и усваивающая социальное наследие своего сообщества. С другой стороны, личность соотносится с самой собой как с агентом, способным не просто воспринимать социальное наследие, но и творчески на него реагировать⁸¹⁸. Дж. Г. Мид воспринимает

⁸¹⁷ Нибур Х.Р. Радикальный монотеизм и западная культура // Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М.: «Юрист», 1996. С. 237.

⁸¹⁸ «Быть бытием, которое является объектом для себя, – пишет Ричард Нибур, – возможно генетически и фактически, только если “Я” беру на себя отношения других

людей с сильным «Я» как социальных гениев, которые используют скрытые или забытые элементы своего социального наследства для расширения и углубления отношений в их сообществе. Такая социальная креативность является разрушительной, поскольку находится в противоречии с привычными формами жизни сообщества. Социальные гении и их последователи делают свои сообщества открытыми для трансформации даже тогда, когда эти сообщества не видят оснований для изменения. Таким образом, для обоих мыслителей социальное развитие происходит через индивидуальную креативность, но у каждого из них есть своя модель этой креативности.

Ричард Нибур, под влиянием идей Дж. Ройса и Дж. Г. Мида, разрабатывал свою концепцию веры как комбинацию доверия и преданности, где понятие «преданность» связано с творчеством Дж. Ройса, а «ответственность», базирующаяся на способности к ответу, предваряющей отношения, отсылает к разработкам Дж. Г. Мида.

Итак, вера у Ричарда Нибура соотносится с личностью в ее социальном контексте и не может быть от него отделена. Человек – личность, поскольку он может быть объектом для самого себя как социального конструкта, и это обусловлено его социальным опытом. После того как личность возникает, она в определенном смысле обеспечивает себя социальным опытом, что позволяет помыслить личность как совершенно отдельную. При этом невозможно помыслить личность, появляющуюся вне пределов социального опыта. Ричард Нибур старался избегать метафизических предположений, сосредотачивая свой интерес на функциональной природе человеческого поведения в контексте социальных взаимодействий, формирующих ответную личность.

Ричард Нибур считает, что анализ структуры социальной личности предполагает понимание того во что она верит, и то, как верит, для чего

личностей, вижу себя так, как видят меня, слышу себя так, как меня слышат, обращаюсь к себе, как ко мне обращаются» – Niebuhr H.R. *The Responsible Self*. New York: Harper & Row. 1963. P. 72.

необходимы знания и их оценка. Ричард Нибур называет такой подход «методом отражения»⁸¹⁹. Через рассмотрение себя изнутри и рефлексию относительно этого рассмотрения, человек в определенной мере достигает критического самосознания. Будучи субъективным по сути, такой метод, тем не менее, является довольно надежным, поскольку разграничивает абстрактную субъективную активность и ее объекты. Его целью, прежде всего, является самопознание, но не в терминологии изолированного «картезианского Я», а, скорее, способом, который «всегда интерперсонален, зависим от коммуникации, ища проверку, коррекцию и руководство в рефлексии других, которые опосредованы суждениями о вере и определениями идеи веры»⁸²⁰. То есть, речь идет о методологии, базирующейся на опыте человека как существа социального. Сам Ричард Нибур видел себя следующим средним путем, избегающим крайностей бартова объективизма и шлейермахерова субъективизма. Обостренный догматизм К. Барта должен быть подвергнут критике, поскольку он, вопреки опыту, абстрагирует объект от субъекта, а субъективизм Ф. Шлейермахера потому, что он ориентируется на людей, которые объявляют нонсенсом любое религиозное суждение лишь потому, что не могут перевести его на свой объективированный язык. При этом следует помнить, что для Ричарда Нибура «первым законом познания является объективизм, а не прагматизм»⁸²¹.

В процессе размышлений о феноменологии веры, Ричард Нибур обращается к этимологии латинского языка, помогающей понять то, что стоит за словом вера в современных европейских языках. Речь идет о латинских словах с общим корнем «*fid*», которые открывают более глубокую перспективу понимания веры как комплекса, или взаимообусловленной структуры/действия. Латинское слово *fides*, переводимое как вера, это –

⁸¹⁹ Niebuhr H.R. Faith On Earth. New Haven: Yale University Press, 1989. P. 23.

⁸²⁰ Ibidem. P. 24.

⁸²¹ Niebuhr H.R. The Kingdom of God in America. New York: Harper and Row torchbooks, 1959. P. 12.

«феноменальный элемент, который в основном базируется на фундаментальном взаимодействии *fiducia* (доверия) и *fidelitas* (преданности или верности)»⁸²². Например, взаимная вера является важной составляющей отношений между двумя людьми. На основании разнообразных событий и впечатлений, связанных друг с другом, эти люди находятся в контакте на основании взаимного доверия и преданности. Доверие при этом является ответом и подтверждением преданности. То есть вера – это не просто доверие, но и ответная преданность. Верность одного человека другому – дар, вызываемый ответом на доверие, что представляет собой веру в ее преимущественно пассивном аспекте. И в тоже время преданность – есть вера в ее преимущественно активном понимании. Каждый из двоих доверяет и вследствие этого стремиться быть верным другому в постоянном интерперсональном взаимодействии, которое обычно называется верой. Вера, таким образом, и отношение, и акт уверенности, и доверие определенным фактам, как источникам ценности и объектам преданности. При этом ценность свойственна личности и направлена на личность, имеющую ценность. С одной стороны, это доверие тому, что придает ценность, а с другой стороны, это преданность тому, что в личности ценно. В дружбе или в браке вера – это двойное движение доверия другу/супругу, который является источником ценности и преданности для другого друга/супруга. Поэтому вера может быть описана как ценностный центр и преданность в отношении «причины» этого центра. При этом «может оказаться и так, что ценностный центр и дело жизни – это всего лишь два разных названия для одной и той же объективной действительности, от которой и для которой живут личности в качестве ценимых и ценящих существ»⁸²³. Таким образом, Ричард Нибур говорит о том, что интерперсональное взаимодействие веры как уверенности в заслуживающем

⁸²² Niebuhr H.R. The Kingdom of God in America. New York: Harper and Row torchbooks, 1959. P. 47-48.

⁸²³ Нибур Х.Р. Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., Юрист. 1996. С. 238.

доверии ценностном центре и преданности общим ценностным причинам, является универсальной особенностью человеческой природы. Поэтому, когда речь идет о вере, то имеется в виду не только и не столько прямой религиозный контекст, но говорится о том, что все люди живут доверием к некоему ценностному центру или центрам и преданностью некой причине или причинам.

Согласно Ричарду Нибуру, у слова вера есть несколько взаимосвязанных значений или аспектов, ни один из которых не может дать полного и всестороннего его определения. В зависимости от специфики обстоятельств, на первый план выходит то доверие, то преданность, то верование. Однако в то время, когда один из аспектов веры будет преобладать, другие всегда будут присутствовать имплицитно, пусть и не всегда в явной форме. При этом верно и то, что там где «вера» поставлена под сомнение, разрушена или искажена, там радикально будут затронуты все три аспекта (верование, доверие и преданность). Для констатации межличностной веры как универсальной характеристики, Ричард Нибур преимущественно обращается к человеческой природе, предлагая обратить внимание на некоторые связи, на которых он выстраивает свою пистологию. При выяснении структуры веры всегда, так или иначе, на горизонте исследования появляется тайна, связанная с трансцендентным. Это относится и к повседневному опыту, когда человек имеет дело с фактами, указывающими на некую причину вне их самих, то есть на ультимативную причину вне всех причин⁸²⁴. При этом речь не может идти о проекционизме или субъективизме, поскольку события, происходящие в субъекте, не вызываются им самим, а являются ответом и подтверждением другой личности, существующей в доверии и преданности. Поэтому нельзя отделить друг от друга веру, личность и другую личность. Реальность личности проявляется в активности доверия или недоверия, верности или предательства. Реальность другой личности также подтверждается актом

⁸²⁴ См.: Niebuhr H.R. Faith On Earth. New Haven: Yale University Press, 1989. P. 60-61.

доверия или недоверия, бытием, доверяющим ей или ее предающим. Реальность Трансцендентного Бытия неявно выявляется в недоверии и беспокойстве жизни, а в открытой форме в «доверии к Нему, преданности Ему и преданности объектам Его преданности. Достоверность веры может быть утверждена декартовым способом: я верю (то есть, я верю-не верю, клянусь в преданности и предаю), следовательно, я знаю, что я есть, но я также доверяю вам и поэтому я уверен, что вы и я доверяем и не доверяем Ультимативной Среде, Абсолютному Источнику моего бытия, поэтому я признаю, что Он есть. Есть три факта, в которых я уверен: личность, компаньоны и Трансцендентное»⁸²⁵. Такой метод доказательства скорее напоминает метод Ф. Шлейермахера, чем К. Барта, поскольку здесь внимание сосредотачивается на сфере субъективной, или же, точнее, интерперсональной динамики веры социальной личности. Однако объективный полюс бартианской методологии будет индуктивно проявлен в процессе анализа Ричардом Нибуром феноменологии верующего субъекта.

Ричард Нибур утверждает, что саморефлексия относительно интерперсональной структуры веры, которая, по видимому, врожденна человеческому существу, приводит к тому, что человек отмечает то, что данная структура присутствует в нем всегда в негативной форме. «Вера в Бога, сопутствующая нашему личностному существованию, в первую очередь, это темный фон и присутствует отрицательно как недоверие и страх, и враждебность»⁸²⁶. Ричард Нибур осуществляет описательный анализ этих трех форм извращенной веры. Так, враждебность личности к Трансцендентному приобретает откровенно ярко выраженные формы довольно редко, поскольку это еще больше может настроить божество против его творений. Но такому божеству бросается вызов и выказывается враждебность тогда, когда человек разочаровывается не получив того, на что надеялся и чего ожидал от Бога. В более трагических формах этот

⁸²⁵ Niebuhr H.R. Faith On Earth. New Haven: Yale University Press, 1989. P. 61.

⁸²⁶ Ibidem. P. 64.

«прометеев мотив в естественной религии не проистекает из простой конфронтации личности с Трансцендентным и Абсолютным вместе с определением судьбы. Он, скорее, возникает из трагичности ситуации, в которой личность, связанная с другими человеческими личностями преданностью, возвышает свой голос против Всемогущего от имени других»⁸²⁷.

Вторая форма человеческого неверия против Бога – это религия страха, которая является выражением все той же враждебности. Беспокойство и страх в естественной религии связаны с тем, что прометеев вызов бросается финитным инфинитному. В крайних своих формах эта естественная религия недоверия и страха выражается в том, что люди с младенчества воспитываются с идеей, что за ними наблюдает мстительная сверхъестественная реальность, налагающая наказание здесь и в загробной жизни на тех, кто не исполняет ее законы. «Когда нарушитель говорит “я против Бога”, страх говорит “Бог против меня”. Если первый побуждаем к вызову любовью к своим ближним, то последний напуган угрозой несчастья не только в отношении себя, но и тех, кого он любит»⁸²⁸.

В дополнение к этим двум формам естественного недоверия Богу, Ричард Нибуэр определяет третью форму изоляции и забвения. В то время как примитивные религии демонстрируют недоверие, проявляемое в страхе, то в религии вроде олимпийской, с ее блаженными богами, недоверие становится оборонительным механизмом, посредством которого люди пытаются забыть наличие ультимативной реальности, строя иллюзорный мир, позволяющий им имитировать мирное существование. Более того, отвержение трансцендентного единства ведет к отвержению единства личности. Отход от другого ведет к отходу от личности. Мир становится одномерным, без глубины и значимости, без фундамента и надстройки. «Каждый бежит от ультимативного к близкому и пытается жить среди окружающих вещей с таким душевным спокойствием и с таким удовольствием, какие только

⁸²⁷ Niebuhr H.R. Faith On Earth. New Haven: Yale University Press, 1989. P. 70.

⁸²⁸ Ibidem. P. 75.

можно из них извлечь»⁸²⁹. Успех таких усилий не очевиден, поскольку любое удовлетворение кратковременно, а погоня за удовольствиями является выражением отчаяния.

Каков источник этого глубокого недоверия к тому источнику, из которого все проистекает? Все мифологические, теологические, психологические и философские объяснения, с точки зрения Ричарда Нибура, сводятся к трем основным позициям. 1. В своем вызове человек говорит, что был таким образом создан, таким образом сформирован как личность, что беспокойство – естественная форма его конечного существования. 2. В своем страхе он винит себя самого, говоря, что своеволием он отпал от изначально правильного отношения веры к Трансцендентному и что его беспокойство – наказание за его гордыню и желание быть независимым от трансцендентного Бога или походить на Него, живя своими собственными силами. 3. В своем усилии убежать в воображаемый мир блаженных богов, в небольшие города, где человек может быть верным своим малым привязанностям, он говорит, что страх перед Богом – выдумка и иллюзия, что, возможно, он оказался в этой ситуации через страх и недоверие своему незаслуживающему доверия окружению. В первом случае само его создание – это его падение. Во втором, он сам себя искушает самоотрицанием. В третьем, он – жертва своего окружения⁸³⁰.

Радикальный монотеизм заключается в радикальной вере в единого Бога⁸³¹. Такая радикальная вера встречается довольно редко, и Ричард Нибур полагает, что вообще едва ли кто вообще обладает такой верой в полноте. Хотя и существуют монотеистические религии, такие, как иудаизм и христианство, однако, их последователи испытывают недостаток в искреннем доверии и преданности, чтобы быть расцененными в качестве

⁸²⁹ Niebuhr H.R. Faith On Earth. New Haven: Yale University Press, 1989. P. 76-77.

⁸³⁰ См.: Ibidem. P. 77-78.

⁸³¹ См.: Нибур Х.Р. Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура // Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., Юрист. 1996. С. 249.

радикальных монотеистов. Такая редкость радикального монотеизма вынуждает Ричарда Нибура предполагать, что его существование одна из основных тайн человеческой культуры и жизни. Ричард Нибур не описывает начальных механизмов веры радикального монотеизма, но уделяет много внимания описанию этого понятия. Следуя А. Уайтхеду, Ричард Нибур утверждает, что радикальные монотеисты – это те, кто в состоянии прогрессировать от бога – пустоты к Богу врагу, в конечном итоге, приходя к Богу – компаньону. Таким образом, они начинают понимать, что Бог, которого они боялись, фактически является их другом. Ричард Нибур считает, что это – основа христианского провозвестия, «центр и сердце всего, первое и последнее Бытие, абсолютное совершенство и совершенная любовь»⁸³². Ричард Нибур предлагает два аргумента в пользу того, что Бог в своей суверенности является совершенной любовью. В начале он указывает на принцип Божественной тайны. Несмотря на то, что многие события видятся злыми, Бог допускает это очевидное зло для достижения окончательного блага, известного лишь ему⁸³³. При этом Ричард Нибур не считает, что совершенство целого обязательно отказывает во благе индивидуальному. В то время как человек должен подчинять свое личное благополучие благу целого, он при этом должен осознавать и то, что Бог, заботясь о благе целого, в конечном счете, имеет в виду благо отдельно взятого человека.

Ричард Нибур предостерегает от того, чтобы вера в живого Бога была заменена верой в верования о Боге или основными о нем знаниями. Согласие ума не есть подлинная вера, но, скорее, ее дешевая замена, которая легко превращается в новое законничество или идолопоклонство, когда люди начинают поклоняться своим верованиям о Боге, а не самому Богу. Вера должна быть эмоциональной и доверчивой. Эмоция, с точки зрения Ричарда

⁸³² Niebuhr H.R. The Responsibility of the Church for Society // The Gospel, the Church and the World / ed. K. S. Latourette. New York: Harper & Bros., 1946. P. 127.

⁸³³ См.: Нибур Х.Р. Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура // Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., Юрист. 1996. С. 265-266.

Нибура, всегда играла важную роль в традиции реформаторского описания веры. Реформаторы знали, что «вера в Бога была, по сути, личным делом доверчивого сердца намного более чем идеи и принимающий теорию ум, а оправдание было опытом доверия боящихся, страдающих от сознания своей вины личностей и лишь потом доктриной, которой они будут верить»⁸³⁴. Таким образом, Ричард Нибур полагает, что для контакта с Богом необходимы эмоции, а инструмент такого контакта – подлинная вера, – невозможна без пестования ее эмоциональной составляющей.

Доверие радикального монотеиста приводит к тому, что верующий более не волнуется за свои интересы, поскольку знает, что его интересы защищает Бог. Поскольку Бог всегда безусловно верен человеку, то человек отвечает верностью Богу. Ричард Нибур объединяет теории ответа и суверенитета Бога, что позволяет ему утверждать, что верующие, верные Богу, признают и ответят суверенному Богу, активно вовлеченному во все события истории. Вместо того чтобы позволить финитным реалиям отвлекать их внимание, радикальные монотеисты помнят о том, что действия Бога всегда сопряжены с каждым действием финитных объектов. Поэтому верующий отвечает не другим индивидуумам, но Богу, действующему в этих индивидуумах⁸³⁵. Такой ответ объединяет мир и личность, поскольку человек отвечает Тому, кто превосходит мир, а не некому множеству различных агентов в пределах этого мира. Такое единство в пределах финитного отменяет любую дихотомию сакрального и профанного, поскольку с этого момента любая сфера становится важной, потому что именно в ней человек отвечает Богу. Исключить какую либо, пусть даже самую незначительную область, означает испытать недостаток в радикальной вере.

Ричард Нибур утверждает, что радикально-монтеистическая вера, с одной стороны, секуляризирует творение, а с другой, его освящает.

⁸³⁴ Niebuhr H.R. The Cole Lectures: Next Steps in Theology // H. Richard Niebuhr: Theology, History, and Culture. William Stacy Johnson. New Haven: Yale University Press, 1996. P. 42-43.

⁸³⁵ См.: Нибур Х.Р. Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура // Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., Юрист. 1996. С. 266.

Поскольку такая вера признает, что один лишь Бог подлинно свят, то все остальное в мире свято в меньшей степени. «Радикальный монотеизм ниспровергает все абсолюты, не достигающие принципа самого бытия. В тоже время он испытывает благоговение к каждому частному существу. Двумя его великими девизами являются: “Я Господь твой Бог; ты не должен иметь иных богов помимо меня” и “Все, что есть, есть благо”»⁸³⁶. Верующие отрицают все вещи ради Бога, и, в тоже время, любят эти вещи и служат им из-за Бога.

Итак, отношение к творению как секулярному и освященному побуждает человека служить ему. Секуляризация мира позволяет объективно глядеть на мир, поскольку, имея дело с вопросами политики или экономики, человек остается в известной мере от них отстраненным. Будучи свободными от идеи преуспевания в этой жизни, секулярные люди открыты новым идеям, которые могут дать лучшие ответы, чем те люди, у которых есть личная заинтересованность в этом мире. Более того, секуляризация не только позволяет вырабатывать полезную объективность, но и побуждает людей жить бескорыстно. Поскольку они живут в относительном секулярном мире, они признают, что их личное и общее имущество не обладает инфинитной ценностью. Поэтому они готовы служить творению, жертвуя собой ради блага целого, которое является Богом. Радикальные монотеисты жертвуют своими жизнями ради других, поскольку они верят в живого Бога и наступление его царства. Будучи уверенными во всемогуществе и благости Бога, они препоручают свой частный успех ему, не расходуя много сил на свои собственные цели. Это освобождает их от необходимости усиленно защищать себя, свою веру, свои церкви или привычные для них формы государственного устройства. Если индивидуализм ведет к разрушению, то те, кто живет для Бога и людей, находят ультимативное удовлетворение жизнью. Практическими способами служения творению могут быть отказ от

⁸³⁶ Там же. Нибур Х.Р. Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура // Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., Юрист. 1996. С. 255.

эгоизма, развитие образования, социального обеспечения, евангелизация и политическая деятельность. Такого рода общественная активность должна особо поощряться церковью, поскольку ее члены более чем кто-либо другой понимают, что искупление имеет космическое измерение «примирая людей друг с другом и их миром»⁸³⁷. Более того, церковь сама должна продемонстрировать это универсальное примирение через служение всем общественным классам, стремясь достичь каждого вне зависимости от расы, пола, образования или общественного статуса.

Методология понимания веры в неоортодоксальной философии христианского реализма может быть описана как анализ интерперсональной интеракции социальной личности, в особенности в ее манифестации в феноменологии веры, где взаимосвязаны доверие и преданность, посредством которых люди имеют отношения друг с другом и с Богом. Интерпретация веры здесь имеет дело с человеком как субъектом, находящимся в постоянном взаимодействии с окружающим его миром. Такой антропологический контекст видит не изолированного индивида, а живущего обществе человека, и предполагает постоянный процесс межличностного взаимодействия с другими агентами. Анализ совместного бытия, прежде всего, направлен на феноменологию веры, в которой связи доверия и преданности между людьми разорваны или неверно функционируют. Речь при этом идет не только о межчеловеческом взаимодействии, но и о взаимодействии между людьми и Богом. Знание природы человека и его наличной ситуации становятся источниками для понимания ультимативного. Вера как безусловное доверие Абсолюту, делается не только ключом к пониманию человеческого существования, но и средством его радикальной трансформации. Вне веры невозможно позитивное понимание исторического процесса, поскольку лишь присущее вере эсхатологическое свершение дает надежду на окончательное преодоление зла и тем самым стимулирует на борьбу со злом в настоящем.

⁸³⁷ Niebuhr H.R. *The Responsible Self*. New York: Harper & Row. 1963. P. 44.

Выводы по четвертой главе. Пистология в неортодоксии, как и все ее основные составляющие, является реакцией на психологизм протестантского либерализма, догматизм фундаментализма, рационализм немецкой классической философии. Кроме того, вера в неортодоксии – это рефлексия относительно марксизма, фрейдизма, позитивизма, лингвистической философии, персонализма и экзистенциализма.

Для неортодоксов вера является фундаментальной характеристикой человеческой субъективности. Возможно, самым важным признаком неортодоксального пистологического метода является его актуализм, его настойчивость в понимании ультимативного предмета христианского теоретизирования, и, следовательно, построение системы в перспективе этого события. Такой актуализм основан на совершенстве Абсолюта, который является *actus purus*, чистой действительностью без какой-либо пассивности, случайности или потенциальности. Таким образом, человеческий отклик на обращение Абсолюта всегда имеет характер события. Это нечто, что нельзя запасти на будущее или рассматривать как предмет обладания.

Не совпадая ни со знанием, ни с чувством, вера при этом не является чем-то иррациональным, включая в себя и знание, и чувство. Вера трансцендирует без нарушения сферы бессознательного и сознательного. Вера включает в себя знание, что предполагает отсутствие оппозиции вера-разум. Определяющей здесь становится знаменитая сентенция Ансельма Кентерберийского «*fides quaerens intellectum*». Основной целью христианской рефлексии является не доказательство легитимности веры или ее укрепление. Вера здесь видится отправной точкой для правильного христианского теоретизирования. Таким образом, знание, сопричастное вере, не является продуктом автономного разума, но, скорее, верующим разумом, обретающим свое основание в обращении Абсолюта. Ответ на проблему, поставленную лингвистической философией относительно языка веры, разрешается неортодоксами концепцией *analogia fidei* или указанием на то, что вера наполняет структуры понимания новым содержанием.

Вера не должна отождествляться с религией, как это было в протестантском либерализме. Вера имеет сходную с религией структуру на индивидуальном уровне, и в качестве человеческого потенциала она может привести только к ошибкам и абсолютизации относительного. Человек, который действительно имеет веру, никогда не будет считать свою веру осознанием или проявлением своей религиозной жизни.

Вера – это тайна. То, что вера ведет к рациональному знанию, не должно вести к возможности отрицания ее принципиальной таинственности. Причина, по которой вера всегда является таинственной, состоит в том, что она основана на откровении Бога, то есть на предельной тайне мира. Поэтому вера не может быть обладанием, будучи событием, и лишь потом состоянием, опытом или идеей. Коренясь в трансцендентном, вера никогда не может стать собственностью того, кто ей живет.

Вера преодолевает амбивалентности наличной экзистенции, вводя человека в эсхатологическое будущее. Вера преодолевает трагическое отчуждение от трансценденции, от себя и от своего социального окружения. В тоже время, вера у всех неоортодоксов предстает как парадоксальный феномен, поскольку человек в вере, тем не менее, остается вовлеченным с коллизии амбивалентной жизни, что описывается с помощью лютера «*simul peccator simul justus*». Вера как реализация индивидуальной свободы, становится принципом смысла, основой нравственности и воплощением творческого потенциала человека в отношении к трансценденции, себе самому, другим людям и природе, что находит свое выражение в идее христианской секуляризации.

Экспликация и анализ неоортодоксального осмысления человека в перспективе его онтологии, феноменологии и субъективности позволяет осуществить дальнейшую концептуализацию неоортодоксального понимания человека как темпорального и исторического существа. В рамках изучения неоортодоксальной философско-религиозной антропологии как этапа развития протестантского человековедения, такая концептуализация

позволит завершить формирование комплексной философской исследовательской методологии, позволяющей охватить все основные элементы неоортодоксального понимания человека.

ГЛАВА 5.

ЧЕЛОВЕК ВО ВРЕМЕНИ И ИСТОРИИ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ НЕООРТОДОКСАЛЬНОЙ ИСТОРИОСОФИИ

Эпоха модерна стала для европейской цивилизации временем крушения гуманистических ценностей культуры. Это было связано с многочисленными культурно-историческими потрясениями, в число которых входят войны, революции, распад империй, невероятно ускорившийся технический прогресс. Результатом этих потрясений стало разочарование в оптимистически-детерминированном видении истории, потеря внятных мировоззренческих ориентиров, и, как следствие, нигилизм. Кроме того, это привело к отказу от веры в неизбежность прогресса, во всеильность разума и науки, к поставлению под сомнение христианской аксиологии и европейской историософии. Человек перестал восприниматься как ось культуры, что еще больше усугубило процессы дегуманизации.

Кризису европейской культуры предшествовала серия фундаментальных интеллектуальных сдвигов, произошедших на рубеже XIX в., зачастую характеризующихся как «исторический поворот», во многом предопределивший развитие философско-религиозной мысли в XX в. Дискуссии об истории и историзме в XIX в. изобилуют множеством интеллектуальных дискурсов, от историографии, историософии и филологии, до политической мысли и конституционной теории. Вряд ли можно говорить об историзме, не принимая во внимание этих и других предметов. Тем не менее, в рамках данного исследования речь идет о применении этого принципа в рамках протестантской интеллектуальной традиции. При этом исторический нарратив имеет не только свои конкретные временные рамки, но и свое особое место, будучи преимущественно немецким и французским предприятием, где историография Просвещения объединяется с романтизмом и немецким идеализмом, создавая среду, в которой особое

философское и религиозное понимание истории воспринимается как окончательный метод, раскрывающий самые глубокие тайны человечества⁸³⁸.

«Постклассическая философия истории сосредотачивает свои усилия на задаче “демонтажа” субстанционального основания сложившейся ко времени второй половины XIX – начала XX веков»⁸³⁹, сосредотачиваясь на изучении сингулярных событий прошлого. Исторический поворот – это не просто открытие истории как странного и увлекательного пространства для исследования. В равной степени это и изобретение самой истории как временного континуума, простирающегося с возникновения человечества до настоящего времени. Этот континуум позволял размещать отдельные события, людей и институты в определенных местах временной шкалы, и, таким образом, в связанности с одновременными, предшествующими и последующими событиями. Таким образом, это был принцип распределения известных осколков прошлого, где оно приобретало совершенно иное измерение, поскольку отдельные точки на этой временной шкале были отделены друг от друга и отнесены к различным историческим местам. Но, одновременно, история формировала среду, потенциально связывающую эти точки между собой, в частности, посредством эволюционистских теорий.

Что касается протестантской мысли XIX в., одним из основных факторов ее исторического поворота стало обострившееся осознание дистанцированности от традиции, связь с которой ранее казалась неоспоримой. Ключевые фигуры Библии и последующей христианской истории больше не ощущались квазисовременными и непосредственно

⁸³⁸ По словам А.А. Аванесяна, «осмысление взаимосвязи прошлого и современности в границах философии истории Нового времени оформляется на платформе французского и немецкого Просвещения и находит свою кульминацию, прежде всего в трудах таких крупных представителей немецкой классической философии, как И. Кант и Г.В.Ф. Гегель. Согласно данному подходу, историческое становление конституируется процессом линейного прогресса, в основе которого полагается спекулятивно обоснованная единая субстанциональная основа. Подобного рода теории неизбежно содержат противоречия, которым невозможно найти решения, не выйдя за пределы спекулятивной философии истории» – Аванесян А.А. Проблема взаимосвязи истории и современности в западной философии 20-го – начала 21-го века. Дисс. канд. филос. наук. Тверь, 2018. С. 15.

⁸³⁹ Там же. С. 17.

говорящими о духовных и моральных потребностях современности. Вместо этого, чтобы быть понятыми сейчас, их действия, слова и мысли стали нуждаться в переводе и интерпретации. Историзация, таким образом, была обусловлена желанием адаптации прошлого для восстановления связи с началами своей собственной религиозной традиции и реанимации изначальной веры, хотя и в измененной форме. Для этой цели история казалась идеально подходящей именно в той мере, в которой она предлагала концепцию непрерывности изменений, в которой она могла бы интегрировать настоящее с далеким прошлым, не отрицая в прошлом его собственного достоинства и индивидуальности. Прошлое можно было понять и уважать в его самобытности, но при этом оно должно было быть связанным с настоящим через цепочку исторической преемственности. Христиане посредством историчности должны были чувствовать связанность с прошлым, и тем самым осознавать свою включенность в непрерывающуюся новозаветную общину. При этом протестантские мыслители в своей собственной области столкнулись с проблемой конкуренции с профессиональными историками и филологами, которые по умолчанию были более компетентными чем они, рискуя потерять в этом соревновании свой общественный престиж. Поэтому идея историзма как универсального метода гуманитарных исследований, сделала протестантскую мысль по необходимости и парадигмально ориентированной на историю, спровоцировав появление ряда конфронтующих подходов, где идеализм противопоставлялся позитивизму, исторический критицизм религиозной вере, история как процесс истории индивидуумов. «Историзм, – пишет Г. Тилике, – достиг своего конца в Трельче. История не может привести ни к чему абсолютному. Попытка согласования трансцендентного чувства веры с историей, так чтобы найти следы трансценденции в истории, оказалась неудачной»⁸⁴⁰. К концу долгого XIX в. внутренние напряженные отношения и противоречия внутри протестантизма, а также фундаментальная критика

⁸⁴⁰ Thieliicke H. *Modern Faith and Thought*. GRANG RAPIDS, MICHIGAN, 1990. P. 546.

концептуальных основ историзма (Ф. Овербек, Ф. Ницше), привели к вопросу о легитимности его использования в рамках протестантской академической науки. На фоне этих дискуссий, обострившихся в результате исторических катаклизмов начала XX в., неоортодоксальные мыслители разработали новый подход к осмыслению места человека в истории, совмещающий в себе методологию либерального протестантского историзма и исторический пессимизм набравшего силу экзистенциализма⁸⁴¹.

5.1. Теономная концепция антропологического времени

Радикально-теоцентрическое понимание человека, разрабатываемое К. Бартом, предполагает, соответственно, два основных измерения антропологии, а именно, вертикально-атемпоральное, и горизонтально-темпоральное, причем, пересекаясь, эти измерения уже не могут рассматриваться одно без другого. Итак, вопрос о бытии человека в истории осмысливается К. Бартом в русле его магистрального теономного подхода и связывается с проблематикой *Dasein*, являясь краеугольным камнем его антропологии⁸⁴². Деятельность Абсолюта *ad extra* требует времени и подлинный человек находится в пути, изменяясь в отношениях с Богом и окружающими его людьми. Следуя диахронной антропологической перспективе, К. Барт показывает то, как человек живет со временем и во времени. При этом мыслитель не боится теоретизировать в русле экзистенциалистского подхода, когда речь идет об этом основном экзистенциале бытия во времени, который был отправным пунктом философии М. Хайдеггера и К. Ясперса. С вопросом временности, в особенности с темами происхождения и конечности человека, также тесно

⁸⁴¹ Подробнее об историзме в протестантизме XIX в. см.: Reill P.H. *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*. Berkeley, CA: University of California Press, 1975; Zachhuber J. *Theology as Science in Nineteenth Century Germany: From F.C. Baur to Ernst Troeltsch*. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 4-12.

⁸⁴² Данный вопрос становится предметом специального рассмотрения у К. Барта во втором полутоме третьего тома его «Церковной догматики» в разделе «Der Mensch in seiner Zeit». См.: Barth K. *Die Kirchliche Dogmatik III/2* (Zürich, 1948). Zürich, 1992. Bd. 14. S. 524-780.

связан вопрос об идентичности человека в узком смысле: «Что или кто я есть?», который с позиции времени переформулируется в «чем или кем я стану? Куда я иду?» С вопросом о времени К. Барт подходит к основной проблеме человеческого бытия и одной из главных проблем в его собственной антропологической системе.

История Иисуса Христа у К. Барта определяет историю человека, поэтому и в этом вопросе мыслитель начинает с христологии, чтобы экстраполировать следующие из нее антропологические выводы на интересующую его тему. Своим подходом К. Барт обязан новозаветной традиции, говорящей о прорыве вечности во временное, и стараниям первых христиан, осмыслявших и возвещавших всем контингентную историю человека Иисуса как вечную историю Бога с людьми. К. Барт дифференцирует историю Иисуса на предшествующую и последующую, где его смерть не является концом, но маркировкой определенной границы. Обе эти истории принадлежат к истории Иисуса Христа, к его словам и делам до и после пасхи, но его бытие преимущественно раскрывается в последующей истории, так как в рассмотрении его жизни после смерти, его жизнь до смерти видится в совершенно новом ключе. Поэтому, для первых христиан и для самого К. Барта, «пасхальная история – это аксиома, исходя из которой они выстраивали свою мысль относительно этого человека в его время»⁸⁴³. Событие сорокодневного послепасхального присутствия Иисуса на земле после его смерти открывает историю Иисуса как историю для и с людьми, так как он «очевидно был в это время образом Бога среди них»⁸⁴⁴. Из опыта дискретности способа бытия Иисуса до и после его смерти проистекает познание континуальности и единства его бытия как подлинного человека и Бога в его целостной истории. Целостное понимание всего в христианстве становится связанным с ключевыми понятиями сорока дней после пасхи, так как они становятся временем откровения, в котором

⁸⁴³ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/2 (Zürich, 1948). Zürich, 1992. Bd. 14. S. 531.

⁸⁴⁴ Ibidem. S. 529.

открывается тайна, что Иисус как человек во времени идентичен с хозяином времени: «Это время, которое он взял себе и которое он подарил людям всех времен. Время, которое он захотел иметь для нас с целью основания, установки, исполнения, устройства и завершения его завета»⁸⁴⁵. Следуя принципу аналогии, К. Барт распространяет свое понимание на все остальное время. Время Иисуса Христа как время Божьего настоящего в мире, есть первообраз для времени вообще, а его история является праисторией. Вместе с тем, время подлинно становится жизненным и экзистенциальным пространством посредством того, что Бог действует в нем, делая его формой человеческого *Dasein*. Поэтому земная жизнь Иисуса становится «дверью», через которую входит во время время Бога, связывая оттуда вечное настоящее со временем, и, соответственно, с временами. К. Барт говорит о принципиальном равенстве трех измерений времени: «Между бытием Иисуса и тремя измерениями времени нет различий в большую или меньшую сторону... Он есть тот, кого апостолы видели в ключевое для нас время, ни в каком смысле не меньший в качестве грядущего, чем пришедший и присутствующий в настоящем времени»⁸⁴⁶.

К. Барт в осмыслении проблемы соотношения времени и вечности глубоко связан с предшествующей философской традицией. В эссе Р.Х. Робертса «Доктрина времени Карла Барта: ее природа и следствия», исследователь, пытаясь разобраться в темпоральной логике К. Барта, указывает на зависимость последнего от философии И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля и С. Кьеркегора⁸⁴⁷. Следуя И. Канту, К. Барт постулирует автономию христианской рефлексии и ее оригинального объекта. Как И. Кант и Г.В.Ф. Гегель, К. Барт рассматривает концептуальную проблему соотношения конечного и бесконечного, переводя ее в плоскость соотношения времени и вечности. По словам Р.Х. Робертса, К. Барт весьма близок к С. Кьеркегору,

⁸⁴⁵ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/2 (Zürich, 1948). Zürich, 1992. Bd. 14. S. 546.

⁸⁴⁶ Ibidem. S. 582.

⁸⁴⁷ См.: Roberts R.H. Karl Barth's Doctrine of Time: Its Nature and Implications // Karl Barth: Studies in his Theological Method. Ed. Stephen W. Sykes. Oxford: Clarendon Press, 1979. P. 88-146.

«который установил экзистенциальный парадокс столкновения вопреки гегелевой возможности абстрактного синтеза, который изменяет фокус различия от абстрактного контраста бытия к столкновению конечного сознания с бесконечным совершенно иным Богом»⁸⁴⁸. В работе Р.В. Дженсона «Бог после Бога: Бог прошлого и Бог будущего в творчестве Карла Барта» обсуждается проблема соотношения времени и вечности. Р.В. Дженсон подчеркивает, что подход К. Барта ко времени и истории определяется его теоцентризмом. Так, к примеру, Р.В. Дженсон пишет, что «существование Иисуса – это великое событие, в отношении к которому все остальные... являются вспомогательными. История – это история Иисуса Христа, а мы и все творения имеем место быть исключительно потому, что у нас есть роли в этой истории»⁸⁴⁹. Бог у К. Барта понимается не как трансцендентный объект, но как трансцендентное событие, и поэтому его трансцендентность рассматривается не как его вневременность, но как его базовая темпоральность⁸⁵⁰. При этом Р.В. Дженсон указывает на то, что хотя К. Барт и пытается уклониться от атемпорального понимания, ему это не удается. Для Р.В. Дженсона проблема заключается в различии К. Бартом бытия Бога в себе и в его темпоральной деятельности: «Он хочет сказать, что Бог на самом деле является тем, что происходит со Христом, что мы на самом деле являемся актерами в его истории... Но он также хочет провозгласить свободу и трансцендентность Бога даже над тем, в чем он для нас и с нами. Он полагает, что для этого он должен постулировать реальность Бога в себе, отличную от Бога для нас»⁸⁵¹. То, что К. Барт делает, есть не что иное, как платоновский взгляд на время как образ вечности. «Но если вся темпоральная история Бога должна быть аналогична чему-то другому, то как это другое может быть чем-то иным, чем не безвременной глубочайшей

⁸⁴⁸ Roberts R.H. Karl Barth's Doctrine of Time: Its Nature and Implications // Karl Barth: Studies in his Theological Method. Ed. Stephen W. Sykes. Oxford: Clarendon Press, 1979. P. 96.

⁸⁴⁹ Jenson R.W. God after God: The God of the Past and the God of the Future, Seen in the Work of Karl Barth. Indianapolis and New York: The Bobbs-Merrill Company, 1969. P. 69.

⁸⁵⁰ См.: Ibidem. P. 96.

⁸⁵¹ Ibidem. P. 153.

реальностью Бога? Приспособление аналогии полноты времени к чему-то другому само по себе является усмешкой вневременного кота»⁸⁵². Р.В. Дженсон приходит к выводу, что К. Барту, несмотря на его намерение, не удалось спасти вечность от вавилонского пленения абстрактной атемпоральностью.

Исходя из христологического рассмотрения трех измерений времени, К. Барт делает эту схему основой для изложения временности человека. Бытие человека делится на прошлое, настоящее и будущее, над которыми, однако, человек не властвует и не может ими располагать. Напротив, время как прошлое, ускользает от него, когда он впадает в забвение, и более не является для него современным, лишь через силу воспоминания обновляя некоторые его расплывчатые фрагменты. Человек не хозяин и своего будущего, будучи в состоянии лишь планировать его, проектировать желания и предвосхищать обстоятельства, но, не имея силы предопределять их. Аналогично дело обстоит и с настоящим, которое хотя и кажется принадлежащим человеку, поскольку в нем он мыслит и действует, все же не обладает качеством распространения и должно рассматриваться лишь как граница между прошлым и будущим. Настоящее всегда окрашено в тона наступающих воспоминаний или наличного ожидания. Личностная идентичность человека ставится под вопрос трояким способом. Во-первых, с точки зрения прошлого, человек задается вопросом о том, действительно ли это был он сам, кто присутствует в его воспоминаниях и кем он, как кажется, стал. Во-вторых, с точки зрения будущего, человек спрашивает себя о том, будет ли он действительно тем, для кого он планирует и для кого он что-то предполагает. В-третьих, с позиции настоящего тоже нет уверенности, поскольку акт осознания, то есть знание «я есть» как обращение назад, всегда требует какого-то времени. Сфера сокрытости, из которой проистекает вопрос об идентичности, в темпоральном смысле является

⁸⁵² Jenson R.W. God after God: The God of the Past and the God of the Future, Seen in the Work of Karl Barth. Indianapolis and New York: The Bobbs-Merrill Company, 1969. P. 154.

осуществляющимся бытием, становлением, и сама мыслится как бытие в настоящем. Однако даже в настоящем, когда мы хотим «наконец-то заверить самих себя в своей идентичности с самими собой, и наслаждаться ею, – тогда мы обнаруживаем себя беспомощно подвешенными в воздухе»⁸⁵³. Из-за темпоральности бытия человек радикально лишен сам себя, являясь игрушкой в руках времени⁸⁵⁴.

Такого рода экзистенциалистский анализ имеет в системе К. Барта право на существование, так как призван продемонстрировать, что человек живет во времени и определяется им, а не является его хозяином. Если рассматривать человеческое бытие с пессимистической точки зрения, как чистую заброшенность и смерть в вихре времени, или напротив, оптимистически, когда заброшенность интерпретируется как героический акт, дающий человеку первоначальное бытие и позволяющий постигнуть вечность, и то, и другое, по мнению К. Барта, не будет удовлетворительной формой описания тварной формы бытия времени, но лишь описанием отчужденного от своего истока тварного бытия человека⁸⁵⁵. Ни пессимистически-детерминированные, ни оптимистически-героические подходы к рассмотрению времени не могут привести к адекватному пониманию человеческой тварности и вместе с ней к верному восприятию временности. Только если исходить из времени Бога, держа в уме наполненные Иисусом прошлое, настоящее и будущее, то лишь в этом случае можно понимать время как благую форму человеческой экзистенции и

⁸⁵³ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/2 (Zürich, 1948). Zürich, 1992. Bd. 14. S. 619.

⁸⁵⁴ К. Барт цитирует в связи с этим четверостишие Ф. Гельдерина: «Doch uns ist gegeben / Auf keiner Stätte zu ruh'n, / Es schwinden, es fallen / Die leidenden Menschen / Blindlings von einer / Stunde zur ändern, / Wie Wasser von Klippe / Zu Klippe geworfen, / Jahrlang ins Ungewisse hinab» [«Но нам нет покоя / Ни в этой жизни, ни в той. / Без света, без крова / Бессильные люди/ Слепо несутся / Вниз, в неизвестность, / И падают, бьются, / Как волны о скалы, / Бесследно исчезая во тьме» – перевод В.Б. Микушевича] – Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/2 (Zürich, 1948). Zürich, 1992. Bd. 14. S. 621.

⁸⁵⁵ К. Барт, при рассмотрении конечности, отказывается от терминов «*Angst*» и «*Sorge*», которые понимались как возможность подлинной экзистенции у М. Хайдеггера. Стоит так же отметить, что К. Барт в своем анализе явно не ссылается на мыслителей экзистенциалистов, разрабатывая антропологический феномен временности самостоятельно.

избегать при этом ложных экзистенциалистских выводов. Поскольку Бог в Иисусе обладает временем для человека, человек получает свое время, так что, следуя К. Барту, открывается совсем другая перспектива восприятия временных измерений, – во взгляде на пессимизм – более утешительная, а во взгляде на оптимизм – более реалистичная.

Настоящее человека более не определяется через замкнутую, а потому и нереальную точку границы между прошлым и будущим, но через настоящее Бога: «Вначале есть Божий ход и шествие от прошедшего к будущему. Это – настоящее Бога... а затем есть... и наши человеческие ход и шествие от прошлого к будущему. Это – наше настоящее и наше время»⁸⁵⁶. Поскольку Бог современен, то и для человека существуют только нечто вроде времени и современности. Поскольку Бог есть «Сущий», то и человек может сказать «я существую». Поскольку Бог обладает идентичностью, то и человек может быть идентичен себе лишь благодаря тому, что у него есть Бог как личностный объект. Бог делает для человека время подлинным и открывает его человеку так, что человек может стать актуальным, то есть начать мыслить и действовать⁸⁵⁷. Дарение Богом времени обязывает человека соответствовать Богу в его современном бытии, с одной стороны, схватывая «сейчас» и действуя ответственно, а с другой стороны, действуя радостно, воспринимая оправданное Богом настоящее. Бог обращается к человеку как современный, и тем самым открывает возможность для человека самому быть современным для Бога. Аналогичным образом значимость современности Иисуса распространяется на прошлое и будущее человека. Гарантия континуальности личностной идентичности человека, то есть того, что он тот же, кем был до этого, находится в его прошлом, являющимся настоящим Бога. «Быть во времени, быть сейчас, означает для нас быть под и вместе с Богом»⁸⁵⁸. Поскольку Бог был тогда, то был и человек, и теперь он может рассматривать эти состояния как свои прошлые. Бог делает прошлое

⁸⁵⁶ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/2 (Zürich, 1948). Zürich, 1992. Bd. 14. S. 639.

⁸⁵⁷ См.: Ibidem. 628.

⁸⁵⁸ Ibidem. S. 639.

подлинным и тем самым гарантирует настоящее человека как следующее из этого. Но так как Бог современен и прошлому человека, то это прошлое не просто более не существует, но актуально воспринимается Богом. Такой подход позволяет вырабатывать утешающую и ободряющую позицию относительно прошлого. Воспоминания, несмотря на всю их ограниченность, становятся вспомогательным средством для конструирования настоящего и планирования будущего, так как прошлое находится во власти Бога и поэтому может, с одной стороны, мирно покоиться, а, с другой стороны, быть резервуаром для мыслей и образов и содействовать преодолению жизненных проблем. Все тоже относится и к будущему, которое не может дать гарантий того, что человек останется в нем собой или вообще будет существовать. Любое проектирование и предвосхищение направлено в непредсказуемое будущее, которое упорядочивается тогда, когда там человека ждет Бог. Оба возможные отношения к будущему, то есть установки «безопасности» и «сомнения» в их оптимистических и пессимистических разновидностях, могут по праву использоваться во взгляде на будущее как будущее Бога для человека⁸⁵⁹

К. Барт пытается последовательно следовать теономному определению темпорального человеческого бытия, для чего ему требуется смена перспективы, когда он начинает рассматривать открытое для человека время жизни с точки зрения индивидуума. Время – это ограниченная область, которая суждена человеку, и это – ограниченное течение жизни, то есть определенный срок. Однако, будучи ограниченным, оно все же исходит от Бога и является даром человеку. Речь идет о том, чтобы «не только переносить ограничение нашего времени, но и одобрять его благодарно и радостно»⁸⁶⁰. Но такому одобрению активно мешает человеческий протест против конечности и ограниченности жизни. К. Барт знает об этом протесте, но не отождествляет его с сопротивлением грешника или со страхом и

⁸⁵⁹ См.: Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/2 (Zürich, 1948). Zürich, 1992. Bd. 14. S. 667.

⁸⁶⁰ Ibidem. S. 673.

беспокойством человека о себе самом. Он, скорее, видит в нем тоску подлинной человечности и ее стремление к бесконечно длящейся жизни. Поскольку отношения с Богом, другими людьми и самим собой ориентированы на длительность и требуют постоянства, то одобрение ограниченности времени становится весьма проблематичным даже со стороны человека в состоянии подлинности. Ограничение времени, однако, должно называться благотворным и благим потому, что благодаря ему, человек не всегда находится в пути и не является бесконечным искателем: «Реализация этого желания (длительности и полноты) также ни в коем случае не может гарантировать бескрайнего количества человеческой жизни, соответствующего вечному времени»⁸⁶¹. Поэтому вечность Бога и вместе с ней дар вечной жизни должны пониматься не как бесконечно длящееся время, так как это было бы лишь нейтральным описанием обстоятельств жизни. Или жизнь может просто пролонгироваться после смерти, давая бесконечное множество новых возможностей, но где жизнь не достигает своей цели. В этом отношении ограниченность времени человека является предохранением от этого бесконечного процесса растекания бытия. Субъективность, таким образом, может мыслиться лишь посредством пространственных (отношение душа-тело) и временных ограничений. То, что время жизни имеет свои границы, делает возможным обретение и реализацию в макроструктуре жизни бытия перед Богом и миром. Посредством границы жизнь становится бесконечно ценной, идя не к концу, но к цели.

Подводя итог рассмотрению понимания К. Бартом антропологического измерения времени и истории, можно утверждать, что он не дает их нового феноменологического описания. Речь идет не о детальном анализе человеческого бытия, как о прошлом, настоящем и будущем. Скорее, он хочет показать, как *Dasein* человека определяется посредством присутствия Бога как хозяина времени и истории. Здесь, как и во всей своей системе, К.

⁸⁶¹ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III/2 (Zürich, 1948). Zürich, 1992. Bd. 14. S. 680.

Барт выстраивает свои рассуждения из метауровня, так что феномен времени и земной истории как пространства жизни человека, получает совсем другое понимание, чем это было до него. Время воспринимается К. Бартом в русле платонической традиции, как нечто, что противопоставлено вневременной вечности. Мгновение соприкосновения времени и вечности само не обладает временными характеристиками, но наделяет новыми качествами все предшествующее и последующее. Здесь очевидно воспроизведение мыслей С. Кьеркегора. К. Барт, следуя иудео-христианской традиции, воспринимает время и историю рационально-линейно в форме прошлого, настоящего и будущего. В конечном счете, подход К. Барта полностью ориентирован на трансцендентное время, которое врывается через Христа в эндогенный и экзогенный опыт времени. Здесь К. Барт очевидно зависим от философской традиции платонизма, где присутствует диалектическое противопоставление вневременной вечности и временной истории. Вечность не характеризуется временем, но, однако, определяет его. Круг антропологического познания здесь не разрывается, то есть, к примеру, не отрицается экзистенциалистский подход ко времени, но отрицаются и критикуются его предпосылки, вроде хайдеггера обретения подлинности через бытие к смерти. При этом мгновение встречи вечности и времени в жизни человека, как его описывает К. Барт, корреспондирует с экзистенциалистским восприятием подлинного существования, которое никогда не является статичным темпорально длительным состоянием, но всегда процессом становления и актуализации. В контексте своей антропологии, К. Барт воздерживается от субъективного человеческого и естественнонаучного опыта темпоральности, используя для своего анализа экзистенциально-философское созерцание времени и истории, базирующееся, в конечном итоге, на христианских теологических аксиоматических подходах.

5.2. Персоналистическое осмысление истории и времени

Понимание места человека в истории в неоортодоксальном персонализме выводится не из логических построений рассудка, но из диалектики взаимоотношений свободных личностей Абсолюта и человека. Э. Бруннер полагает, что не существует и не может существовать христианской философии истории, но, однако, может существовать христианское представление об истории. Особое понимание истории неотделимо от христианского самопонимания, так что можно утверждать, что «христианская вера – это определенное понимание истории и понимание человека в качестве исторического»⁸⁶². Христианский подход к истории не предполагает изолированного индивида, как, впрочем, и человека в качестве видового существа, но предполагает отдельно взятого человека как члена истории человечества. С другой стороны, христианство не знает историю в качестве чистой казуальной последовательности, или идеалистического развертывания, но знает ее как площадку для личностного решения на основании факта откровения Бога. Христианский подход невозможен без личности и истории, которые предполагают друг друга, поскольку историческое событие Христа и откровения является и основанием для подлинной личности человеческого бытия, и подлинной историчностью⁸⁶³.

Рационалистически-логическое понимание человека, с точки зрения Э. Бруннера, является неисторическим, поскольку здесь присутствует попытка выведения «изменчивого из неизменяемого, всецело подвижного из недвижимого, всецело фактического из принципа»⁸⁶⁴. Иррациональность фактического не может быть примирена с фактичностью и законченностью, присущей мышлению. При этом для истории безразлично, является ли эта упорядоченность, к которой стремиться мышление, ментально-

⁸⁶² Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 426.

⁸⁶³ См.: Brunner E. Das Ewige als Zukunft und Gegenwart. München-Hamburg, 1965. S. 30-31.

⁸⁶⁴ Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 427.

телеологической, нормативной, аксиологической, идеалистической или же казуальной. В любом случае, человек здесь понимается неисторически, поскольку и при ментальном, и при природном подходах, важнейшим являются законы природы, «проистекающие из вечного и неизменного»⁸⁶⁵, а все, что не вписывается в них, считается несущественным, случайным и незначительным. То есть, здесь не остается места для решения, которое в рамках истории является подлинным элементом жизни. Э. Бруннер сравнивает работу телеологизированного мышления с петлей, из которой ускользает то, что она пытается схватить, то есть исторические события как материал, из которого делается история⁸⁶⁶. С другой стороны, если речь идет о восприятии истории, как развития в смысле каузальной последовательности или развития в смысле идеального развертывания, то ни тот, ни другой подход не может ухватить исторического в истории, если под историческим понимать акт решения⁸⁶⁷.

Кроме того, последовательное систематизирующее рациональное мышление не в состоянии ухватить человека как общественное существо, а, между тем, общность – это второй основной элемент исторической жизни. Отдельно взятый человек, если стремиться понять его с точки зрения разума, будет либо объектом, либо субъектом этого общего разума. В обоих случаях человек подчинен некой большой связи, которая является не общностью, но единством. В одном случае, это большая связь природного бытия, где человек рассматривается как несамостоятельная составляющая природного мира, как его продукт и одна из многочисленных его разновидностей. Он находится в связи с природой, но природная связь – не общность, но

⁸⁶⁵ Schellert A.P. Emil Brunner's theological anthropology a Neo-Thomistic critique. Dissertation. Wilfrid Laurier University, 1984. P. 46.

⁸⁶⁶ См.: Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 427.

⁸⁶⁷ Здесь Э. Бруннер следует критике методов исторического исследования Э. Трельча, представленной в работе «Историзм и его проблемы», замечая при этом, что самому Э. Трельчу так и не удалось выработать адекватную философию истории. – Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 427.

каузальное единство. В другом случае, это мир идеи, духа, вечного разума, носителем и манифестацией которого является человек. Отдельный человек не изолирован, но связан со всеми разумными существами единым для них разумом. Но и это не является общностью, но единством, поскольку сущностное в одном человеке, является сущностным и в другом. Такое сущностное единство, однако, в своем последовательном развитии приводит к тому, что один человек становится независимым от других. «Единство духа, в конечном счете, это принцип независимости, самостоятельности. Зависимость друг от друга и совместное бытие предстает как случайное, временное. Общность не обосновывается таким образом. Дух, понимаемый как *ratio*, не создает общности, но единство соответствия, единство идентичности мыслимого»⁸⁶⁸. Мышление, примиряя противоположности, стремиться к единству. Перед его систематикой противоположности должны исчезать. Само мышление – это отказ от противоположностей, тогда как в реальности противоположности не всегда устранимы. Система мышления становится на место истории, полной противоречий, которые не может разрешить никакое мышление или действие. «Мыслитель, который мыслит, исходя из принципов *ratio*, превращает реальную диалектику исторической реальности в мнимую голую логическую диалектику понятий»⁸⁶⁹. Подлинная история, где противоположности пытаются разрешать через решение и действие, здесь не имеет место быть.

Э. Бруннер считает, что христианское понимание истории отличается от всех вышеперечисленных. В нем речь идет не о каких-то априори поддающихся регистрации идеях, как это происходит в лессингианской философии Просвещения и гегельянской философии истории, но о неконструируемой человеком истории такой, какая она есть. Это не набор формул рассудка и логики, символизирующий или иллюстрирующий вечное и истинное, но нечто, где в реальном развитии событий превосходится

⁸⁶⁸ Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. 428.

⁸⁶⁹ Ibidem. S. 428.

фактическая противоположность между греховным временным миром и вечной волей Бога. По справедливому замечанию прот. Г. Флоровского, в системе Э. Бруннера «тема реальной истории – единственной истории, о которой мы что-либо знаем – задана существованием греха»⁸⁷⁰. Чем более четкой видится эта противопоставленность, чем менее она сводится к отдельным проявлениям, тем более необходимым видится и реальность искупления Бога во Христе как преодоление этой антитезы. Речь идет не об идее искупления, но об искуплении как фактическом событии, которое является содержанием христианского послания. «Христианская вера имеет своим содержанием, – о, досада для всякого по-гречески мыслящего!, – “случайную историческую истину” (Лессинг), поистине внешний факт, который даже может быть хронологически зафиксирован и должен фиксироваться, факт, который мог бы быть предметом полицейского отчета: Иисус из Назарета, “распятый при Понтии Пилате”»⁸⁷¹. Именно поэтому, по мнению Э. Бруннера, не существует христианской философии истории, поскольку философия опирается на принципы, а не на исторические факты, а христианское историческое понимание исходит из инкарнации Логоса. Именно из этого следует осмысливать историчность личностного бытия и личностный характер истории.

История присутствует там, где принимаются решения, придающие историческому единоразовый характер, в отличие от природного развития событий. Решение отделяет историю от ритмичных, кругообразных природных процессов, где, собственно, ничего не происходит, так как конец снова возвращается в начало. Решение является необратимым, «*Iacta est alea* – Цезарь знает, что такое история. Туда, куда упали кости, там и только там произошла история»⁸⁷². Итак, историческое качество экзистенции должно

⁸⁷⁰ Флоровский Г., прот. О последних вещах и последних событиях // Догмат и история. М., 1998. С. 448.

⁸⁷¹ Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 430.

⁸⁷² Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 431.

быть тем же, что и качество решения. Именно поэтому христианское представление о личности является историчным. Личность здесь мыслится бытием в решении (*das In-Entscheidung-Sein*)⁸⁷³, а человеческая жизнь – это решительный ответ на решительное определение. Серьезность христианского решения выражается, прежде всего, в отношении к прошлому. Если для античных авторов прошлое это ничто и его больше нет, то для христиан прошлое – это вина, которую они ощущают, так как прошлое наполнено решениями, и в этом смысле история необратима. Христианин может принять решение веры лишь в том случае, если он знает и принимает как свои предшествующие фатальные решения. На человеческое решение, называемое грехом и фиксируемое как вина, отвечает Божественное решение, которое называется оставлением и оправдательным приговором через событие примирения. Произошедшее во Христе является исходной точкой для христианского подхода. Решение Бога становится тем, через что человеческая жизнь получает характер решения. «Решение должно быть событием, делящим историю мира на до и после, событием, в котором решается не просто кое-что, но все»⁸⁷⁴. Таким решением, с позиции христианства, является поворот истории, осуществленный Христом, «в котором не только земная история, но все события между началом из вечности и концом в вечности обретают центр и в этом центре свою квалификацию»⁸⁷⁵. Все, что находится вне этого центра, квалифицируется негативно, а все что в нем, позитивно. В мышлении Э. Бруннера, «история – лишь временный и преходящий этап человеческой жизни. Человек призван к вечности, а не к истории. Вот почему история должна рано или поздно прийти к концу»⁸⁷⁶. История как решение исключает мифологизацию времени, вроде мифа о вечном возвращении.

⁸⁷³ См.: Ibidem. S. 431.

⁸⁷⁴ Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 433.

⁸⁷⁵ Ibidem. S. 433.

⁸⁷⁶ Флоровский Г., прот. О последних вещах и последних событиях // Догмат и история. М., 1998. С. 454.

Если первым элементом истории является решение, то вторым общность. Отдельно взятая личность не имеет истории, поскольку история – это вплетенность индивидуального существования в существование других индивидов. «История – это в той же мере общность судьбы, как и общность решения. История там, где народ вместе принимает плод своих общих действий»⁸⁷⁷. Поэтому смыслом историчности является солидарность. «Мы едины не только “в Адаме”, а, прежде всего, “во Христе”. Негативное познание возможно только на основании позитивного»⁸⁷⁸. Радикально-историческое мышление ведет не только к гуманистической всечеловеческой перспективе, но и к всечеловеческому этосу, когда все становятся связанными друг с другом любовью во Христе. Таким образом, понимание Э. Бруннером «человеческой судьбы строго христологично и христоцентрично»⁸⁷⁹.

Тема истории как предмета и ее универсального антропологического смысла во всей своей радикальности впервые была поднята в рамках христианского подхода. Причиной этого было то, что христианство изначально рассматривало мировой процесс с точки зрения восприятия и переживания личностью⁸⁸⁰. Внешняя природа воспринималась только лишь как место встречи личности с абсолютной Личностью. Грехопадение и спасение становились подлинным метафизическим содержанием реальности, а свободное воление подлинным содержанием христианской метафизики. Личностное и историческое принадлежат друг другу. Утрата личностной перспективы и рационализм приводят либо к механистически-

⁸⁷⁷ Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 434.

⁸⁷⁸ Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 438.

⁸⁷⁹ Флоровский Г., прот. О последних вещах и последних событиях // Догмат и история. М., 1998. С. 451.

⁸⁸⁰ «Имеется лишь небольшое количество религий, в которых преодолены миф о вечном возвращении и циклическое мышление, и которые поэтому демонстрируют свой основной интерес к истории. Это религия с теистически мыслимым Богом, с верой в господина мира, который отличен как господин, отличен от мира, от природы, которую он создал и которым он ставит цель» – Brunner E. Das Ewige als Zukunft und Gegenwart. München-Hamburg, 1965. S. 34.

натуралистическому, либо к идеалистически-телеологическому эволюционизму. В обоих случаях человек является проходной точкой и средством безличностного процесса, бессмысленного в первом случае, и имеющего свой смысл вне личности в некой абстрактной духовной цели, во втором случае. Языческая мифология, в отличие от рационалистической философии, знает категорию персонального развития событий, где события видятся настоящими. Но, однако, если пристальнее взглянуть в динамику мифа, то становится очевидным, что «миф воспринимает небесно-земные Божественно-человеческие события, о которых он рассказывает, в конце концов, все же не серьезно. Или он воспринимает их серьезно в относительном смысле как события в рамках развития событий, которые, в конце концов, возвращаются к исходному пункту... История прошла круг и начинается снова»⁸⁸¹. При этом, несмотря на антропоморфную пластику действующих героев, здесь нет личностного измерения.

Древний израильский народ, после того, как он был сформирован через моисеев закон, воспринимал отношение к себе Бога как историческое, а историю как свое действие в отношениях с Богом. «Яхве – это Бог завета, а связь Яхве с Израилем и Израиля с Яхве – это содержание его истории. История – это то, что разыгрывается между личным Богом и его народом»⁸⁸². Такого представления об истории не было более ни у одного народа древности. В соответствии с этим, уже с самых древних времен, жизнь Израиля была ориентирована не на культуру, технику, завоевания, политическую власть, а на послушание народа его Богу и связанную с этим этническую общность. Поскольку воля Бога никогда не могла быть в полноте исполнена, и общность с Богом и друг другом всегда оставалась недостижимой, то история Израиля всегда осуществлялась «*sub specie futuri...*», имея конечную мессианскую цель, в которой творческий план Божий

⁸⁸¹ Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Berlin, 1937. S. 435.

⁸⁸² Ibidem. S. 438-439.

находит свое исполнение»⁸⁸³. Такое исторически-персональное понимание находит свое воплощение в исторических личности и деле Христа. История имеет свой смысл не только как история народа и Бога, но и как история человечества с Богом и к Богу, в которой каждый человек – полноценный член целого, решения которого влияют на целое. Жизнь отдельного человека как подлинной личности это не только открытие возможности полноценного бытия, но и основание реального изменения смысла и цели истории. «Вследствие того, что определенное событие в истории понимается как разворот мира и центр истории, вся история раскладывается на до и после, определяя развитие не только человеческих событий, но и событий вообще. Круг вечного возвращения разорван, линия времени выпрямлена, она имеет начало и конец, который более не становится началом, из которого снова начинается движение, но окончательный конец, конец цели и конечная цель, “исполнение времен” в вечности»⁸⁸⁴. Смыслом истории является Иисус Христос и царство Бога, обоснованное в нем как вечном Сыне. Это и есть персонально понятая решением веры история.

Христианское понимание истории в перспективе верующей экзистенции подразумевает и новое осмысление феномена времени. Во-первых, у времени есть начало и оно сотворено вместе с миром⁸⁸⁵. Бог существует вне времени, «над» временем и «над» миром. Здесь Э. Бруннер следует традиции Блаженного Августина, который первым отметил тот факт,

⁸⁸³ Brunner E. *Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen*. Berlin, 1937. S. 439.

⁸⁸⁴ *Ibidem*. S. 441.

⁸⁸⁵ См.: «Когда мы говорим, что время имеет начало, мы, конечно, не говорим, что знаем, что это за начало... “В начале было Слово. Все было создано через Него”. Это утверждение не имеет никакого отношения к нашей хронологии... Конечный характер времени, тот факт, что время имеет начало, не означает, что мы знаем это краткое начало или, что мы его когда-либо узнаем. Возможно, что касается времени, позиция может быть похожа на позицию относительно пространства, по крайней мере, как это понимает Эйнштейн. Пространство, так говорят физики, конечно, но неограниченно. Сегодня они склонны говорить так же о времени. Поэтому, когда мы утверждаем, что мир имеет начало во времени и со временем, в любом случае, мы не противоречим современным знаниям физики» – Brunner E. *Die christliche Lehre von Schopfung und Erlösung. Dogmatik* Zürich: Zwingli-Verlag, 1950. Bd. II. S. 19.

что время есть лишь там, где есть мера времени, то есть мир, через изменение которого фиксируется время. Время онтологично миру и не может существовать без него. «Перед творением есть лишь вечный Бог, который является Господом над временем, который дает время»⁸⁸⁶. Во-вторых, поскольку у времени есть начало, у него должен быть и конец, когда время найдет свое исполнение в вечности. Э. Бруннер полагает, что представление о вечности как бесконечно длящемся времени, является абсурдным, поскольку в этом случае способ бытия Бога и сотворено мира отличался бы лишь количественно, но не качественно, и Бог не мог бы быть хозяином времени. В-третьих, лишь ограничение времени началом и концом время действительно выравнивается и не превращается в круговорот и последнее время перестает совпадать с первоначальным⁸⁸⁷. В-четвертых, обладание Богом временем заключается не только в том, что он в своем вечном плане содержит начало и конец времени, но и в том, что он из начала нацеливает его к концу. Поэтому история есть не только у человека, но и у Космоса, поскольку они имеют одну конечную цель, лежащую за пределами истории мира. Этой целью является «вечная жизнь в общности с Богом и творением. Это познание сущности времени получено исключительно через откровение. Надежда на преодоление конечности приводит Э. Бруннера к эсхатологии. «Что значит тогда надеяться, если мы не можем надеяться на разлом временности, который должен произойти в какой-то момент? Поскольку парусия не может быть правильно понята как сфера этого мира, как длительность внутри него, ее обязательно следует рассматривать как точку разреза, где время и вечность касаются друг друга ἐν ἁτόμῳ (1 Кор. 15.21), где пробила последняя земная секунда, и где заканчивается отсчет часов»⁸⁸⁸. Поскольку время и пространство являются границами мира, управляемыми имманентными законами разума, эти границы должны быть преодолены

⁸⁸⁶ Brunner E. Das Ewige als Zukunft und Gegenwart. München-Hamburg, 1965. S. 57.

⁸⁸⁷ См.: Ibidem. S. 58.

⁸⁸⁸ Brunner E. Grenzen der Humanität // Ein Offenes Wort 1: Vorträge und Aufsätze 1917-1962. Zürich: Theologischer Verlag, 1981. S. 71.

трансцендентным.

Э. Бруннер, рассматривая антиномии И. Канта относительно времени, приходит к выводу, что с точки зрения христианского представления о времени, нет никаких оснований их отвергать. Кантовы антиномии говорят на языке философии во многом о том же, о чем и христианская вера⁸⁸⁹. Э. Бруннер указывает три основных черты теоретической философии И. Канта, которые демонстрируют пределы человеческого знания и тем самым составляют основные гносеологические следствия закона о человеческом знании. Во-первых, учение о непознаваемости вещи в себе (*Ding-an-sich*) означает, что «нашему познанию, истина не имманентна, а трансцендентна». Во-вторых, антиномии И. Канта показывают «окончательные необходимые абстракции нашего мышления в логически необходимых противоречиях»⁸⁹⁰, усиливая мысль о том, что любой высший синтез между субъектом и объектом будет «увлечением»⁸⁹¹. Наконец, «мы подошли к третьему..., к различию между регулятивным и конститутивным использованием наивысшей идеи разума. Понятия без интуиции пусты»⁸⁹². То есть концепции, абстрагируясь от опыта, не создают реального знания. Таким образом, Э. Бруннер берет базовый кантовский дуализм, устанавливаемый доктриной И. Канта о непознаваемости вещи в себе, и применяет его в отношении к Абсолюту, указывая на то, что непонимание непознаваемости вещи в себе в общей философской гносеологии может привести к спекулятивной метафизике, мистицизму и монизму. Что касается темпоральной проблематики, Э. Бруннер утверждает, что христианское понятие «сотворенность времени» соответствует кантовым понятиям «форма

⁸⁸⁹ Антиномии И. Канта были предметом активной философско-религиозной дискуссии первой четверти XX в. Наиболее пристальное внимание кантовым антиномиям в контексте христианской философии было уделено немецким христианским философом К. Хаймом. Подробнее см.: Iwand H.J. Über die methodische Verwendung von Antinomien in der Religionsphilosophie. Dargestellt an Karl Heims «Glaubensgewißheit». Königsberg, 1924.

⁸⁹⁰ Brunner E. Das Grundproblem der Philosophie bei Kant und Kierkegaard // Zwischen den Zeiten. Б. м. 1924. № 6. S. 36.

⁸⁹¹ Ibidem.

⁸⁹² Ibidem.

созерцания» и «явление». Классический августинов подход признает наличие противоречий, вытекающих из форм существования времени. «Кантианской “вещи в себе” теологически соответствует мысль Бога, и мы говорим с Кантом, что на него не распространяется форма созерцаемого времени, поскольку она действительна лишь для являющегося, или, как мы говорим, сотворенного»⁸⁹³. Здесь Э. Бруннер следует своему тезису о том, что проблемы, которые рассматриваются в философии, будучи существенными сами по себе, в конце концов приводят к религиозным вопросам. Поэтому неудивительно, что Э. Бруннер считает И. Канта хорошей иллюстрацией этого тезиса: «Правда, однако, даже Кант не является исключением из общего правила, что, в конечном итоге, для всех великих философов важна одна проблема: человечество в его отношении к Абсолюту, или, также, что их глубочайший интерес был в конечном итоге теологическим... Вопрос о том, откуда и куда, и в чем состоит вся жизнь, вопрос о вечности, вопрос о Боге»⁸⁹⁴. При этом, если смотреть на время с позиции веры, то будут обнаружены утверждения, с которыми И. Кант едва ли бы согласился. Христианский подход предполагает, что у времени есть начало и есть конец, то есть оно не безначально и не бесконечно, поскольку создано вместе с миром. Это утверждение базируется на истине откровения и веры, а не на разуме, в то время как И. Кант ограничил свою мысль тем, что доступно силе разума. С другой стороны, современное естествознание исследует мир и делает выводы не на основе философских спекуляций, но на основании наблюдений и экспериментов, которые, как кажется, во многом подтверждают христианское понимание. Речь идет о реликтовом излучении, о расширении Вселенной и о явлении энтропии, которые указывают на то, что время появилось вместе с пространством. Если все это так, то И. Кант ошибается, как, впрочем, и в том, что он считал единственно правильным представлением о трехмерном пространстве и доверял лишь мыслимому,

⁸⁹³ Brunner E. Das Ewige als Zukunft und Gegenwart. München-Hamburg, 1965. S. 63.

⁸⁹⁴ Brunner E. Das Grundproblem der Philosophie bei Kant und Kierkegaard // Zwischen den Zeiten. Б. м. 1924. № 6. S. 33.

почти не уделяя внимания экспериментальному. Более того, Э. Бруннер указывает на философию А. Бергсона и М. Хайдеггера, которые «продемонстрировали различие между настоящим и мыслимым временем»⁸⁹⁵. То есть, следуя Э. Бруннеру, христианское понимание времени, хотя и основывается на вере в откровение, но при этом находит свое подтверждение и в современном естествознании, и в современной философии.

Если в рамках неоортодоксально-персоналистического направления осмысление места человека в истории в творчестве Э. Бруннера можно охарактеризовать как персонально-историческое, то у Ф. Гогартена оно становится историко-персоналистическим. В понимании Ф. Гогартена темы истории и историчности он исходит из того, что история как проблема возможна лишь в рамках христианства и является следствием христианской веры. До появления христианства человек жил в мире древних законов, имеющих свое основание в вечных стихийных силах Космоса. Мир был для дохристианского человека рациональным целым, пронизанным небесными силами и полным Божественных чудес и тайн. Человек был захвачен этим миром и безоговорочно чувствовал себя единым с ним. Человеческая жизнь обретала свою меру и цель из заложенного в человека космического порядка. Это не исключало рефлексию о мире, но эта рефлексия была порождена упорядоченным миром, Космосом, который охранял людей от хаоса⁸⁹⁶. Это восприятие Космоса как порядка было разрушено христианством, которое кардинально изменило отношение человека к миру. Человек больше не захвачен этим миром, но стал свободным от него⁸⁹⁷. Если это захваченное бытие было ранее для него смыслом любого благочестия, то теперь стало грехом и безбожием. Христианство сломало закон мира, оборонявший от хаоса и придающий миру внутреннее единство. Мир был объявлен живущим не своими собственными законами, но жизнью Творца, который сам

⁸⁹⁵ Brunner E. Das Ewige als Zukunft und Gegenwart. München-Hamburg, 1965. S. 64.

⁸⁹⁶ См.: Gogarten F. Die Verkündigung Jesu Christi. Tübingen, 1965. S. 439-446.

⁸⁹⁷ См.: Gogarten F. Kirche in der Welt. Heidelberg, 1948. S. 27.

уберегает мир от распада. Человек, который понимает мир таким образом, освобождается от закона мира, поскольку космические порядки более не соответствуют ему и не могут дать ответы на его вопросы. Человек стал «Я», он достиг своего совершеннолетия в отношении к миру, хотя структуры и силы мира пребыли прежними, оставшись и для христиан захватывающей действительностью, однако они потеряли абсолютную власть над повзрослевшим человеком. «Человек больше не часть мира. Он больше не то, что он есть из мира, но мир становится из него тем, что он есть на самом деле и был изначала, а именно, творением»⁸⁹⁸. Различие между профанным и святым в мире стало бессмысленным, поскольку весь мир есть творение Бога. В этом новом отношении человека к миру ответственность за мир является неотъемлемым компонентом. На место вечных стихий, которыми в дохристианском сознании содержался и направлялся Космос, пришла ответственность за мир.

Признавая необходимость исторического мышления, Ф. Гогартен при этом выступает с критикой своего учителя Э. Трельча, который лишал христианскую историческую рефлексию какого-либо собственного оригинального видения. Э. Трельч понимает «Я» как монаду (здесь он следует Н. Мальбраншу и Г.В. Лейбницу), которая из-за своей идентичности с универсальным сознанием принимает участие в совокупной реальности и в силу этого может нести в себе возможный «внешний мир», чтобы при определенных условиях отнести переживаемые индивидуальным сознанием срезы Вселенной к реальности опыта собственного «Я» и одновременно дополнить логическими средствами созерцаемые взаимосвязи. Монада означает сущностную и индивидуальную идентичность конечного духа с бесконечным, будучи частью внутреннего жизненного единства и движения жизни абсолютного Духа. Это означает, что история – это не просто процесс построения эмпирических рядов, поскольку в ней отражается причастность

⁸⁹⁸ Gogarten F. Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium. Stuttgart, 1967. S. 21.

конечных духов бесконечному Духу. Это позволяет понимать историю как осмысленный целенаправленный процесс, где наряду с развитием, важнейшей исторической категорией является индивидуальность, осмысливаемая через монадологию.

Такое понимание истории, которое имеет целью открыть путь к «историческому поступку», Ф. Гогартен лапидарно возражает двумя утверждениями: 1. История – это фактическая встреча человека с другим человеком, то есть с «Ты». 2. История – это встреча с Богом⁸⁹⁹. «Реальная история – это действие, которое состоит из двойной двузначной встречи: встречи с другим человеком и встречи с Богом. И одна встреча равноценна другой, поскольку в реальности одна невозможна без другой»⁹⁰⁰. Встреча человека с другим человеком дает истории ее содержание, а встреча с Богом сохраняет ее от растворения в релятивизме и натурализме. Здесь Ф. Гогартен похож на Э. Трельча, однако, речь здесь идет именно о другом человеке, а не об Абсолюте или каком-то его подобии. Э. Трельч сводит воедино три измерения реальности истории, то есть Бога, «Ты» и «Я», интерпретируя историческое движение, как «жизненный процесс Абсолюта». Круг созерцательного рассмотрения истории здесь не преодолевается. «Реальное настоящее и вместе с ним реальная история существуют только во времени, только в трехмерности действительно происходящего»⁹⁰¹. То есть, реальная история – это реальное настоящее. Ф. Гогартен не соглашается с Э. Трельчем, поскольку уже в постановке последним проблемы, проблема истории изначально устраняется. Все происходящее становится сокрытым и недоступным для исторического мышления, «поскольку историческое

⁸⁹⁹ См.: Gogarten F. Historismus // Anfänge der dialektischen Theologie. Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen / hrsg. Moltmann Jürgen. München: Chr. Kaiser Verlag, 1977. (Theologische Bücherei. Systematische Theologie. Bd. 17/2). Bd. 2. S. 187.

⁹⁰⁰ Ibidem. S. 188.

⁹⁰¹ Ibidem. S. 189.

мышление изначально движимо здесь нереальной и несвойственной для него сферой»⁹⁰².

Здесь возникает вопрос о том, возможно ли вообще в гогартеновом философском понимании истории ее познание, поскольку встреча с Богом, с его точки зрения, «реальная и потому непонимаемая, то есть невысказанная и ни в коем случае не созерцательная, но своим действием определяющая все другое встреча»⁹⁰³. Из этого ясно, что интерес Ф. Гогартена направлен не на прошлую, но на реальную историю, то есть на настоящее. Поэтому критика Ф. Гогартеном Э. Трельча не относится к его концепции исторического мышления, но к его метафизическому обоснованию истории. Сведение истории к исследованию исторических событий, с помощью которых может быть прочтено их сверхисторическое вневременное содержание, исходит из предпосылки, что «историческое как преходящее, в конечном счете, случайно, и, как таковое, как чисто историческое “подлинно” не в полном решительном смысле, но что право на реальность у него есть только тогда, когда оно превосходит границы, установленные для него как всего лишь исторические и когда оно из чего-то всего лишь исторического становится чем-то “сверхисторическим”»⁹⁰⁴. История здесь – это диалектическая противоположность вневременной абсолютной истины. Такое понимание, нацеленное на надисторическое и метафизическое, характерно для осмысления истории в Новое время⁹⁰⁵. К конститутивным моментам такого осмысления относятся представления о континуальном общем контексте всего происходящего, об универсальном развитии и об универсальной истории. С помощью этих представлений можно объяснить метафизические предпосылки и метафизическую направленность представлений об истории в Новое время, где философия истории и точные исторические исследования

⁹⁰² Gogarten F. *Historismus // Anfänge der dialektischen Theologie*. Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen / hrsg. Moltmann Jürgen. München: Chr. Kaiser Verlag, 1977. (Theologische Bücherei. Systematische Theologie. Bd. 17/2). Bd. 2. S. 180.

⁹⁰³ Ibidem. S. 181.

⁹⁰⁴ Gogarten F. *Ich glaube an den dreieinigen Gott*. Jena, 1926. S. 31.

⁹⁰⁵ См.: Ibidem. S. 29.

образуют единое целое. В современном историческом мышлении Ф. Гогартен видит возврат к греческому пониманию истории, которая не знает «экзистентной реальности»⁹⁰⁶, тогда как единственно правильным пониманием истории является именно экзистентное. История – это реальное экзистентное событие, связанное с пространством и временем, неповторимое и необратимое. История – это сфера решений, а решение возможно лишь в отношении к партнеру. То есть, история – это «отношение людей друг к другу»⁹⁰⁷. Понимание истории в Новое время знает лишь изолированного человека, который имеет дело сам с собой. Такому человеку недостает противоположности. Встреча с «Ты» становится отправной точкой нового понимания истории, вызывая чувство реальности происходящего. То есть, история является реальностью человека лишь тогда, когда она представляет собой встречу «Я» и «Ты». Но то, что эта реальность человека не единообразна, а «двойственна, двойка, антагонистична сама в себе», это нельзя понять, но лишь признать⁹⁰⁸. «Ты», с которым происходит встреча, – это не абсолютное «Ты», но случайное пространственно-временное, а потому никогда не мыслимое и представляемое. «Признавая, что моя реальность дана мне только в моем отношении к временному преходящему “Ты”, я также признаю эту временную, преходящую историческую действительность как единственную, с которой я должен иметь дело, и вне которой любой другой более истинный поиск означает не что иное, как уклонение от требования моей реальной жизни»⁹⁰⁹. «Я» освобождается от своей изолированности, которая достигает сферы истории в смысле экзистентной реальности.

Свобода и ответственность становятся у Ф. Гогартена характеристиками подлинной истории. «Историей, однако, называется то,

⁹⁰⁶См.: Gogarten F. Ich glaube an den dreieinigen Gott. Jena, 1926. S. 19.

⁹⁰⁷ Ibidem. S. 35.

⁹⁰⁸ Ibidem. S. 36.

⁹⁰⁹ Ibidem. S. 37.

что человек противопоставлен миру в свободе и ответственности»⁹¹⁰. Это «составляет историчность человеческого существования»⁹¹¹. Место истории больше не определяется вечными стихиями и таким образом надисторическим миром, но мир и отношение к нему человека имеют место в истории. Космос как всеобъемлющая проблема разрешается историей, начавшейся во всемирно-историческом повороте, произведенном в мире христианством. Если человек своим грехом кардинально исказил сущность мира, то он несет за это ответственность. Поэтому Ф. Гогартен может определять грех через понятие «ответственность». Грех – это «лишенность как таковая, однако, хоть и греховная, но ответственность за мир»⁹¹². И история, и историчность означают одно и то же, а именно, что история/историчность мира и человеческого существования заключаются и в свободе от мира, и в ответственности за мир. Такое понимание истории настолько ново, что предполагает несколько фундаментальных следствий.

В современном историческом мышлении христианское понимание историчности человеческого существования заняло свое законное место. Однако в этой общности существуют различия. Отношение человека к миру конституируется через его свободу от мира, посредством чего мир становится историческим, а мифическое миропонимание уходит в прошлое. Человек рассматривает мир, в котором он живет, как свой. Через человека особый исторический облик принимает не *Dasein* мира, а его *Sosein*, поэтому мир является делом человека. «Исторический вид, который он соответственно придает своему миру или беспокоиться о том, чтобы придать, получает соответственно от человека, живущего в этом мире, свой закон, свою меру, свою действительность, свою необходимость»⁹¹³. Свобода от мира характеризуется для современного человека аналогичным образом. Эта

⁹¹⁰ Gogarten F. *Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium.* Stuttgart, 1967. S. 34.

⁹¹¹ Gogarten F. *Entmythologisierung und Kirche.* Stuttgart, 1967. S. 29.

⁹¹² *Ibidem.* S. 38.

⁹¹³ Gogarten F. *Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium.* Stuttgart, 1967. S. 146.

свобода имеет фундаментальное значение, поэтому Ф. Гогартен определяет в качестве закона современного человека «требование безусловной свободы, в которой человека невозможно определить ничем, чем он сам не является, а только через то, как он определяет себя самого»⁹¹⁴. Актуальная историческая реальность автономии человека и культуры имеет свою причину и возможность в открытой христианством свободе.

Субъективизм современного человека, так же как и его автономия, является следствием христианской веры. Автономия и субъективизм (внутренняя жизнь), являющиеся для немифического мироотношения характерными формами мироощущения, недоступны для человека с мифическим мироощущением, поскольку у него нет противопоставления внутреннего внешнему, а потому нет и индивидуализма, который становится возможным тогда, когда человек в своем сознании отражает раскол между собой внешним и внутренним. Такая рефлексия приходит вместе с христианской верой, находя свое воплощение в осознании своей противопоставленности реальности личного Бога. Решение об отношении к этому объекту исходит из сердца человека и более не зависит от культовых и ритуальных действий. Это решение запускает процесс рефлексии. «Это, пожалуй, наиболее выдающаяся особенность христианской веры, что в ней человек самым страстным образом рефлектирует себя самого»⁹¹⁵. Поскольку интенсивность этой рефлексии является непреодолимой, поэтому ей соответствует радикальный индивидуализм, который Ф. Гогартен характеризует как «христианский»⁹¹⁶. Верующий человек в этом индивидуализме познает себя связанным с Богом в глубинах своего самосознания. Поэтому христианский индивидуализм не должен смешиваться с совершенной независимостью. Более того, он не влечет за собой уничтожение земных привязанностей и историчности жизни. Сила

⁹¹⁴ Gogarten F. *Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium*. Stuttgart, 1967. S. 215.

⁹¹⁵ *Ibidem*. S. 169.

⁹¹⁶ Gogarten F. *Die Verkündigung Jesu Christi*. Tübingen, 1965. S. 469.

земных связей ставится под сомнение через связь с Богом, но сами связи в результате этого не отменяются, а остаются в силе как принципы оформления земной жизни, не касаясь напрямую отношений человека и Бога. Между связью с Богом и с земной жизнью, таким образом, наличествует непрерывная диалектика. Ощущение независимости от мира и связанности с Богом приводит к исполнению индивидуализации и субъективизации человеческого существования и к правильно понимаемой секуляризации.

Секуляризм накладывает свой отпечаток на всю феноменологию человеческого поведения, определяя отношение современного человека к разуму, к технике, науке, социальной и политической жизни. Понимание истории формируется в рамках секуляризма специфическим образом. Совершенная «историзация» мира и человеческого существования является всеохватной формулой, описывающей кардинальные следствия христианской веры. Для человека реально лишь то, что он может понять исторически. Это понимание, хотя изначально дано только в христианстве, однако, в настоящее время может определять мышление независимо от него. Человек смотрит на историю как на область, которую он должен охранять и которой он должен управлять. Таким образом, история секуляризирована. Историко-метафизические и священно-исторические мотивы являются всегда историческими, поскольку они основываются на чисто историческом уровне, а не сверхисторическом. Секуляризм извратил секуляризацию истории, придав ей преувеличенное значение. Это отчетливо видно в том, как современная историческая мысль воспринимает будущие события. Ф. Гогартен делает различие между будущим (*Zukunft*) и будущностью (*Zukünftigkei*)⁹¹⁷. Будущее указывает на будущность, но не идентично ей. Будущее означает, что опыт прошлого и настоящего при помощи разума становится предугадыванием и предвидением событий. С другой стороны, будущность не зависит от рассчитанного на основании прошлого и

⁹¹⁷ См.: Gogarten F. Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium. Stuttgart, 1967. S. 411-412.

настоящего будущего. «Эта будущность сильнее планируемого будущего и вместе с ним прошлого и настоящего, поскольку она сама посредством себя самой утверждает свое начало и свой конец. Конец, который нельзя вывести и рассчитать из того, что было вчера, есть сегодня и запланировано на завтра»⁹¹⁸. Хотя недоступность будущности и истории понимается в вере, если человек и культура становятся секуляристскими, тем не менее, сохраняется критический принцип историчности и знания истории, оставшийся от секуляризации, что позволяет воспринимать будущее как чистую будущность⁹¹⁹. Будущность означает конец прошлого, настоящего и будущего, указывая на преходящность всех исторических событий, и подвигая человека к вопросу о смысле истории. Ответ на этот вопрос побуждает человека пытаться искать этот смысл, из чего проистекают и вера в историю, и философия истории. Однако и вера в историю, и философия истории искажают смысл историчности и истории, превращая будущность в запланированное будущее. То есть, секулярное понимание истории не обосновывается, а извращается философией и метафизикой истории.

Помимо метафизики и философии истории, историческое понимание может искажаться и через понятие надисторического. Надисторическое понимание связывается Ф. Гогартемом с христианской традицией, которая утверждает объективную фактичность событий священной истории, которые при этом не исчерпываются этой фактичностью, но имеют сверхисторические качества. Они хотя и являются исторически фиксируемыми, однако, будучи историей Бога, они в своей сути не являются историческими конкретными событиями. Ф. Гогартен критикует «надисторическое» и «супнатуралистическое» понимание через свою концепцию исторической действительности. «Историческое мышление обосновывается и опровергается тем, что не существует двух несовместимых друг с другом и при этом параллельных видов истории, но есть единая

⁹¹⁸ Gogarten F. Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium. Stuttgart, 1967. S. 412.

⁹¹⁹ См.: Ibidem. S. 415.

реальность, которую мы называем историей»⁹²⁰. Единство истории обеспечивается человеческой ответственностью, которая конституирует историю⁹²¹. Ф. Гогартен считает, что протестантская ортодоксия не сохранила этот целостный подход к истории, исказив его через супнатурализм и надисторичность. Здесь реальность разделяется на естественную и сверхъестественную, историческую и надисторическую область, что делает бессмысленной попытку объединить эти области в одну, поскольку человек здесь использует понятия исторического мышления, по аналогии со сверхъестественным, говоря об надисторическом. Но историческое и надисторическое мышление являются взаимоисключающими. Нельзя использовать понятия, ориентированные на единую реальность, чтобы пытаться прояснить двумерную реальность. Результатом этого является потеря историей смысла. Неверным было бы и утверждение, что теология имеет доступное лишь ей понимание истории, которое обуславливается наличием веры. Это снова приводит к понятию «надисторическое». Понимание истории, которое есть в христианстве, не может быть никаким иным, как только единым, то есть история откровения есть часть обычной истории. При этом телос истории ускользает от критики, аналогии и корреляции историко-критического метода и остается доступным лишь вере. Человек в вере сталкивается с сакральными событиями не как с прошлым, но как с актуальным в керигме, в которой действует Бог⁹²². Именно о такой персонально-исторической встрече и актуализации событий священной истории в человеческой субъективности можно говорить с позиции веры.

Подводя итог рассмотрению человека и его места в истории в неоортодоксальном персонализме, можно утверждать, что с точки зрения Э. Бруннера, не являясь философией в рационалистическом смысле,

⁹²⁰ Gogarten F. Was ist Christentum? Göttingen, 1963. S. 12.

⁹²¹ «В этой ответственности я являюсь конститутивным элементом истории, историзацией человеческого существования и мира» – Gogarten F. Entmythologisierung und Kirche. Stuttgart, 1967. S. 10.

⁹²² См.: Ibidem. S. 45.

христианский подход к истории базируется на субъективно переживаемом феномене откровения. Важнейшей исторической категорией здесь становится решение. Такой подход позволяет сохранять индивидуальность и общность как две основные составляющие историчности. В представлении о времени, Э. Бруннер следует библейским данным и разработкам Блаженного Августина, включая их в свой персоналистический проект. Изначальная телеологичность времени, обусловленная его полной зависимостью от Абсолюта, становится его базовой сотериологической характеристикой. При этом, хотя сам мыслитель и исходит из индивидуальной веры и реальности супнатуралистического откровения, он для подтверждения своих мыслей обращается и к различным философским системам, и к современным ему выкладкам естественных наук, которые, по его мнению, подтверждают то, о чем свидетельствуют христианские вера и откровение.

В творчестве Ф. Гогартена осмысление истории и историчности является ключевой темой для всей его системы. Трансцендентное Божественное «Ты», противопоставленное субъективному человеческому «Я», делает возможным для человека смотреть на себя, как на полноценный субъект, отлучающийся от окружающего его мира. Христианство приносит с собой подлинную автономию и субъективность человека. Христианство провозглашает свободу субъекта от мира, делая мир зависимым от человека, а не наоборот. Будучи связанным с Богом, человек, тем не менее, распоряжается миром сам. Зависимость от Бога и независимость от мира делают возможной подлинную христианскую секуляризацию, которая базируется на идее свободы и ответственности человека. Секуляризация как процесс освобождения, всегда разумна, а секуляризм нет, хотя в его основе лежат идеи секуляризации. Подчеркивая важность настоящего, связанного с прошлым и будущим, Ф. Гогартен вводит термин «будущность», как нечто отличное от будущего, находящегося в зависимости от прошлого и настоящего. Будущность, будучи неподвластной человеку, приводит человека к вопросу о смысле истории, адекватный ответ на который не может

дать историософия. Этот ответ принадлежит области субъективной веры, имеющей свое основание в личностной встрече с трансцендентным «Ты», делающей значимыми прошлые сотериологические события священной истории. При этом история не делится на сакральную и профанную, в смысле того, что сакральная история движется параллельно профанной и отличается от нее. Ф. Гогартен исключает любой исторический супнатурализм, последовательно отстаивая холистическое понимание. Отношение к истории у Ф. Гогартена обусловлено его оппозицией к индивидуализму идеалистической философии, что, с одной стороны, связано с христианскими историософскими представлениями, четко разграничивающими имманентное и трансцендентное, а с другой, влиянием концепций XIX – начала XX вв., ориентированных на социальное осмысление бытия человека в истории.

5.3. Экзистенциальная и онто-антропологическая интерпретация истории

Историчность в мышлении представителей неортодоксального экзистенциализма представляет собой одну из ключевых характеристик *Dasein*. Так, историчность означает у Р. Бульмана то, что принадлежит к истории в качестве реально пережитого, то есть относится к исторической фактичности конкретного факта. Поэтому в его творчестве данное понятие используется преимущественно для описания христологических реалий, таких как историчность образа Иисуса, историчность повествований об Иисусе, историчность повествования о страданиях и смерти и так далее⁹²³. Но этим понятие «историчность» у Р. Бульмана не исчерпывается, поскольку без него невозможно получить правильное христианское представление о человеке, как «*simul peccator, simul iustus*»⁹²⁴ и о

⁹²³ См.: Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Zweite unveränderte Auflage.* Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954. Bd. I. S. 11, 209.

⁹²⁴ См.: Бульман Р. *История и эсхатология. Присутствие вечности.* М.: Канон, 2012. С. 195-196.

диалектических отношениях индикатива и императива⁹²⁵, как и невозможно выработать адекватное представление о подлинном человеческом бытии⁹²⁶.

Греческая античность, по мнению Р. Бультмана, не знала историчности человеческого бытия, поскольку видела подлинную сущность человека в его разуме, или в духе. В древнем мире действующий в истории человек воспринимался в качестве неизменной сущности, акты которого рассматривались как акцидентальные, а важным становились события, напрямую к человеку не относящиеся, такие, как военные походы, постройка храмов, деятельность богов и т.д. У греков присутствовало стремление к отождествлению природы и истории. В рамках такого подхода человек не был понят в своей историчности, а «история не виделась как сфера человеческой ответственности за будущее... исторический процесс не рассматривался как процесс, в котором индивиды, равно как народы и нации, своими действиями и опытом обретают свою идентичность»⁹²⁷.

К историчности человеческого бытия относится «вплетенность» (*Eingeflochtenheit*)⁹²⁸ / «переплетенность» (*Verflochtenheit*)⁹²⁹ человека в историю и с историей и его зависимость от нее и ее процессов. Такое понимание историчности человека, однако, не является исчерпывающим, так как здесь история воспринимается как непрерывный процесс изменений, а человек видится настолько зависимым от истории, что уподобляется «брошенному в море мячу, покорному игре волн»⁹³⁰. Результатом такого отношения становится скептицизм, в конечном итоге ведущий к нигилизму, если человек вообще не закрывает для себя вопрос о смысле своей жизни и не отдается всецело поискам материального благополучия. Однако, в

⁹²⁵ См.: Там же. С. 64.

⁹²⁶ См.: Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960. Bd. III. S. 102.

⁹²⁷ Бультман Р. *История и эсхатология. Присутствие вечности*. М.: Канон, 2012. С. 25.

⁹²⁸ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960. Bd. III. S. 71.

⁹²⁹ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1965. Bd. IV. S. 91.

⁹³⁰ Бультман Р. *История и эсхатология. Присутствие вечности*. М.: Канон, 2012. С. 8.

действительности, это не означает, что человек реально преодолел психологическую и ментальную ситуацию, возникшую в результате более ясного осознания историчности. В действительности это означает, что человек подчинил себя релятивизму. В связи с этим возникает вопрос о том, является ли такая новая историчность подлинной, или должен быть снова пройден определенный путь, чтобы были преодолены ее нигилистические последствия и вместе с ними ее нигилистический смысл. Р. Бультман полагает, что ответ на этот вопрос не может дать ни научная история, ни философия истории, поскольку обе они, в конце концов, способны лишь продемонстрировать «относительность всех порядков и представлений, всех идеалов и ценностей»⁹³¹. С точки зрения Р. Бультмана, «экзистенциальная встреча с историей возможна лишь там, где историк сам занимает свое место в истории, соединяя прошлое с будущим»⁹³². В связи с этим возникает вопрос о том, может ли христианская религия показать выход из сложившейся ситуации.

Р. Бультман не сомневается «в том, что радикальное понимание историчности человека появляется вместе с христианством, будучи подготовленным Ветхим Заветом»⁹³³. В Ветхом Завете человек для понимания себя не обращался к общему, например, к Космосу, чтобы понять себя как его составляющую, к логосу, чтобы обрести в вечном свое собственное бытие, но обращался к своей конкретной истории, в ее прошлом, будущем и настоящем, чтобы в конкретном сосуществовании с другими людьми обнаружить требование момента. То есть, ветхозаветный человек не чувствовал себя вплетенным в космический ритм, движение которого следует из вечных законов и в котором всякое побуждение, всякая борьба есть вечный покой Бога. Поэтому высшей возможностью для человека было не созерцание Бога, но осознание себя поставленным волей Бога в

⁹³¹ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1965. Bd. IV. S. 65.

⁹³² Руткевич А.М. *Послесловие // Бультман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности*. М.: Канон, 2012. С. 204.

⁹³³ Бультман Р. *История и эсхатология. Присутствие вечности*. М.: Канон, 2012. С. 189.

определенное место событий времени, что является для него возможностью суда и милости в соответствии с тем, как он исполнял то, что Бог от него хотел. «Но это понимание существования такое же, как и в Новом Завете, такое же, как христианское в противопоставлении к греческому, а гуманистическое идеалистическому представлению существования»⁹³⁴. Ветхозаветное понимание человека через христианскую мысль способствовало созиданию своеобразного представления об истории и историчности человеческого существования на Западе. Историчность здесь не означает «существовать, уступая ходу истории, но самому быть историчным»⁹³⁵.

Быть историчным, следуя Р. Бультману, означает, что человек по своей природе является временным, то есть, что он является историческим существом, у которого есть прошлое, формирующее его характер, и будущее, несущее с собой новые события. «Человек не предопределен своим прошлым, он не переносит свое прошлое в настоящее»⁹³⁶. Из этого следует, что жизнь человека исторична не только в том смысле, что он вплетен в историю хода мира, но преимущественно в том, что он обладает своей собственной историей, в которой осуществляет свою подлинную природу. Историчность человека означает так же, что личность не является потусторонней вневременной субстанцией по отношению к исторической жизни, которая может отрешиться от хода истории и открыть свою надмирную подлинную сущность, как это было в гностицизме. Это значит, что «личность не является неизменной субстанцией, поведение и переживания которой, отраженные во времени, являются лишь случайными событиями, но что Я, личность, постоянно находится в становлении»⁹³⁷.

⁹³⁴ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Zweite unveränderte Auflage.* Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954. Bd. I. S. 324.

⁹³⁵ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze.* Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1965. Bd. IV. S. 65.

⁹³⁶ Бультман Р. *История и эсхатология. Присутствие вечности.* М.: Канон, 2012. С. 123.

⁹³⁷ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze.* Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1965. Bd. IV. S. 65-66.

Это указывает на важность категории «будущее» в системе Р. Бульмана. При этом будущее или будущенность является категорией, с помощью которой можно говорить о подлинной экзистенции, как соответствующей сотериологическим действиям Абсолюта. Историчность понимается Р. Бульманом, как то, что актуализирует сущность подлинной экзистенции человека через радикальную открытость будущему, то есть для того, что приходит к человеку всегда по-новому. Пока человек подтверждает свое бытие через решения, для него открыта возможность бытия как возможности, которая приходит к нему из будущего. Будущность человека наряду с временностью и историчностью принадлежит к структуре человеческого *Dasein*. Содержательно будущность человека точнее всего квалифицируется тем, что есть Бог, который дарит человеку будущее. В отношении к Богу и его сотериологическим действиям во Христе через крестную жертву человек принимает решение, которое становится точкой отсчета реализации человеческой подлинности. При этом «будущее открыто настолько, насколько оно приносит обретение или утрату подлинной жизни, а тем самым придает нашему настоящему характер момента решения»⁹³⁸. Процесс решения здесь соответствует диалектике «уже» и «еще нет». Подлинная экзистенция человека никогда не является достигнутым и находящимся в обладании состоянием, но всегда пассивно конструируемым событием, всегда проистекающим из встречи с будущим и схватываемым в вере. При этом вера указывает на запредельное, и в тоже время соучаствует в том, на что она указывает»⁹³⁹.

То постоянное, что составляет континуальность и единство человека, не является, исходя из сказанного, неизменной субстанцией, или психологически понимаемой общностью душевных и ментальных событий, но постоянно развивающимся становящимся Я, «совершенствующемся или

⁹³⁸ Бульман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности. М.: Канон, 2012. С. 180.

⁹³⁹ Руткевич А.М. Послесловие // Бульман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности. М.: Канон, 2012. С. 205.

вырождающемся»⁹⁴⁰. Континуальность в человеке, таким образом, не природная, а историческая, то есть, его континуальность – это историчность, поскольку она выражается в том, что человек подходит к каждой новой ситуации, как прежнее существо, сформированное своими прежними решениями, а его будущие решения всегда определяются его предшествующими решениями. Кроме того, историчность человеческого бытия состоит в том, что «наше историческое Я, превосходит нашу субъективность, что мы в тоже время всегда есть *extra nos* (как в добром, так и в злом)»⁹⁴¹.

Историчность, по Р. Бульману, означает, прежде всего, то, что бытие человека является возможностью бытия (*Sein-können*)⁹⁴². Историчность бытия человека, и вместе с ней его континуальность, есть его постоянная возможность, которую он должен схватить. Из этого следуют четыре существенных момента *Sein-können*, являющихся одновременно и сущностными характеристиками человеческой историчности. Это незаконченность, исполнение человеческого бытия в конкретных жизненных ситуациях, конституируемость экзистенции через решения и направленность человеческого бытия на будущее, имеющая для Р. Бульмана особое значение для реконструкции историчности человека⁹⁴³.

Согласно Р. Бульману, человек всегда остается историческим существом, которое не может отказаться от своей историчности или каким-то образом избавиться от нее. Он может потерять свою настоящую, подлинную историчность, но не историчность вообще. Это означает, что историчность становится у Р. Бульмана экзистенциалом, то есть характеристикой бытия как такового и поэтому может быть подлинной или неподлинной, являясь не

⁹⁴⁰ Бульман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности. М.: Канон, 2012. С. 184.

⁹⁴¹ Bultmann R. Zu J. Schniewidz Thesen, das Problem der Entmythologisierung betreffend von Prof. D. Dr. Bultmann // Bultmann R. Kerygma und Mythos: Ein theologisches Gespräch. Hamburg, 1948. Bd. I. S. 224.

⁹⁴² Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Zweite unveränderte Auflage. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954. Bd. I. S. 118.

⁹⁴³ См.: Ibidem.

естественной способностью, но лишь возможностью, «которую надо уловить и осуществить»⁹⁴⁴. Именно эта возможность быть подлинным или неподлинным принадлежит к историчности бытия человека. «Историчность принадлежит самой природе человека, который никогда не располагает своей подлинной жизнью в настоящий момент, но всегда находится на пути к себе и не отдан на милость независимой от него истории. Каждый момент есть *теперь* ответственности и решения. Из него должно пониматься единство истории»⁹⁴⁵. Из этого можно сделать вывод, что темпоральность принадлежит к сущностным характеристикам человеческой экзистенции. Подлинная историчность, таким образом, становится онтологической возможностью *Dasein* как такового, а не только лишь христианского *Dasein*. Это не «магическое или мистическое превращение человека на основании его субстанции как естественной основы»⁹⁴⁶. Если подлинная историчность является онтологической возможностью *Dasein* как такового, то она может осуществляться и быть понятой лишь онтически, а не онтологически, если человек воспринимает радикальную свободу, которую Бог дал ему во Христе. Поэтому подлинная историчность онтически возможна лишь во Христе и через Христа: «Встреча со Христом – это решающее событие, подлинное событие, через которое человек действительно начинает существовать исторически»⁹⁴⁷. Поэтому подлинная историчность – это не просто отдача всего себя Богу, но вера, которая является единственно подлинно историчным *Dasein*.

Историческая континуальность нового бытия вместе со старым бытием не является непрерывностью развития в смысле антично-идеалистической антропологии. Скорее, между библейским и античным пониманием континуальности происходит разрыв, так как на место старого самопонимания приходит новое, и хотя при этом сохраняется историческая

⁹⁴⁴ Бультман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности. М.: Канон, 2012. С. 175.

⁹⁴⁵ Там же. С. 183.

⁹⁴⁶ Bultmann R. Theologie des Neuen Testaments. Tübingen, 1965. S. 270.

⁹⁴⁷ Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960. Bd. III. S. 102.

континуальность, но она при этом становится подлинной историчностью прежде всего потому, что старое самопонимание и прошлое человека всегда присутствует в нем как нечто, что прощено Богом. Актуальная подлинная экзистенция имеет свой смысл непосредственно в отношении со своим прошлым, без чего она теряет свой собственный характер свободного дара Бога. Если человек забывает свое прошлое, если он не является тем, кем он был, то есть оправданным, то новая экзистенция не имела бы характера постоянно схватываемого будущего, и человек снова подпал бы под ветхое иго закона, так как он задумал бы обладать и распоряжаться тем, чем может обладать и распоряжаться один лишь Бог⁹⁴⁸.

Исходя из сказанного, историчность *Dasein* включает в себя диалектику человеческого бытия. Историчность *Dasein* – это не что иное, как диалектика, и именно в этом Р. Бультман видит подлинное значение диалектического направления в протестантской мысли. Это «взгляд на историчность человеческого бытия»⁹⁴⁹. Р. Бультман полагает, что христианская философия при разработке диалектики человеческой экзистенции должна ориентироваться на иоаннову и павлову раннехристианские традиции⁹⁵⁰. Р. Бультман здесь противопоставляет подлинное экзистенциальное понимание диалектики античному, с его диалектикой свободы и порядка. «Свобода в рамках полиса не является произволом. Она связана законом (Номос), в котором находит свое основание. Эта свобода содержит в себе право и обязанность. Она наделяет человека честью, ответственностью за целое. Власть Номоса проистекает не из исторической традиции, а из идеи права, усвоенной разумом»⁹⁵¹. Такая диалектика обнаруживает себя также в античной науке и философии, где

⁹⁴⁸ См.: Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960. Bd. III. S. 56-57.

⁹⁴⁹ Bultmann R. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Zweite unveränderte Auflage*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954. Bd. I. S. 118

⁹⁵⁰ См.: Бультман Р. *Первохристианская весть о Христе и исторический Иисус* // Бультман Р. *Избранное: Вера и понимание*. М.: РОССПЭН, 2004. С. 209.

⁹⁵¹ Бультман Р. *История и эсхатология. Присутствие вечности*. М.: Канон, 2012. С. 119.

свободный индивид, действуя силой свободного разума, находит таким образом истину. Поскольку законы разума являются общими для всех людей, то истина должна обнаруживаться в процессе свободной дискуссии. Диалектика свободы и закона объединяет античность и немецкий идеализм. «Гёте сформулировал ее в суждении: “Только закон может дать нам, свободу”. Шиллер характеризует “самого зрелого человека времен конца века” (восемнадцатого) как “свободного разумом, сильного законами”»⁹⁵². Эта диалектика наиболее рельефно выражается в творчестве И. Канта, который говорит о том, что свобода должна выражаться в подчинении безусловному нравственному закону. Христианская диалектика, как ее понимает Р. Бультман, это не диалектика закона и свободы (античность, идеализм И. Канта), не абстрактная диалектика понятий (Г.В.Ф. Гегель)⁹⁵³ и не ее модификация, характеризующаяся акцентом на социально-экономические условия (марксизм)⁹⁵⁴, но диалектика подлинного и неподлинного существования. Жизнь в вере «не статична, но представляет собой динамичное движение в диалектике утверждения и императива. Верующий еще должен стать тем, кто он есть, и он уже есть тот, кем он станет. Он пребывает в свободе, к которой его привела вера, и которая проявляется в его подчинении вере»⁹⁵⁵. Согласно Р. Бультману, неверное понимание человеческой историчности ведет к недиалектическому субстанциалистскому пониманию человека и его свободы, к отказу от идеи ограниченности, к «неисторической интерпретации идеи *συγγένεια*»⁹⁵⁶ и к неверному пониманию христианского бытия. Критериями объективности

⁹⁵² Бультман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности. М.: Канон, 2012. С. 130.

⁹⁵³ См.: Там же. С. 86.

⁹⁵⁴ См.: Там же. С. 87-88.

⁹⁵⁵ Там же. С. 61-62. Ср.: «для Павла не существует характерной для греческого мира диалектики свободы и закона в том смысле, что закон обосновывает свободу, то все же он может говорить диалектически о законе, обосновывающем свободу. Но различие очевидно. Ведь Павел может так говорить лишь постольку, поскольку он употребляет понятие закона в парадоксальном смысле. Парадоксальность в том, что стояние в свободе под благодатью обозначено как стояние под законом» – Бультман Р. Идея свободы в античном и христианском понимании // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004. С. 266.

⁹⁵⁶ Bultmann R. *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen, 1965. S. 186.

исследования историчности человеческого *Dasein* у Р. Бульмана становятся реальность вовлеченности в настоящее и подлинная ответственность за будущее в контексте веры.

В то время как представления Р. Бульмана об истории в рамках неоортодоксии являются подчеркнута экзистентными, то П. Тиллих, также ориентируясь на экзистенциальную философию, разрабатывает собственный подход к истории, опирающийся на онтологию человека.

Мир личности как базисное онтологическое отношение становится у П. Тиллиха центром рабочего определения истории. История «всегда представляет собой единство объективного и субъективного элементов. “Событие” – это синдром (то есть совместное осуществление) фактов и интерпретации. Если же теперь от семантического обсуждения мы перейдем к содержательному, то обнаружим ту же двойную структуру во всех тех происшествиях, которые заслуживают именоваться “историческими событиями”»⁹⁵⁷. П. Тиллих обнаруживает этот онтический субъектно-объектный смысл в этимологии слова «история», которое в классическом греческом языке, в первую очередь, означало запрос, информацию, отчет, и, лишь во вторую очередь, сами события, о которых идет речь. Это должно говорить о том, что первоначально данный термин указывал на субъективную сторону, и лишь из нее выводилась объективная сторона.

Делая акцент на самосознание, П. Тиллих подчеркивает субъективную сторону истории, и открывает второй онтологический фактор в истории – человека и бытие. История как уникальный продукт самосознания, подразумевающий зависимость человека от событий вне него самого, начинается только тогда, когда человек развивает лингвистическую способность спросить и ответить на вопрос о бытии. «Ибо если то существо, которое, в конечном счете, создаст историю, и называется “человеком”, то оно должно обладать свободой устанавливать цели, обладать языком и

⁹⁵⁷ Тиллих П. Систематическая теология. М. – СПб.: Университетская книга, 2000. Т. 3. С. 268.

универсалиями, какими бы ограниченными они ни были»⁹⁵⁸. Язык и наличие универсалий свидетельствуют о наличии абстрактного мышления и история строится на их фундаменте. Когда человек стал способен возвращаться к прошлому через воспоминания, лишь тогда он стал способен предвосхищать будущее и планировать. Уже на основании этого человек стал иметь историю и столкнулся с ситуацией, поставившей перед ним вопрос о бытии. Язык, история и время, таким образом, предполагают тесную взаимосвязь. Язык, или способность человека коммуницировать с помощью выразительных форм, выражает то, что П. Тиллих называет «сущностью его традиции»⁹⁵⁹ или его прошлым. Язык дает человеку память, включая лексику, связывающую его с определенным сообществом. Язык также отражает напряженные отношения наличествующего момента, когда история и традиция данного сообщества подвергаются испытаниям. Одновременное появление риторики и истории свидетельствует о сплоченной общине, связывающей язык и историю как выражения самосознания человека.

История также включает понятие «сообщество». «История – это история групп», или, иначе, группы – это «носительницы истории»⁹⁶⁰. Тем самым П. Тиллих подчеркивает, что значимое вспоминаемое прошлое и целенаправленное будущее принадлежат лишь силе жизни коллектива. Физически длящееся настоящее членов группы и ее организованной жизни способствует этой силе, предоставляя возможность столкновения личности с личностью. Сплоченная такими столкновениями группа, содержит общий язык. Кроме того, группа сохраняет онтологическое измерение смысла через обеспечение целенаправленной ориентации на ценность жизни.

Мысль П. Тиллиха движется в рамках философско-эволюционной модели, связывая становление человека с появлением у него общих понятий,

⁹⁵⁸ Тиллих П. Систематическая теология. М. – СПб.: Университетская книга, 2000. Т. 3. С. 271.

⁹⁵⁹ Reese W.L. Interrogation of Paul Tillich. Philosophical Interrogation. Edited by Sydney and Beatrice. Rome. New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1964. P. 373.

⁹⁶⁰ Тиллих П. Систематическая теология. М. – СПб.: Университетская книга, 2000. Т. 3. С. 277.

и, следовательно, языка. В пользу такого вывода должны свидетельствовать биология и археология, говорящие о «предисторическом» этапе существования человека. Понятие «предисторического» у П. Тиллиха подразумевает животную стадию, то есть этап, когда у человека еще нет языка. Предисторический человек – это необходимая ступень для актуализации духа в истории. «Не существует такого поддающегося идентификации момента, когда самосознание животного становится человеческим духом и когда человеческий дух входит в историческое измерение. Переход от одного измерения к другому сокрыт, хотя результат этого перехода становится очевидным тогда, когда он проявляется»⁹⁶¹. Примечательно, что эволюционизм П. Тиллиха сочетает в себе градуализм и теорию прерывистого равновесия. Именно сочетание скачкообразности и постепенных изменений не позволяют указать на то, когда именно предисторический человек стал историческим, то есть имеющим язык. Исходя из этого, «никто из тех, кто пользуется языком, не существует вне истории, никто не может из нее выйти»⁹⁶². В этом П. Тиллих близок к онтологической лингвофилософской традиции М. Хайдеггера, ориентированной на соотношение языка и бытия, где бытие проявляет себя в языке⁹⁶³.

С функцией ориентации на ценность жизни было связано онто-символическое соответствие, которое поэтапно осуществлялось в сфере ультимативной заботы, придавая группе сплоченность, а истории ценность, направление и точку зрения. П. Тиллих считал, что «невозможно избежать принадлежности к той традиции, в которой ответ на вопрос о смысле жизни во всех ее измерениях, включая и историческое, дается в символах,

⁹⁶¹ Тиллих П. Систематическая теология. М. – СПб.: Университетская книга, 2000. Т. 3. С. 272.

⁹⁶² Там же. С. 306.

⁹⁶³ См.: Лифинцева Т.П. Философия и теология Пауля Тиллиха. Москва: Канон+: Реабилитация, 2009. С. 97-104.

оказывающих влияние на каждую встречу с реальностью»⁹⁶⁴. Исторически это означало, что некоторые события будут преобразованы в жизненные символы исторического коллектива. Выбор таких событий отражает то, что уже наличествует поток значимости или цели. История всегда осмысливается в русле определенной традиции, используя методы ее символизации. Такое групповое сознание включает в себя как обслуживание традиционных символов, так и проектирование себя в будущее как обладающую ценностью, полезную институцию. Образование внутри группы в основном означало кардинальное согласие и идентификацию с символами группы. Это было онтологическим воплощением значимости этих символов, которое делало отклонение от нормы группы столь рискованным, что такой человек должен был впоследствии искать новое основание для значимости своей жизни.

Связь между внешним и эссенциальным соучастием подчеркивает у П. Тиллиха базовую онтическую структуру. Принципы и характеристики, разрабатываемые для объяснения бытия, требуют минимальной адаптации для интерпретации истории. Кроме того, основные коммуникативные функции бытия, к примеру, самоутверждение, язык, общность и символ, могут быть легко транслированными в онтические формулировки относительно природы истории и человеческой среды. Однако в обращении ко времени, характер истории начинает утверждать свою индивидуальность, и влияние его уникального окружения на коммуникацию становится более ясным. Более того, эффект времени на среду и коммуникацию не является конструктивным или нейтральным, но деструктивным. Время как отражение

⁹⁶⁴ Лифинцева Т.П. *Философия и теология Пауля Тиллиха*. Москва: Канон+: Реабилитация, 2009. С. 268. См.: «Важнейшим действием понимания символа Тиллихом для церковной практики было счастливое освобождение: Как христиане мы можем быть правдивы! Наша вера совместима с нашим сознанием истины. Нам не нужно принимать бессмыслицу, нам не нужно жертвовать своим разумом. Также в вопросах веры мы можем и должны использовать дарованный нам Богом разум. Символизм, а не буквализм – вот девиз. Благодаря этой теории символа у нас есть свободный, открытый, беспристрастный доступ к библейско-христианскому преданию. К тому же мы не связаны с законом какого-либо мировоззрения, которое мы должны были бы заранее принимать» – Rössler A. *Das Symbolverständnis Paul Tillichs in seiner Bedeutung für die kirchliche Praxis // Die Bedeutung Paul Tillichs für die kirchliche Praxis*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1976. S. 56-57.

небытия, несет с собой в окружение, а потом и в коммуникацию элемент угрозы или бессмысленности.

П. Тиллих рассматривает отрицательный потенциал времени, в качестве единого элемента времени на всех его уровнях (неорганического бытия, истории, психики), как «друг-после-другость»⁹⁶⁵, или, иначе, темпоральную прогрессию. В другом месте он пишет, что такая историческая концепция и онтология исключают «циркулярную интерпретацию темпорального»⁹⁶⁶. Единство времени как «друг-после-другость» находится не просто в темпоральности, то есть в хронологической прогрессии, но и в понятиях, связанных с ним, таких как изменение, процесс и переход. «Время, так сказать, движется вперед к новому, уникальному и небывалому даже и в повторениях»⁹⁶⁷, а творческая новизна предполагает соответствующее качество распада и разрушения. Следовательно, время достигает своей высшей точки в трансцендентном стремлении, в котором оно как творческая новизна приходит к окончательному исполнению и к прекращению времени или изменения. П. Тиллих пишет об этом времени следующее: «история трансцендирует каждый творческий акт горизонтально. История является местом всех творческих актов и характеризует каждый из них как неосуществленный вопреки его относительному осуществлению. Она движется над всеми ними к тому осуществлению, которое не относительно и которое для своего осуществления не нуждается в иной временности»⁹⁶⁸. Время, которое в общем интерпретируется как воплощение нового и разрушение старого, неизбежно влияет на бытие и таким образом влияет и на коммуникацию человека, и на реализацию его силы бытия, так что следы его влияния обнаруживаются на всех уровнях онтологии. Темпорально человек

⁹⁶⁵ Тиллих П. Систематическая теология. М. – СПб.: Университетская книга, 2000. Т. 3. С. 278.

⁹⁶⁶ Tillich P. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. Chicago, University of Chicago Press, 1955. P. 76.

⁹⁶⁷ Тиллих П. Систематическая теология. М. – СПб.: Университетская книга, 2000. Т. 3. С. 283.

⁹⁶⁸ Там же. С. 283.

соприкасается со временем в трех канонических формах прошлого, настоящего и будущего. Развитие хронологии и периодизации отражает попытки коснуться прошлого мира человека, в то время как планирование и ожидание отражают его видение будущего. При этом человек в действительности знает свой мир лишь как «сейчас», поэтому настоящее в системе П. Тиллиха занимает главное место в драматических отношениях прошлого и будущего. Настоящее предугадывается в прошлом, и настоящее является будущим. «У нас есть настоящее; или даже, более того, у нас есть наше будущее, поскольку мы предчувствовали его в настоящем; и у нас есть также наше прошлое, поскольку мы помним его в настоящем»⁹⁶⁹. Центральный характер настоящего делает его разрешением в целостном обсуждении П. Тиллихом проблемы времени. Утверждению человеку в «сейчас» постоянно угрожает способность абстрагирования с его реализацией до себя и после себя. Окончательная потеря индивидуальности, идентичности или единства, является полной дезориентацией в отношении к прошлому (амнезия) или толчком в неизвестное будущее, где все отношения подвергаются болезненным трансформациям. Все же, пока человек может поддерживать значимость отношения к своему «сейчас», он может синтезировать прошлое и будущее, делая их актуальной темпоральной действительностью.

Время также затрагивает чувство общности у человека и ультимативную заботу. Любому сообществу угрожает его потенциальное исчезновение, смена поколений предполагает их конфликт, который общество пытается преодолеть через навязывание своим новым членам своего символизма. В любом обществе вероятность отклонения предполагается как возможность, так что коллектив вырабатывает механизмы, когда ничего принципиально новое не может в него войти, если склонность к нему уже не наличествовала. Время, таким образом, затрагивает

⁹⁶⁹ Тиллих П. Вечное сейчас // Лифинцева Т.П. Философия и теология Пауля Тиллиха. М.: Канон, 2009. С. 276.

глубинное измерение ультимативного и всего того, что с ним ассоциируется. П. Тиллих предполагает, что всякий исторический акт нацелен на что-то, а всякий индивидуально значимый акт базируется на ультимативной трансцендентной значимости, которая конструирует малые действия в интеллигибельное целое. Направленная вне форма этой трансцендентной значимости предполагает, что символическое и время имеют здесь явное влияние. «“Адекватность” выражения означает способность выразить предельный интерес так, что он создает ответ, действие, общение... Однако... содержания предельного интереса истощаются или подменяются другими содержаниями»⁹⁷⁰.

Течение времени в качестве «друг-после-другости» производит «смерть» некоторых символов. Этот процесс может быть внезапным, как в исторической катастрофе, которая может революционно изменить общественную реальность и ее символические формы. Или, с другой стороны, символы могут просто сами терять свою ситуативную уместность. В этом символы подобны живым существам, «они рождаются, когда ситуация благоприятствует им, и они умирают, когда эта ситуация изменяется... Они умирают потому, что не способны более отвечать на вопросы группы, в которой они впервые были выражены»⁹⁷¹. Любой человеческий акт, возникающий во времени и истории, сталкивается с проблемой уместности и актуальности содержательности. То есть, время как онтологическая величина, угрожает реализации человеком своего функционально-коммуникативного подтверждения, а также человеческой общности и ее символике.

Время и значимость приобретают уникальную важную функцию в текущей ситуации, и, следовательно, эта ситуация становится более важной, чем прошлое или будущее. Ситуация как наличный исторический момент, включает в себя и компиляцию крупных событий, разделяющих

⁹⁷⁰ Тиллих П. Динамика веры // Тиллих П. Теология культуры. Избранное. М.: «Юрист», 1995. С. 195.

⁹⁷¹ См.: Там же. С. 160.

приблизительную хронологическую непрерывность (объект) и темпоральное значение, которое эти события имели для человеческих интерпретаторов (субъект). П. Тиллих демонстрирует это, указывая на политическое разделение Востока и Запада, отмечая, что ситуация не описывает разделение по сути, «но именно политическую интерпретацию этого раскола»⁹⁷². Ситуация как соединение современности и значимости или ценности, лежит ниже поверхности большинства мероприятий. Формативные принципы культуры конкретной эпохи придают ей целостность, отражая ее основные ценности, цели и трансцендентную значимость или ее отсутствие. Эти неочевидные значения проявляются через «дух времени» в различных формах культуры. При этом наиболее ясно, чем какое-либо другое явление культуры, ситуацию отражает язык, являющийся «базовым и всепроникающим выражением каждой ситуации»⁹⁷³. Использование языка и его коннотации отражают проблемы и заботы (вопрос о бытии), свойственные определенной эпохе.

С одной стороны, история – это объективный процесс, а с другой стороны, она невозможна без субъективного истолкования, что делает невозможным ее адекватное постижение исключительно научными методами. История и ее смысл становятся доступными лишь тому, кто непосредственно и всецело погружен в ход истории, то есть история должна интерпретироваться через деятельность. Но поскольку существует множество типов исторической деятельности, а индивид всегда связан с каким-либо из них через историческую общность, то вопрос об универсальном значении истории становится проблематичным. Интерпретационным ключом к истории становится понимание общностью своей призванности. К примеру, ключом к пониманию истории древними греками было их осознание своей противопоставленности варварам. В связи с темой универсальности истории возникает проблема универсального ключа

⁹⁷² Тиллих П. Систематическая теология. М. – СПб.: Университетская книга, 2000. Т. 3. С. 12.

⁹⁷³ Там же. С. 15.

к ней. Когда такой ключ предлагается, то это свидетельствует о претензии на универсализм понимания. «Мы уже использовали ключ, оправдывая его использование... этот круг неизбежно возникает везде, где бы ни задавался вопрос о предельном смысле истории»⁹⁷⁴.

«Поскольку религия есть самотрансценденция жизни в сфере духа, то именно в религии человек начинает поиски жизни, лишенной неопределенности, и именно в религии он находит ответ»⁹⁷⁵. Христианский ответ о смысле истории исходит из христианского понимания призванности, выражаемом в символе «Царство Божие», который включает в себя разрешение всех амбивалентностей жизни и дает ответ о телеологическом смысле бытия в целом. Этот символ имеет внутриисторическую и надисторическую составляющие, что позволяет ему выражать и противоречия исторического процесса, и указывать на их разрешение, трансцендирующее их. «В первом качестве оно проявляется через Духовное Присутствие, а в последнем оно тождественно Вечной Жизни»⁹⁷⁶. Этот символ включает в себя несколько коннотаций. Во-первых, это политическая коннотация, связанная с тем, что в развитии истории политика играет одну из ключевых ролей. Более того, в контексте священной истории тема владычества Бога над своим народом и другими народами. Эволюция этой идеи приводит к космической экстраполяции политического осмысления власти Бога и ее онтологизации в концепте нового творения. Слово «царь» (в противоположность другим формам правления) с древнейших времен по праву символизировал высший и наиболее освященный центр политического контроля. А если так, то его применение к Богу представляет собой

⁹⁷⁴ Тиллих П. Систематическая теология. М. – СПб.: Университетская книга, 2000. Т. 3. С. 309.

⁹⁷⁵ Тиллих П. История и Царство Божие // Философия истории. Антология. Составление, редакция и вступительная статья д.ф.н. Ю.А. Кимелева. М.: АСПЕНТ ПРЕСС, 1995. С. 232.

⁹⁷⁶ Тиллих П. Систематическая теология. М. – СПб.: Университетская книга, 2000. Т. 3. С. 316.

повсеместно понимаемую двойную символизацию»⁹⁷⁷. Во-вторых, это социальная коннотация, которая не противопоставляется политической и включает в себя реализацию чаяний справедливости и благоденствия. В-третьих, это персоналистическая коннотация, которая сохраняет личность от растворения в безликом единстве. «Та трансисторическая цель, к которой движется история, является не угасанием, но осуществлением человечности в каждом человеческом индивиде»⁹⁷⁸. В-четвертых, это коннотация универсальности, предполагающая полноту бытия во всех его измерениях, так как телос одного измерения ведет к телосу других измерений. Любая личность, которая живет в истории, становится участницей этих элементов.

Экзистенциальность примордиального бытия человека становится возможной через *кайрос*, или событие⁹⁷⁹. П. Тиллих различает *хронос* как формальное время, от *кайрос*, который есть «“подлинное время”, момент, исполненный содержания и смысла»⁹⁸⁰. В христианстве таким универсальным и уникальным смыслом, являющимся решающим для

⁹⁷⁷ Тиллих П. Систематическая теология. М. – СПб.: Университетская книга, 2000. Т. 3. С. 317.

⁹⁷⁸ Там же.

⁹⁷⁹ *Кайрос* – это «термин из религиозного социализма Тиллиха, был представлен им как исторически-философская категория в 1922 году» – Kroeger M. Paul Tillich als Religiöser Sozialist // Paul Tillich: Studien zu einer Theologie der Moderne / hrsg. Fischer Herrmann. Frankfurt am Main: Athenäum, 1989. S. 98.

⁹⁸⁰ Тиллих П. Кайрос // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 217. Ср.: «Термин “кайрос” означает для меня, что нельзя во всякое время говорить и делать всякое, но что у всякого времени есть задача заново творить вечный смысл всех времён из его жизни и слов» – Tillich P. Antwort an Karl Barth // Anfänge der dialektischen Theologie. Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner / hrsg. Moltmann Jürgen. München: Chr. Kaiser Verlag, 1977. (Theologische Bücherei. Systematische Theologie. Bd. 17/1). Bd. 1. S. 189; «Кайрос, “исполненное время” по новозаветному словоупотреблению, описывает момент, в котором вечное врывается во временное и временное готово его принять» – Tillich P. Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. München, Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1966. S. 18. Ср.: *Кайрос* – «термин, в христианской традиции обозначавший вхождение трансцендентного в историю: Боговоплощение (Великий кайрос), а также осуществление гармонии и справедливости в обществе (малый кайрос). Тиллиховская концепция Кайроса подразумевает, с одной стороны, открытость конкретной исторической ситуации для Безусловного, а с другой – предостерегает от мессианства и эсхатологизма псевдорелигий (квазирелигий), столь ярко заявившего о себе в XX столетии в лице нацизма, большевизма и множества тоталитарных идеологий» – Лифинцева Т.П. Философия и теология Пауля Тиллиха. Москва: Канон+: Реабилитация, 2009. С. 33-34.

наличной ситуации, является событие Иисуса Христа, в котором познается предельный смысл истории. Будучи уникальным, это событие познается только на путях веры. *Καιρος* – это единство в определенном времени вечного и безусловного с историческим, конечным, партикулярным и относительным. *Καιρος* П. Тиллиха объединяет онтичность разума с примордиальностью разума, что является точкой экзистентности, объединяющей все концепты времени в «событие», способное транслировать онтичность разума в его примордиальность на пути к *ἀλήθεια*. Другими словами, ситуативность тиллихова *καιρος* ведет к непотаенности примордиального бытия, объединяя прошлое и будущее, старое и радикально новое, происхождение, испорченность и исполнение бытия. Он объединяет темпоральным способом универсальное и партикулярное, абсолютное и относительное, его грядущее становится вечным «сейчас» в наличествующий исторический момент. С точки зрения философии истории, *καιρος* «в его общем и специфическом смысле есть каждый поворотный момент в истории, когда вечное судит и преображает временное. Кайрос в его особенном смысле, кайрос, решающий судьбу нынешней ситуации, есть приход новой теонии на почве секуляризованной и опустошенной автономной культуры»⁹⁸¹. В качестве исполнения бытия *καιρος* прокладывает путь для *ἀλήθεια*. Поскольку *καιρος* есть и бытие, и исполнение бытия, он указывает на экзистентность бытия и на онтическом, и на примордиальном уровнях, делая значимым не только онтическое, но и примордиальное бытие. Так как *καιρος* ведет от бытия в мире, направляя на примордиальное бытие, его внимание должно выходить за пространственно-временные ограничения этого мира. То есть, *καιρος* требует скорее думать о времени, чем иметь космическое мышление. *Καιρος*, как и любое адекватное осмысление истории, «это предмет не отстраненного наблюдения, но вовлеченного опыта»⁹⁸². При этом, *καιροι* не являются частыми событиями истории, а великий *καιρος* как

⁹⁸¹ Тиллих П. Кайрос // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 231.

⁹⁸² Тиллих П. Систематическая теология. М. – СПб.: Университетская книга, 2000. Т. 3. С. 327.

исполнение всего, является уникальным событием⁹⁸³. Тиллихова концепция *кайрос* является расширением традиционной христианской историософской перспективы. Будучи инспирированной первохристианской традицией, данная концепция вбирает в себя идею времени как процесса, наполненного внутренними возможностями и смыслами. Развитие раннехристианской перспективы связано в творчестве П. Тиллиха с объединением в понятии «*кайрос*» всех аспектов времени с экзистенциальной позиции, охватывая таким образом и экзистенциальное, и эссенциальное бытие.

Подводя итог осмыслению историчности в неоортодоксальном экзистенциализме, можно утверждать, что здесь тематика историчности человеческого бытия приобретает фундаментальное значение. В творчестве Р. Бульмана это понимание тесно связано с представлением мыслителя об интенциональности веры, как *веры в* и вместе с тем с реляционностью основных структур его мышления. Это мышление, которое обслуживает всего лишь один вопрос, а именно, вопрос об антропологическом обосновании и экзистенциальной значимости христианской веры. Диалектика бытия человека связывается Р. Бульманом с напряженностью между подлинным и неподлинным существованием. В своей концепции времени Р. Бульман свободен от античного платонического наследия, будучи ориентированным на хайдеггерово понимание времени (без исходного акцента на онто-феноменологию смерти), имея дело с подлинной экзистенцией (а потому существующей в своем особом вневременном времени, тождественном вечности), которая находит свое исполнение в процессе реальной истории.

У П. Тиллиха историческая и темпоральная перспектива подтверждает приоритет онтологии в его антропологии, подчиняя себе его философию истории, включающую субъектно-объектное отношение, язык, общность и осознание трансцендентной значимости. Кроме того, в отношении времени,

⁹⁸³ См.: Тиллих П. Систематическая теология. М. – СПб.: Университетская книга, 2000. Т. 3. С. 328.

актуализация бытия становится динамическим процессом, постоянно движущимся вперед как «друг-после-другость». Время и креативная новизна оказывают форматирующее влияние на личность, формируя соответствующую модель человеческого восприятия своего бытия и его понимания. В результате человек находит подлинное или экзистентное значение только в здесь и сейчас, когда прошлое и будущее становятся не значимыми, если не совпадают с настоящим. История обретает свой телос в символе «Царство Божие», связанном с символами «Духовное присутствие» и «Вечная жизнь». Когда суровые реалии экзистенции становятся опытом отчуждения, в котором демоническое разрушает значимость бытия, отчуждение побеждается новым творением. Этот новый эон приходит не через исторические события, а через вмешательство трансцендентного в историю. Тиллихово понятие «*кайрос*» дает новое понимание смысла истории, основанное на понятии «новое бытие». *Кайрос* – это время Абсолюта, а не человеческое понимание времени (*хронос*). Это момент времени, связанный с ультимативным, это точка в истории, в которой во время вливается вечность и проявляется реальность нового бытия. С позиции христианской веры, *кайрос* – это время преодоления Богом всех амбивалентностей бытия, жизни и истории в Иисусе как Христе.

5.4. Конкретно-индивидуальное и социо-персональное понимание истории

Понимание человека как существа исторического в американской философии христианского реализма, как и все остальные антропологические аспекты, разрабатываемые данным направлением неортодоксии, обуславливается его социально-прагматическими ориентациями, разрабатываемыми в библейско-реформаторском ключе и с учетом широкого философско-антропологического контекста XIX – первой половины XX вв.

Райнхольд Нибур не посвятил специальных трудов философии истории. Но, тем не менее, его осмысление политики и политической теории

базируется на его имплицитном понимании исторического процесса. Таким образом, его подход является сочетанием спекулятивного и критико-герменевтического методов, где акцент делается на последнем. С другой стороны, Райнхольд Нибур как христианский мыслитель полагает, что человек может верой видеть ультимативное значение, цель и направление истории, будучи способным идентифицировать решающие события, в которых в истории действует Абсолют. Это то, что придает истории ее значимость, то есть, история разворачивается в пределах трансцендентного плана, направленного на взаимоотношения Абсолюта с людьми. Именно в этом смысле подход Райнхольда Нибура и спекулятивный, и конструктивный. С другой стороны, история не мыслима без человеческой свободы, что порождает контингентность истории и делает ее предсказуемой сложной: «История – это плод и доказательство человеческой свободы. Историческое время должно отличаться от природного времени уникальной свободой, позволяющей человеку превосходить поток времени, содержа моменты прошлого в актуальной памяти и предвидя окончания действий, которые не направляемы природной необходимостью, в будущем»⁹⁸⁴. История – это совокупность свободы и предопределенности, которая может быть отчасти понята лишь в провиденциальной перспективе. Интерпретация здесь играет ключевую роль, но речь идет не об интерпретации, основанной на логике и разуме, но на библейском откровении. С позиции веры время и история обладают значимостью постольку, поскольку они основаны в безвременной вечности и превосходятся ей. То есть, «окончательное» завершение истории является

⁹⁸⁴ Niebuhr R. Faith and History. London: Nisbet & Co., 1949. P. 55. По замечанию Х. Моргентгау, «это, по сути, неразрешимая проблема, на которую Райнхольд Нибур указывает снова и снова, то есть, соединение равномерности и контингентности. История – это совокупность событий, которые могут быть получены из некоторых общих принципов. Но это также и совокупность контингентных уникальных событий, которые происходят лишь однажды и никогда более. Проблема, которая может быть лишь намечена, но не разрешена раз и навсегда, состоит в том, как оценить значимость уникального и контингентного на фоне значимости повторяющегося и равномеристского». – Morgenthau H. The Influence of Reinhold Niebuhr in American Life and Thought // Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice in Our Time. P. 101.

«завершением вне истории», частью вечности, которая противопоставлена времени и истории как их источник и как их безвременное окончание⁹⁸⁵.

Райнхольд Нибур выделяет три основных подхода к истории, ассоциирующиеся с тремя эпохами: 1. Древнегреческое представление с его «циклом бесконечных повторений», которое «отождествляло историю с миром природы и искало способ отделить неизменный человеческий разум от этого изменчивого мира»⁹⁸⁶. 2. Библейско-христианский подход, «который считал историческое существование человека и значимым, и таинственным»⁹⁸⁷, и который отличил историю от природы. 3. Современный подход, который, в отличие от двух предыдущих, по сути, является философией исторического прогресса.

Мыслитель акцентирует свое внимание на христианском понимании, которое рассматривает Космос как созданную Богом динамическую арену, которая содержится его волей и любовью. Время и пространство – это не категории, которые всегда существовали. Они были сотворены Богом для его создания, сам же Бог не ограничен ими. Христианство отвергает классическую идею бесконечных циклов времени, которые неизбежны в мистической сфере, которая бесконечна, беспространственна и не имеет физического аспекта. Иудаизм, как базовый фон христианства, основан на подлинных исторических личностях, таких как Авраам, Моисей и пророки, которые действовали в реальное время, в полном сознании, и способами, у которых было религиозное значение. Авторы Ветхого Завета ставили вопросы относительно моральной значимости истории и о том, может ли Бог преодолеть имеющуюся социальную несправедливость. Мессианские ожидания отчасти отвечали на эти вопросы. Для христиан окончательным ответом на моральную проблему истории стало историческое событие Иисуса Христа, на основании которого и через которое «происходит

⁹⁸⁵ См.: Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press 1996. Volume 2. P. 295.

⁹⁸⁶ Niebuhr R. Faith and History. London: Nisbet & Co., 1949. P. 14.

⁹⁸⁷ Ibidem. 15.

целостное раскрытие значения истории и дается ответ на все эти вопросы»⁹⁸⁸.
Время было сотворено Богом, и будет длиться, пока Бог не завершит истории.

Райнхольд Нибур отклоняет и классическое, и современное представления об истории. Хотя, с его точки зрения, в истории и реализуется определенный трансцендентный план, однако, это не обязательно предполагает человеческий прогресс, поскольку этот план преимущественно скрыт от человека. Такая констатация возможна лишь постфактум, да и то с известной долей осторожности. В то время когда надмирная направляющая сила в истории иногда может обнаруживаться ретроспективно, это всегда происходит через веру и никогда с уверенностью. Двумя отправными точками, с неизбежным напряжением между ними, в понимании истории становятся человеческая свобода и человеческая судьба. С одной стороны, люди свободны и могут сами реализовывать свои жизни, формируя историю, а с другой, Бог – также участник истории, формирующий историю недоступными для человеческого понимания способами, но которые гарантируют, что цели Бога будут поняты, и, в конце концов, будут преобладать.

Райнхольд Нибур, говоря о человеческом прогрессе, вступает в диалог с цивилизационным подходом О. Шпенглера и А. Тойнби. С его точки зрения, теории О. Шпенглера и А. Тойнби, восстанавливающие позитивный смысл цикла, демонстрируют возможности и границы вмещения драмы истории в циклическую форму. «Бесконечное разнообразие драматических тем, которые накладываются на исторические циклы, и тот факт, что их жизнь, рост и смерть с необходимостью не следуют в естественном цикле, но обуславливаются человеческим мастерством и человеческими неудачами, делает цикл невозможным в качестве подателя позитивного значения»⁹⁸⁹. С другой стороны, всякая культура или цивилизация должны погибнуть, но не исключено, что их смерть станет превращением в другой вид жизни. В этом

⁹⁸⁸ Niebuhr R. Faith and History. London: Nisbet & Co., 1949. P. 26.

⁹⁸⁹ Niebuhr R. The Self and the Dramas of History. Lanham, New York and London: University Press, 1955. P. 43.

исторические циклы отличаются от природных, что дает им возможность быть носителями положительной трактовки исторической драмы. Такое представление о единстве истории Райнхольд Нибур считает «хитроумным» сочетанием классического, христианского и современного подходов⁹⁹⁰. Если, в целом, такой подход является классическим, то его новаторство состоит именно в том, что он делает судьбу цивилизаций зависимой не столько от законов природы, сколько от злоупотребления свободой. Интерпретируя мысли А. Тойнби, Райнхольд Нибур пишет, что подлинным инструментом уничтожения цивилизаций является «гордость, благодаря которой они превращают эфемерную технику, структуру или инструмент истории в ложный абсолют. Эта концепция гордости, как причины разрушения цивилизации, является библейско-августинским дополнением к классической идее исторического повторения»⁹⁹¹. С другой стороны, Райнхольд Нибур критикует концепцию А. Тойнби, поскольку ее плюрализм заслоняет эмпирическое единство истории, основывающееся на взаимопроникновении культур и цивилизаций. Понятие «принадлежность» не является достаточным для адекватного объяснения сложной взаимосвязи различных культур. Акцент на классической идее повторения позволяет А. Тойнби находить множество исторических аналогий для современной ситуации. Но, однако, этот метод не позволяет быть восприимчивым к подлинно новому в истории, попросту исключая его. Не соглашается Райнхольд Нибур и с пониманием религиозного прогресса через рождение и смерть цивилизаций. «Особенно сомнительно, что катастрофы истории могут быть доказаны в качестве инструментов такого религиозного развития... На самом деле, мы никогда не сможем исключить возможность того, что исторические катастрофы могут уничтожить и религию, и цивилизацию. Всякий раз, когда религиозный взгляд на жизнь и историю становится слишком тесно связанным с цивилизацией, он может быть разрушен в

⁹⁹⁰ Niebuhr R. Faith and History. London: Nisbet & Co., 1949. P. 109.

⁹⁹¹ Ibidem. P. 109.

результате краха цивилизации. Если религиозная вера неспособна истолковать исторические катастрофы, так что они могут быть рассмотрены как приговоры Божии, люди потрясаются ими и гибнут в своем замешательстве»⁹⁹². Райнхольд Нибуэр приходит к выводу, что смысл истории превосходит ее понимание самой глубокой классической или современной философией истории. Единство истории обеспечивается постулированием того, что она потенциально и ультимативно движется под управлением Божественного суверенитета. Эта христианская концепция, устанавливающая единство истории верой, в отличие от панлогической интерпретации, предохраняет от поспешных попыток придания истории упрощенного смысла. Человек, с одной стороны, наблюдает за историческим процессом, трансцендируя его, а с другой, участвует в нем. Поэтому он не в состоянии конструировать системы значимости для исторических фактов, не абсолютизируя темпоральную точку своего наблюдения, или не используя при этом структуру смысла, которая кажется ему совершенно обоснованной, но на самом деле обусловленной историческим релятивизмом⁹⁹³.

Позитивный прогресс истории осуществляется, следуя терминологии Райнхольда Нибуэра, «детьми света», к которым он относит Дж. Локка, А. Смита, Ж.Ж. Руссо, Т. Пейна, Дж. Бентама, У. Годвина, И.Г. Фихте, Г.В.Ф. Гегеля, марксистов и современных ему американских либералов. Все они считали, что конфликт между личными интересами и общим интересом может быть легко разрешимым. Социальный контракт Дж. Локка, гармонизирующая невидимая рука А. Смита и всеобщая воля Ж.Ж. Руссо возлагали столь много доверия на разум или на природу, что требовали совсем небольших социальных ограничений человеческого эгоизма. И.Г. Фихте и Г.В.Ф. Гегель полагали, что философия может синтезировать национальные и универсальные интересы. Марксисты даже думали, что государство станет ненужным после свершения пролетарской революции. С

⁹⁹² Niebuhr R. Faith and History. London: Nisbet & Co., 1949. P. 111.

⁹⁹³ См.: Niebuhr R. Faith and History. London: Nisbet & Co., 1949. P. 112.

точки зрения Райнхольда Нибура, большинство «детей света» признает существование морального закона вне себя, хотя некоторые из них называют его как-то иначе. Но все они, однако, наивно оценивают силу эгоистических интересов в обществе. Эта наивность делает «детей света» слабыми в защите «демократической цивилизации» от «детей тьмы», таких, как Н. Макиавелли, Т. Гоббс, Наполеон и немецкие нацисты⁹⁹⁴. «Для сохранения демократической цивилизации необходима мудрость змеи и невинность голубки. Дети света должны быть вооруженными мудростью детей тьмы, но свободными от их злобы. Они должны знать силу эгоизма в человеческом обществе, не давая ему при этом морального оправдания. Им нужна эта мудрость для того, чтобы они могли сгладить, отклонить, использовать и сдерживать индивидуальные и коллективные эгоистические интересы ради блага общества»⁹⁹⁵.

Для прояснения своих мыслей относительно истории Райнхольд Нибур обращается к наследию Блаженного Августина. Одобрив подход Августина ко времени, Райнхольд Нибур видит его заслугу в том, что он «отклонил циклическую теорию времени и истории»⁹⁹⁶, которая была свойственна древнегреческой мысли. Кроме того, он отверг и такое понимание истории, когда она движется в некую высшую сверхъестественную область. Августин, скорее, сосредоточился на инициировании Богом времени, на единовременности творения, на совершенстве творения и на последовательности взаимодействия Бога и человека, обретающей свою высшую точку в событии второго пришествия Христа. Время, таким образом, понимается Августином линейно и целенаправленно, оно было создано с определенной целью и все сотворенное живет в нем. Иисус родился, умер и воскрес один раз и навсегда, что возвышает эту историю, делая ее не серией повторяющихся циклов, но следованием образцу жизни Иисуса. Райнхольду

⁹⁹⁴ См.: Niebuhr R. *The Children of Light and the Children of Darkness*. New York: Charles Scribner's Sons, 1960. P. 1-40.

⁹⁹⁵ *Ibidem*. P. 41.

⁹⁹⁶ Niebuhr R. *Faith and History*. London: Nisbet & Co., 1949. P. 65.

Нибуру импонирует «земная сосредоточенность»⁹⁹⁷ Августина и идея двух городов (*civitas terrena u civitas Dei*), через призму чего Райнхольд Нибур осмысливает актуальные этические проблемы. Августин, в понимании Райнхольда Нибура, избегает опасности освобождения истории от Божественного осуждения и риска спасения истории в потустороннем. С одной стороны, Августин постулирует важность земных человеческих предприятий исходя из их моральной значимости, а с другой, утверждает, что эти предприятия не имеют ультимативной значимости, и, в конечном итоге, станут неважными в эсхатологической перспективе. Райнхольд Нибур считает, что, несмотря на ультимативное участие Бога в истории человечества, в особенности через вмешательство в ключевых пунктах, тем не менее, история человечества, хотя и служит для исполнения планов Бога, однако, формируется свободой человека, и таким образом имеет относительную автономию от истории Бога. В то время как «для Нибура центр христианской веры (как и в любой религии) находится в раскрытии ей структуры и значения истории и отдельной жизни, как жизни в более широком контексте истории»⁹⁹⁸, тем не менее, актуальное созидание и проживание социальной и политической истории принадлежит человеку, обходящемуся без прямого вовлечения в сферу Божественного: «История укоренена в природном процессе... составляясь из естественной необходимости и человеческой свободы»⁹⁹⁹. Для Райнхольда Нибура, не Бог, а человек ответственен за историю, которую он сам создает. Но при этом, человеческая автономия не является полной и через историю действует Бог, направляя широкую траекторию истории к своим целям, различимым посредством веры. Суверенитет Бога устанавливает то, что Райнхольд Нибур называет «общей структурой значимости для жизни и истории, согласно

⁹⁹⁷ Niebuhr R. Faith and History. London: Nisbet & Co., 1949. P. 127.

⁹⁹⁸ Gilkey L. On Niebuhr: A Theological Study. Chicago: University of Chicago Press, 2001. P. 145.

⁹⁹⁹ Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press 1996. Volume 2. P. 1.

библейской вере»¹⁰⁰⁰. Райнхольд Нибур также разделяет августиново признание амбивалентности актуальной деятельности суверенного Бога в отношении людей, оставляя веру единственным основанием для христианского видения истории.

Отношение между временным и вечным диалектическое. Вечное показывается и выражается во временном, но не исчерпывается им. «С другой стороны, конечный мир не просто испорченная эманация идеального и вечного. Следовательно, соотношение времени и вечности не может быть выражено в простых рациональных терминах. Оно может быть выражено в терминах символических. Рациональное или логическое выражение отношений неизменно приводит либо к пантеизму, в котором Бог и мир отождествляются, а временное во всем его объеме приравнивается к вечному, или в котором они разделены так, что появляется ложный супернатурализм, дуализм вечного и духовного мира, лишенного содержания и временного мира без значимости и значения»¹⁰⁰¹. Итак, пантеизм должен быть отклонен, а символы могут указать на универсальное в отдельных исторических событиях. Райнхольд Нибур хочет, чтобы мир рассматривался в положительном, а не в отрицательном отношении к вечности. То есть, символический язык может позволить игнорировать конечный мир в его временной реальности и давать понимание вечной реальности. При этом, «символы могут обмануть ради истины»¹⁰⁰², что следует из того, что мир истории, хотя не идеальный и не вечный, тем не менее, способен к некоторому отражению мира вечного. С абсолютной точки зрения, исторический мир – это неполноценная версия реального мира, в то время как с человеческой точки зрения, это окно, через которое можно видеть вечную реальность вне него. Если Р. Бультман ставил своей целью демифологизацию новозаветного провозвестия, то Райнхольд Нибур,

¹⁰⁰⁰ Niebuhr R. Faith and History. London: Nisbet & Co., 1949. P. 120.

¹⁰⁰¹ Niebuhr R. Beyond tragedy: essays on the Christian interpretation of history. New York: C. Scribner's Sons, 1937. P. 82.

¹⁰⁰² Ibidem. P. 6.

«напротив, старался показать, что библейская мифология по-прежнему актуальна в современных условиях, где культивируются свои (нередко ложные) мифы»¹⁰⁰³. Ошибка Р. Бульмана, по мнению Райнхольда Нибура, заключалась в том, что он смешивал донаучные (связанные с невежеством или с определенным периодом развития человечества) мифы и вечные мифы (отображающие недоступные для рационалистического анализа смыслы бытия). Миф дает значимость символически, то есть обманчиво с буквальной точки зрения, потому что лишь таким образом трансисторическое может проявиться в истории.

В отношении к своему социо-историческому окружению человек является отдельной и отличающейся от него личностью. Это отличие обуславливается уникальностью его духа и партикулярностью его тела. В этом смысле человек противопоставлен общности истории. Поэтому «наиболее значимой составляющей мышления и деятельности в сфере исторической реальности является не ум, а личность. Эта единица представляет собой органическое единство рациональных, эмоциональных и волевых элементов»¹⁰⁰⁴. При этом противопоставленность личности общности ее мира является амбивалентным. С одной стороны, в этой общности находится возможность ее свершения, а с другой, ее фрустрации. Личность с ее интересами и активностью реализует саму себя только в обществе. То есть, постоянно испытывая неудовлетворенность наличным состоянием, личность постоянно ищет своей завершенности, но обнаруживает, что не может ее достичь на основании себя самой, исключая другие личности. Это происходит потому, что сущностной характеристикой природы личности является стремление поиска своей совершенности в бытии другого или других. Поэтому личность оказывается вовлеченной в парадоксы, конфликты, борьбу и недостатки социума и истории. Таким

¹⁰⁰³ Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века. Пер. с англ. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 151.

¹⁰⁰⁴ Niebuhr R. The Irony of American History. New York: Charles Scribner's Sons: Book Club Edition. 1952. P. 83.

образом, парадоксальность бытия личности, обусловленная ее вовлеченностью в исторический процесс, является неизбежной.

Итак, уникальная личность неразрывно связана с историей. Ключом к разгадке этого отношения является способность личности к самотрансцендированию и самосознанию, позволяющая ей постигать социальные феномены: «Способность человека превосходить поток природы дает ему силу свершать историю. История человечества... состоит из природной необходимости и человеческой свободы. Свобода человека превосходить природный поток, дает ему способность схватывания временного интервала в его сознании и таким образом знания истории»¹⁰⁰⁵. Способность к свободе обеспечивает, в свою очередь, способность к памяти, которая объединяет личность и общество, будучи «точкой опоры свободы для человека в истории»¹⁰⁰⁶. Поэтому память также является аспектом человеческого духа. Память позволяет понять, что настоящее не в полной мере формируется естественными причинами и необходимостями, но в нем всегда есть элемент человеческого прошлого, лежащего в основе любой наличной ситуации. «Память о том, как вещи стали существовать, оберегает существующую реальность от попытки ее восприятия в качестве чистой природной необходимости»¹⁰⁰⁷. Память, таким образом, делает возможной превосходство личности над необходимостями природы и предохраняет истинные причины ее бытия от искаженного восприятия в любой отдельной ситуации. Итак, память – основание человеческой свободы. Люди и государства ищут такого понимания себя, которое превышает обычную запись событий прошлого в их отношении к настоящему. Они пытаются понять свое прошлое с точки зрения значения или личности, придающих значимость всем другим событиям, то есть обеспечивающих понимание

¹⁰⁰⁵ Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Volume 1-2. Westminster John Knox Press, 1996. Volume 2. P. 1.

¹⁰⁰⁶ Niebuhr R. Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History. New York: Scribner's, 1949. P. 19.

¹⁰⁰⁷ Ibidem. P. 19.

целого. Такое событие или личность Райнхольд Нибур именуется «структурой значимости» или «открывающей функцией»¹⁰⁰⁸. Память делает возможным распознавание и идентификацию этой личности или события, что обеспечивает единство восприятия всех других событий.

В нибуровом анализе природа, разум и дух остаются основой для рассмотрения социума, формируя, в свою очередь, дополнительный набор категорий. Речь идет о категориях «организм», «артефакт» и «драма», определяющих сущность совместной жизни. Когда у Райнхольда Нибура речь идет об организме, то подразумевается все, что связано с органическими факторами и силами. При этом мыслитель зачастую подразумевает не отдельного человека, но общество в целом. Организм отсылает к сфере природной витальности и проявляет себя в любой отдельной социальной ситуации, пытаясь объяснить причины, которыми поддерживается общность, что, соответственно, имеет отношение к неосознанности или непризнанию. «Любое человеческое сообщество – и организм, и артефакт. Это организм, поскольку в нем объединены преданность, формы единства и иерархического авторитета, которые выросли неосознанно с минимумом осознанной деятельности»¹⁰⁰⁹. То есть речь идет о таких органических силах, которые не осознаются людьми и их группами. Принимаясь как данность, они тем самым не подпадают под какую-либо возможность исследования или замены, будучи ограничительными условиями, которым человек подвержен в своем социальном измерении.

Термином «артефакт» Райнхольд Нибур характеризует следующее измерение социальной жизни, которое, в отличие от неосознаваемых данностей органических факторов, предполагает осознанную изобретенность и волюнтаристский элемент. Артефакт – рациональная, но не духовная попытка построения сообщества, в котором социальность – ясно выраженное

¹⁰⁰⁸ См.: Niebuhr R. Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History. New York: Scribner's, 1949. P. 23.

¹⁰⁰⁹ Niebuhr R. The Self and the Dramas of History. Lanham, New York and London: University Press, 1955. P. 163.

«творение человеческого разума и воли»¹⁰¹⁰. В свою очередь термин «драма» идентифицирует тот элемент социальной жизни человека, который соответствует духовному измерению в его индивидуальной жизни. Он относится к «драматико-историческому окружению личности»¹⁰¹¹, к «драматической сущности истории»¹⁰¹², или к «драматическому разнообразию соприкосновений личности с другими личностями в истории»¹⁰¹³. Это социо-исторический аспект личности, связанный с организмом и артефактом так же как дух связан с природой и разумом. Драмами истории являются события, действия, серии событий, исторические периоды, и так далее, которые были созданы, или, скорее, происходят в основном как результат действий, мотивированных неправильным употреблением свободы на коллективном уровне. «Диалоги, в которые вовлечена личность, преобразуются в драмы всякий раз, когда они провоцируют действие. Эти действия формируются в драматические образцы, составляющие сеть судьбы для человека, определяющую последующие действия и диалоги. Эти драматические образцы могут распространяться на различные сообщества, на семью, на местное окружение, на нацию. Драматические образцы – это исторические факты, в которых различно соединены свобода и необходимость»¹⁰¹⁴. Драматический образец может относиться к событию или серии событий, в которые вовлечено более одного человека, а проистекающие из этого события мотивированы способностью человека к свободе и наличием альтернатив. Их драматизм обусловлен тем, что сложение свободы и необходимости неизбежно (но не обязательно) будет иметь примесь творчества и собственных интересов.

¹⁰¹⁰ Niebuhr R. *The Self and the Dramas of History*. Lanham, New York and London: University Press, 1955. P. 163.

¹⁰¹¹ Niebuhr R. *Intellectual autobiography of Reinhold Niebuhr // Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought*. Wipf & Stock Pub., 2009. P. 11.

¹⁰¹² Niebuhr R. *The Self and the Dramas of History*. Lanham, New York and London: University Press, 1955. P. 75.

¹⁰¹³ *Ibidem*. P. 84.

¹⁰¹⁴ *Ibidem*. P. 44.

Ричард Нибур, как и его брат, специально не писал об истории как науке и не создал собственной историософской концепции. Однако проблема истории и времени была рассмотрена им в антропологическом контексте как составная часть его теории ответной личности¹⁰¹⁵. Примечательно, что в отличие от западноевропейских неоортодоксов, которые, как правило, обычно критиковали подход либералов к истории, Ричард Нибур, напротив, считал себя приемником и продолжателем исторического подхода Э. Трельча, который, по словам мыслителя, научил его «уважать многообразие и индивидуальность людей и движений в христианской истории, привил отрицательное отношение к любым попыткам загнать это богатое разнообразие в заранее изготовленные концептуальные модели, и все-таки искать “логос” в “мифе”, смысл истории, сущность в бытии»¹⁰¹⁶. Более того, именно Э. Трельчу Ричард Нибур обязан пониманием относительности как исторического объекта, так и исторического субъекта. Исходя из представления об историчности христианства, Ричард Нибур выделяет две перспективы истории, то есть историю, рассматриваемую извне, и историю, воспринимаемую изнутри. «Внешняя история состоит из объективных событий, тогда как внутренняя история включает в себя личные истории отдельных людей и целых сообществ. В противоположность внешней, внутренняя история имеет дело с личностью, ценностями и временем как одним из измерений человеческой жизни»¹⁰¹⁷. То есть, в восприятии истории Ричардом Нибуром переплетаются объективный, общезначимый аспект, и субъективный, конкретно индивидуальный.

¹⁰¹⁵ По замечанию М.А. Нолла, «у старого либерализма Нибур позаимствовал приверженность к опыту, как основе религии, а также убеждение в том, что человечество, целиком погруженное в историю, никогда не сможет постичь истину абсолютно и целиком» – Нолл М.А. Нибур, Хельмут Ричард (Niebuhr, Helmut Richard, 1894-1962) // Теологический энциклопедический словарь. Под редакцией Уолтера Элвелла. М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. С. 745.

¹⁰¹⁶ Нибур Х.Р. Христос и культура // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., Юрист. 1996. С. 8.

¹⁰¹⁷ Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 414.

В отличие от одностороннего подхода к человеку как производителю и человеку как гражданину, нибурова концепция ответной личности освещает и исторические, и темпоральные характеристики человека. Историческая континуальность личности имеет отношение с взаимосвязанностью прошлой, настоящей и будущей историей личности. Все существующие интерпретации личности отражают непрерывность и многогранность измерений полного антропологического времени. Ричард Нибур, объясняя диалектику временной полноты личности, пишет следующее: «Это личность, всегда находящаяся в настоящем, чтобы быть уверенной, всегда в данный момент, так что само понятие настоящего, вероятно, было бы немислимым без некоторой неявной ссылки на личность»¹⁰¹⁸. Личность и настоящее принадлежат друг другу аналогичным образом, как Я и Ты, как Я и оно. Человек не является внешним наблюдателем своего времени, который может совершенно абстрагироваться от своей личностной экзистенции, когда его сейчас становится точкой между больше нет и еще нет. Для полноты времени личности прошлое и будущее – это не уже нет и еще нет, поскольку без них не может быть настоящего, и они являются постоянно наличествующими в индивидуальной экзистенции. Прошлое человека всегда присутствует в нем в виде подсознательной и осознаваемой памяти, выражающейся в его привычках, мыслях и общении.

Личность, согласно Ричарду Нибуру, всегда сопричастна и находится во взаимодействии с другими личностями, указывая на них из прошлого и ожидая будущих сопричастностей. «Это существование в качестве полного времени – существование в столкновении, в вызове и в ответе»¹⁰¹⁹. Когда совместное присутствие становится абстракцией, то исчезает смысл настоящего, а вместе с ним и личность. С другой стороны, человек больше всего знает о своем существовании в настоящий момент, в теперь, когда на него радикально реагирует что-то извне, когда он вынужден искать решение

¹⁰¹⁸ Niebuhr H.R. *The Responsible Self*. New York: Harper & Row. 1963. P. 93.

¹⁰¹⁹ *Ibidem*. P. 94.

проблемы своим собственным действием, как это происходит в любом важном решении. Такого рода сопричастие предлагает образы и паттерны, позволяющие человеку осуществлять интерпретации полного личностного времени. Перспектива компаньонов личности относительно прошлого и будущего в существенной мере формирует то, что личность может знать в настоящем, а также характер ее ответов. Совокупность влияний других личностей фиксируется в индивидуальной памяти как опыт человеческих встреч. «Оттенки страха, вины и радости, которые были привязаны к прошлым встречам, к прошлым действиям других в отношении нас и к нашим прошлым ответам, теперь, таким образом, привязаны к действиям и интерпретациям в настоящем, когда мы сталкиваемся с существами, которые похожи на Ты и оно наших воспоминаний»¹⁰²⁰. Человек интерпретирует не только с помощью имеющихся у него исторических образов, но и через доверие и недоверие, страх и радость, с помощью запомненных чувств, то есть, и сознательно, и бессознательно. Человек помнит своих родителей, их действия в отношении него, и его ответ на эти действия. Его прошлое присутствует также в постепенно приобретаемых им привычных ответах в определенное время и при определенных обстоятельствах как реакция на Ты и оно. Прошлое присутствует в родном языке, освоенном в детстве, который приносит человеку образы, или идеи ранее сопричастующих существ. Оно присутствует в подавляемых эмоциях, которым не было позволено проявиться в определенных ситуациях. «Это целостное прошлое, в его многих все еще неизведанных формах, которые личность приносит в ее настоящее, является прошлым ответов другим существам и действий на них в ожидании их реакций»¹⁰²¹. Ответная активность личности определяет характер должного и недолжного, пытаясь определить, вписываются ли ее интерпретации в исторические пережитые паттерны со значимыми другими в ее жизни. Это еще раз свидетельствует о том, что наличествующая в человеке

¹⁰²⁰ Niebuhr H.R. The Responsible Self. New York: Harper & Row. 1963. P. 97.

¹⁰²¹ Ibidem. P. 95.

взаимосвязь прошлого, настоящего и будущего существования и характер ответных интерпретаций себя, будут отражать историческую преемственность отношений индивида. «Отзывчивая, интерпретирующая личность весьма консервативна, не потому что она любит прошлое, но потому что ее объяснительные механизмы связывают ее с прошлым. Категории ее исторического разума в основном определяют то, что она может знать теперь и как она на это ответит»¹⁰²².

Аналогично, будущее человека всегда присутствует в нем в виде ожиданий, предвкушений, беспокойств и надежд. Человек всегда направлен в него, ожидая новых столкновений, действий, ответов и встреч с новым совместными присутствиями. Настоящее в этой перспективе становится временем подготовки для будущих в отношении личности действий, которые, будучи предвосхищаемы, вызывают надежду или страх. Ричард Нибур делит будущее на то, в котором человек будет давать привычные для него ответы (он называет такое будущее «некритичным»), и будущее, которое имеет отношение к действиям человека в настоящем (это «будущее нависших вопросов»)¹⁰²³. Первый вид будущего связан с повседневными событиями, такими как восход солнца, принятие еды или встреча со знакомыми ситуациями и людьми. Второй вид будущего связан с ситуациями новых совместных присутствий, на которые человек не имеет готовых ответов и паттернов действий. Человек, отвечающий в настоящем, интерпретирует акты в отношении к нему как историческое существование, как бытие во времени. Такой подход приводит к проблеме релятивизма, поскольку стремление личности изменить свою полноту времени (прошлое, настоящее и будущее) может привести к пересмотру ее ультимативной исторической значимости. Интерпретация человеком полноты своего времени приводит его к осознанию своей ограниченности и несвободы. Результатом этого становится стремление изменить характер своего

¹⁰²² Niebuhr H.R. The Responsible Self. New York: Harper & Row. 1963. P. 96.

¹⁰²³ Ibidem. P. 95.

жизненного ответа, чтобы испытывать меньше беспокойства, вызываемого личностными интерпретациями. Ричард Нибур полагает, что есть, по крайней мере, три способа, с помощью которых человек пытается осуществить свою свободу в изменении своего жизненного отклика.

Первый метод предлагает протестировать личностное понимание своего полного времени и заставить забыть паттерные ответы. Это картезианский радикально эмпирический антитрадиционалистский метод, который, однако, не может быть конструктивным, поскольку он ведет к несвободе человека. Этот метод освобождения от прошлого был особенно успешен в столкновениях человека с природой, с оно, и в рациональных суждениях о природе. Но если пытаться применить его к актуальным ответам человека другим людям, он будет успешен лишь до той степени, до которой возможно сведение личности до объекта, до незнания ноуменов и интерпретации лишь феноменов. Этот подход, ориентируясь на сомнение и отвержение прошлого, малоприменим в сфере межличностной коммуникации. Если личность не охватывает свои предыдущие ответы, она не обладает тем знанием, которое было через них получено.

Второй метод изменения интерпретационных образцов предполагает новое толкование своего прошлого. Индивид «отзывается, принимает, понимает и реорганизовывает прошлое, вместо того, чтобы отказаться от него»¹⁰²⁴. Человек как социальное существо, живущее в настоящем вместе со своим социальным прошлым, следует такому пути, когда исследует социальную историю. Такое исследование прошлого всегда является его реконструкцией, обусловленной осознаваемыми и бессознательными идеями и сложными ассоциациями эмоций с этими идеями. История, личностная или общая, всегда изучается ради реинтерпретации¹⁰²⁵. Аналогичным образом реинтерпретируется и будущее, поскольку человек всегда стремится не

¹⁰²⁴ Niebuhr H.R. *The Responsible Self*. New York: Harper & Row. 1963. P. 102.

¹⁰²⁵ Показательной в этом отношении является работа Ричарда Нибура «Царство Божие в Америке», где он прослеживает изменение интерпретаций Царства в зависимости от смены эпох американской истории. См.: Niebuhr H.R. *The Kingdom of God in America*. Wesleyan University Press, 1959.

только вспоминать, но и предсказывать. Свободная личность может изменить значение и своих воспоминаний, и своих ожиданий. То есть, актуальный ответ личности меняется с точки зрения природы ее тройственных отношений к прошлому, настоящему и будущему.

Третий метод восстановления личного прошлого связывается Ричардом Нибуром с аналитической психологией. Этот метод позволяет выявить, насколько сознательное и бессознательное влияет на действия человека в его настоящем, какие образы, полученные в результате прошлых встреч, он несет в себе, как различные чувства, порожденные прошлыми встречами, изменяют интерпретации личности себя самой и других в настоящем. «В жизни личности, отвечающей на действия в отношении себя в настоящем, свобода от прошлого или новизна понимания и движение к более подходящему ответу не возникает через отклонение прошлого, но через его реинтерпретацию. В любопытной экзистенции Я как того, кто живет в трех временах, реконструкция нашего прошлого может быть значительной частью нашей надежды на будущее»¹⁰²⁶.

При этом Ричард Нибур считает, что процесс, посредством которого личность переосмысливает свое прошлое и будущее, не является достаточным без ультимативной рефлексии. Все эти социальные и индивидуальные переосмысления забытого прошлого и ожидаемого будущего радикально не меняют ни общий шаблон понимания человеком действий в его отношении, ни основной способ выбора ответа до тех пор, пока ее понимание ультимативного остается без изменений. «В нашем глубинном сознании есть миф, интерпретационная картина метаистории, в которой введены в действие все наши истории и биографии»¹⁰²⁷. Этот присущий человеку миф может проявляться в разных образах, таких как миф о золотом веке, или миф о личном круге смерти и возрождения. Этот миф связан с миром природы и повторяемостью социальной жизни. Все

¹⁰²⁶ Niebuhr H.R. The Responsible Self. New York: Harper & Row. 1963. P. 104.

¹⁰²⁷ Ibidem. P. 106.

великие религии бросают вызов этому универсальному историческому мифу, предлагая новые подходы, законы и идеалы. Они «подвергают сомнению картину нашего контекста, в которой мы теперь соответствуем нашим действиям... Несомненно, они должны также обеспечить в символах и в легендах убеждение, что мы в истории окружены жизнью, а не смертью, силой бытия, а не окончательным уничтожением»¹⁰²⁸. Они, как все человеческие слова и образы, подвергнутся неверному истолкованию. Но, несмотря на все отклонения и искажения, Ричард Нибур находит самым важным то, что продолжается работа по пересмотру мифологии смерти в историю жизни. Такая трансформация позволяет человеку дать адекватный ответ в течение своей целой жизни и истории, окруженной вечным бытием и жизнью.

Ричард Нибур упрекает своего брата в неправильном понимании мифа, и считает, что важные события священной истории, такие как творение, падение, эсхатон и даже Иисус Христос, являются событиями уникальными, которые имеют фактическое место в истории. Более того, именно такие события имеют высшее историческое значение. Мифом становятся именно такие истории, которые могут интерпретировать другие повторяющиеся исторические события. Ричарду Нибуру не нравится термин «миф», используемый его братом. Райнхольд Нибур считал, что третья глава Бытия – это миф, то есть такое повествование, которое описывает универсальную картину человеческого существования. Ричард Нибур соглашается, что Бытие 3 – мифическое повествование, но при этом он пересматривает понятие «миф», укореняя его в истории. Он полагает, что миф является такой историей, которая затем становится паттерном, с помощью которого можно интерпретировать человеческое существование. При этом, хотя Ричард Нибур и считает, что книга Бытие добросовестно описывает произошедшее, однако, он полагает, что данное событие не должно интерпретироваться

¹⁰²⁸ Niebuhr H.R. The Responsible Self. New York: Harper & Row. 1963. P. 107.

буквально¹⁰²⁹. Подобно Р. Бульману, Ричард Нибур не думает, что современные люди могут просто верить в библейский мир демонов и враждебных ангельских иерархий. Современность использует иные символы и притчи для описания того, что в Библии имелось в виду под бесами¹⁰³⁰. То есть, он не считает, что дьявол реально вошел в змею для соблазнения Адама и Евы¹⁰³¹. Здесь налицо противоречие. Из высказываний Ричарда Нибура не понятно, воспринимает ли он сакральные библейские повествование как реальные во всех смыслах исторические события. Даже если он, к примеру, имел в виду, что история грехопадения изображает реальное событие, которое повторяется в человеческом опыте, такое понимание почти ничем не отличается от подхода его брата, концепцию которого он критикует (что Бытие 3 просто описывает общую картину человеческого существования). Противоречивость такого подхода является очевидной¹⁰³².

¹⁰²⁹ См.: Niebuhr H.R. Reinhold Niebuhr's Interpretation of History // Niebuhr H.R. Theology, History, and Culture. New Haven, Yale University Press, 1996. P. 99-100.

¹⁰³⁰ «У каждого имеется своя философия, некое общее мировоззрение, представляющееся мифологией людям, придерживающимся других взглядов. Эта философия или мифология воздействует на наши поступки и делает их относительными. Они не менее относительны, когда на них воздействует мифология XX в., чем когда они совершались под влиянием мифологии I в.» – Нибур Х.Р. Христос и культура // Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., Юрист. 1996. С. 191-192.

¹⁰³¹ См.: Niebuhr H.R. The Gospel for a Time of Fears. Three lectures, delivered in Howard University. Washington: Henderson Services, 1950. P. 9-10.

¹⁰³² Такая несогласованность в творчестве Райнхольда Нибура хорошо демонстрируется в работе Л. Джилки. Решение этого парадокса в творчестве Райнхольда Нибура будет означать его решение и в творчестве Ричарда Нибура. Л. Джилки отмечает, что Райнхольд Нибур описывает центральные доктрины христианства, такие как творение, падение, искупление и эсхатон, парадоксальным способом. Этот парадокс, с точки зрения Л. Джилки, похож на диалектику, хотя, в отличие от Г.В.Ф. Гегеля, Райнхольд Нибур не считает, что парадокс может быть сглажен некоторыми посредническими рациональными принципами. Таким образом, Райнхольд Нибур, как это ни парадоксально, может как утверждать, так и отрицать хронологическое различие между творением и падением – Gilkey L. On Niebuhr. Chicago: University of Chicago Press, 2001. P. 64-65. Это действительно похоже на мысли Г.В.Ф. Гегеля, для которого творение синонимично падению, поскольку, чтобы отличаться от Абсолюта, нужно быть отчужденным от него. Всякий человек признает свою непохожесть и отчуждение в тот момент, когда познает себя как отличающееся «Я». Так как этот момент неизбежен для всех людей, падение – онтологически необходимое событие. Таким образом, чтобы существовать человек должен пасть. С другой стороны, Г.В.Ф. Гегель хронологически отличает творение и падение, утверждая, что люди существуют в нерелексивной невинности, прежде чем они осознают себя отличными существами. «Отчуждение Абсолютного духа происходит в виде опредмечивания себя в окружающем мире и предстает в виде конечных,

Подводя итог пониманию истории и темпоральности человека в философии христианского реализма, можно утверждать, что история для Райнхольда Нибура – это огромная цепь событий, в которых человеческая свобода, выраженная в возвышенных идеалах и эгоистическом зле, взаимодействует с суверенитетом и провидением Абсолюта, что в совокупности дает основание для ультимативной значимости жизни и истории, наделяя их трансцендентными смыслами. Смысл истории не может быть найден в ней самой, но может быть обнаружен через ее превосхождение, становящееся возможным в вере. При этом трансисторическое может быть понято человеком в контексте земной истории лишь через символический язык мифа. Бытие личности в истории характеризуется драматическим характером, обусловленным невозможностью человека осуществлять полноценное самостоятельное развитие и достигать завершенности без мира и социума. Любая личность, будучи сама по себе уникальной, вовлекается в коллизии социума и истории,

чувственных, телесных единичностей, к которым относится и человек. В конечном итоге это ведет к отчуждению от своей истинной сущности. Логика Г.В.Ф. Гегеля приводит к выводу о том, что весь окружающий мир является отчужденным, так как все есть отчуждение идеи от самой себя» – Калугин А.С., Терехова Г.Л. Проблема отчуждения в философии Гегеля // Вестник Тамбовского государственного технического университета. Тамбов, 2012. Том 18. № 3. С. 783. Пока люди не знают свое отличие и отчуждение от Бога, они еще не пали. Кроме того, Г.В.Ф. Гегель хронологически отличает творение и падение, утверждая, что падение происходит каждый раз, когда люди реагируют на свое отчуждение от Бога и совершают греховные действия. Однако, как отмечает Л. Джилки, Райнхольд Нибур отрицает хронологическое различие между творением и падением – Gilkey L. On Niebuhr. Chicago: University of Chicago Press, 2001. P. 93-94. Дело в том, что Райнхольд Нибур (как и Ричард Нибур), использует библейские термины «творение» и «падение», которые предполагают последовательность. Но при этом он не верит в возможность такой временной последовательности. Л. Джилки приводит отрывок из беседы Райнхольда Нибура и П. Тиллиха, в которой последний вынуждает Нибура признать это: «Тиллих улыбнулся, вздохнул и посмотрел на свои часы: “Скажи мне, Райни, когда появилось это благое творение и сколько времени оно длилось? Пять минут, час или два, день? Когда это было? И если нет никакого времени для твоего благого творения, то может быть стоит говорить просто об “истории”? Разве ты не говоришь о “сломанном мифе”, когда каким-то онтологическим способом рассуждаешь о природе или испорченности? Нибур, – комментирует Л. Джилки, – очень хорошо понимал, что он побежден» – Ibidem. P. 94. Л. Джилки отмечает, что такое отвержение исторического грехопадения – стандартное положение для неоортодоксов. Хотя они редко обсуждают этот вопрос, их отказ от буквального понимания третьей главы книги Бытие обусловлен их приверженностью теории эволюции – Ibidem. P. 233-234.

что делает ее экзистенцию противоречивой. При этом диалектика свободы и памяти обеспечивает самобытность и историческую контекстуализацию личности, что уточняется через понятия «организм», «артефакт» и «драма». Необходимость и свобода, превосходение и вовлеченность, рациональность и бессознательность – таковы основные амбивалентности наличного социо-исторического бытия человеческой личности.

В свою очередь понимание истории и времени Ричардом Нибуром в контексте неоортодоксального христианского реализма связано и с критическим подходом Э. Трельча, и с его собственной теорией ответной личности. Мыслителя интересует не история как таковая, а история, осмысленная и получившая свою значимость в рамках отдельно взятого человека как части коллектива. Историческая непрерывность и целостность личности включает в себя прошлое, настоящее и будущее. Человек находится в настоящем, взаимодействуя с другими людьми и природой через ответные действия, которые формируют его как личность. Паттерны ответов в прошлом обуславливают актуальные действия в настоящем и предвосхищают ответы в будущем. Однако, будучи существом свободным, человек может реинтерпретировать свое прошлое и изменить перспективу будущего. Таким образом, осмысление Ричардом Нибуром истории является социально-экзистенциальным. История неизбежно интерпретируется человеком мифологически, в зависимости от его актуальных установок. Поэтому миф не может быть устранен из понимания истории, будучи единственным адекватным средством ее интерпретации. Такое понимание является следствием философско-герменевтической процедуры, связанной со своеобразным осмыслением проблемы интерпретации авторитетных для христианской традиции текстов. Что касается событий священной истории, здесь Ричард Нибур, с одной стороны, считает, что эти события историчны в полном смысле этого слова, а с другой стороны, отвергает буквальное прочтение этих событий, сближаясь с подходом Р. Бультмана, в чем, очевидно, проявляется непоследовательность его позиции.

Выводы по пятой главе. Либеральный протестантизм, по мнению неоортодоксальных идеологов, неправильно понимал природу откровения и истории, подчинив первое последней и сделав откровение предикатом истории. Между тем, вне откровения и веры история не имеет смысла, будучи бесконечной цепью бессмысленных отношений и событий. Беспредпосылочная объективность историков является фикцией, так как без вовлеченности и эмпатии история не может быть понята по-настоящему отдельно от участия в жизненном контексте, установленном Абсолютом как началом и целью исторического процесса. Деятельность Абсолюта не может быть объектом историко-критической методологии, так как она, хотя и происходит в истории, но все же в полной мере ей не тождественна, имея источником трансцендентное бытие. Поэтому действия Абсолюта в истории, предающие смысл существованию человека и мира, могут быть осмыслены или как герменевтическая проблема, или как миф. Значимость истории может быть обнаружена в мифе, поскольку он обеспечивает такое видение целого, к которому не могут привести исторические последовательности сами по себе. При этом откровение не является предикатом истории, но, скорее, история является предикатом откровения. Иными словами, история как таковая не может в полной мере раскрывать смысл откровения, но откровение раскрывает смысл истории и отдельно взятой человеческой жизни. При этом история воспринимается неоортодоксами как история отдельно взятого человека и человеческих коллективов. Историчность и время осмысливаются ими теоцентрично, теономично, христологично, христоцентрично, персоналистично, социально, экзистенциально и экзистентно. Определяющими в истории становятся свободные решения человека. Хотя история, в целом, и мыслится как сцена, на которой происходит драма взаимодействия свободы человека и суверенности Абсолюта, тем не менее, исторический процесс включает в себя и драму взаимоотношений индивида и социума. Вечность не изолирована от временности существования человека, становясь основой его свободы. Таким

образом, неоортодоксы делают историю необходимым условием реализации человеческой свободы, понимаемой не через необходимость, но через открытость будущему. Трансцендентный телос человеческой жизни из будущего определяет ее направленность, присутствуя тем самым в настоящем. В рамках диалогического понимания, смысл и значимость времени осмысливаются через соотнесенность с трансцендентным, когда время становится той средой, в которой человек отвечает на обращение Абсолюта и тем самым реализует свою подлинную свободу. Источником настоящего историзма и истории является христианство, вне которого человек воспринимается как несамостоятельная часть Космоса или конкретной социальной общности. Неоортодоксальный подход воспринимает темпоральность и историчность преимущественно в качестве диалектики человеческого бытия с позиции верующего понимания. Из сказанного следует, что неоортодоксальное представление об истории представляет собой творческий синтез классической и постклассической философских парадигм, что в полной мере соответствует характеристике неоортодоксии как транзитного явления в развитии протестантской мысли, находящегося между либерализмом XIX в., а также постмодернистским инклюзивизмом и противоположным ему фундаментализмом второй половины XX – начала XXI вв. Неоортодоксальное осмысление истории в антропологическом контексте стремится преодолеть нерелигиозные варианты философии истории и места в ней человека, и в тоже время не может полностью от них абстрагироваться. Поэтому в неоортодоксальной концептуализации человека как темпорального и исторического существа, отчетливо прослеживается зависимость от платонизма, марксизма, немецкого историзма, формационного и цивилизационного историсофских подходов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В процессе диссертационного исследования была разработана комплексная философская модель для исследования философско-религиозной антропологии неортодоксии как стадии эволюции протестантского человековедения первой половины XX в. Данная модель, с одной стороны, позволяет отделить философско-религиозную антропологическую тематику от специфически религиозной, а с другой стороны, реконструировать и проанализировать широкий комплекс тем, составляющих смысловой континуум неортодоксальной философско-религиозной антропологии через экспликацию истории и базовой антропологической методологии неортодоксии, вычленение в рамках данного направления основных философско-религиозных ориентаций, концептуализацию неортодоксальной теории личности, осмысление неортодоксальной понерологии, рассмотрение неортодоксальной пистологии и исследование неортодоксального понимания человека как темпорального и исторического существа.

Неортодоксия – это интеллектуальное движение в рамках протестантизма, начавшееся после Первой мировой войны как реакция на засилье либерализма и крайности фундаментализма и разросшееся до самостоятельной философско-религиозной концепции, стремящейся актуализировать христианское мировоззрение в контексте бурно меняющихся реалий XX в. через обращение к великим темам Реформации. Либеральные установки о природной благости человека и неизбежном историческом прогрессе были потрясены внезапной вспышкой зла в западной цивилизации, которая считала себя просвещенной и гуманной. Протестантский либерализм был тесно связан с немецкой идеалистической философией, которая предполагала базовую континуальность Божественного и человеческого. Абсолютное должно было быть найденным в сознании человека, в его нравственности и прогрессивном движении социума к

осуществлению религиозно-утопических идеалов в земной истории. Вера в имманентность инфинитного в человеческом «Я» и в мировой истории привела к оптимистическому взгляду на развитие человечества и сосредоточенности философско-религиозной рефлексии на сфере религиозного опыта отдельных христиан и историческом опыте религиозной общины. Результатом этого стало объединение протестантских установок со сциентическими перспективами своего времени. Либерализм пытался приспособлять христианскую традицию к актуальным мировоззренческим тенденциям, а протестантский модернизм, будучи более радикальным, полностью принимал естественнонаучные подходы и лишь потом смотрел на то, как их можно сочетать с христианскими установками. Сами инициаторы неоортодоксального движения не ставили задачей создание новой ортодоксии, ориентированной на воспроизведение протестантской схоластики XVII в. или фундаментализма начала XX в. Неоортодоксия является родовым термином, включающим в себя различных, но связанных между собой мыслителей. К. Барт и его единомышленники в разгар кризиса западной культуры обнаружили, что и либерализм, и фундаментализм не только не соответствуют духу Реформации, но и не могут дать ответы, удовлетворяющие человека XX в. При этом неоортодоксы в США никогда не были столь категоричными в отношении к либеральной традиции, как их западноевропейские коллеги. Американская неоортодоксия, хотя отчасти и развивалась в направлении, заданном К. Бартом, однако, в итоге заняла позицию, согласно которой философско-религиозная рефлексия стала рассматриваться как осуществление посреднической функции между христианством и миром. В этом случае она должна была принять разум в качестве решающей инстанции при проверке данных, связанных с наследием протестантизма.

Поскольку неоортодоксия первоначально развивалась в рамках либеральной традиции, неудивительно, что это движение сохранило в себе часть своего либерального наследия. Речь идет об уважительном отношении

к научным методам исследования мира природы, принятии историко-критической методологии, критике метафизики и естественной теологии. Тем не менее, основополагающими чертами неоортодоксии стали совсем не либеральные, а другие установки, такие как инаковость Абсолюта, критика осмысления религии из субъективного опыта и психологии, важность концепции откровения, персонализм и диалогизм в антропологии, акцент на коррумпированности человеческой природы, отказ от прогрессистской трактовки истории. Неоортодоксия господствовала в западном протестантизме до 1950-1960-х гг., когда ее влияние стало ослабевать. Изменились исторические обстоятельства и критики стали ставить под сомнение разделение сакральной и профанной истории, ярко выраженный разрыв между христианством и секулярным опытом человечества, стремление свести эсхатологию к христологии, ее неспособность разрешить проблему сосуществования религий, неадекватность ответов на проблемы ядерного века. Однако, несмотря на эти вопросы, вся последующая протестантская мысль признавала свой огромный долг перед неоортодоксией, о чем свидетельствует продолжающаяся по настоящее время академическая дискуссия относительно ее основных постулатов.

Философско-религиозное рассмотрение человека в неоортодоксальном движении обуславливается специфическими методологическими установками ее идеологов. С одной стороны, здесь присутствует стремление понять человека исходя из библейских данных и их осмысления в наследии лидеров Реформации. С другой стороны, используются экзистенциальные, персоналистические, диалогические, неокантианские, психологические, психоаналитические и другие методологические подходы. Неоортодоксальная антропология диалектична, в ней любое «да» уравнивается столь же решительным «нет». Ориентация на эти два принципа преследует цель построения целостного образа человека, осмысленного с точки зрения базовых христианских установок в контексте актуальных для антропологии первой половины XX в. методик.

Холистический подход предполагает не конструирование и репрезентацию неизменной схемы, но рассмотрение феномена человека как единого целого в динамическом многообразии процессов и отношений. Сказанное позволяет утверждать, что методология неоортодоксии совмещает в себе и философские, и религиозные компоненты, которые в рамках данного направления не отделяются друг от друга категорично, но используются совместно для достижения поставленных целей, проверки полученных данных и ведения научной дискуссии с альтернативными антропологическими концепциями.

Открытость неоортодоксальной антропологии обуславливается тем, что в ней постулируется ориентация на приоритет знания, источником которого является Абсолют как совершенно иной в отношении к миру и человеку. Такая установка не позволяет созидать раз и навсегда данные концепции, поскольку инфинитное бытие доступно людям лишь в акте, а бытие самого человека, проявляясь в решении и действии, является проекцией бытия Абсолюта. Это предполагает, что все выводы неоортодоксальной антропологии, несмотря на предуказанное стремление к целостности восприятия, тем не менее, всегда будут лишь возможными и никогда не окончательными. При этом неоортодоксальная теоретическая антропология (особенно в своем американском варианте) ориентирована на практическое применение, разрабатываясь исходя из практических презумпций, которые, в свою очередь, обуславливаются базовыми установками ортодоксального протестантизма.

Проблема личности в наследии неоортодоксии рассматривается с различных точек зрения, которые, однако, объединяются центральными идеями данного направления. Речь, в первую очередь, идет о радикально-теономном, персонально-актуалистическом, диалогическом и экзистенциалистском подходах. Все неоортодоксальные модели, конструирующие личность человека, в той или иной мере включают в себя все эти перспективы, то есть, речь идет лишь о большем или меньшем их

применении. При этом все неоортодоксальные мыслители в той или иной мере находятся в оппозиции к классическим субстанциональным или природным теориям.

Радикально-теономная модель одновременно является и радикально-христоцентричной, поскольку в ней личность человека осмысливается с позиции абсолютного приоритета действия Бога как предельной реальности, ее конституирующей. Призвание человека в партнеры в личности Христа становится отправной точкой для осмысления природы человеческой личности и ее основных характеристик, таких как избранность, восприимчивость в качестве объекта, спонтанность в качестве субъекта, благодарность, свобода и т.д.

Личность в неоортодоксальном персонально-актуалистическом направлении рассматривается с точки зрения того, что никакое личностное бытие не существует вне отношений. Инфинитное бытие соотнесено с самим собой, а финитное человеческое бытие соотносится с самим собой на основании отношения к трансценденции. Личностное бытие возможно лишь через другое личностное бытие, Я невозможно без Ты. Личность должна пониматься не через субъект, а через другой субъект. Финитность человека не позволяет говорить, что его личностное бытие тождественно инфинитному бытию. Бытие человека как личности фундируется в области его духа, который понимается как способность вступать в контакт с инфинитным. Таково видение личности в персонально-метаэмпирическом актуализме. Конкретно-историческая концепция личности рассматривает ее сквозь призму конкретной исторической ситуации, в которой личность обращается к личности и таким образом конституирует ее через ответ. Человеческая личность – это ответная актуальность. Отличие этого понимания от метаэмпирического состоит в том, что здесь личность конституируется, в первую очередь, не встречей с Абсолютом, но встречей с другой человеческой личностью. При этом ограничения, налагаемые на

человека как земное существо, преодолеваются соотносительностью с трансцендентным бытием.

Неоортодоксально-экзистенциальное понимание личности, в противоположность идеалистической идее становления идеального человека, подчеркивает парадоксально-диалектический характер человеческого бытия при отсутствии его неизменной основы. Бытие проживается, а не является чем-то, что существует наряду с реальной жизнью. Поэтому бытие никогда не дано, но всегда является проектом будущего. Определение личности здесь волюнтаристично. Человек есть то, что он решает и делает. В связи с такой установкой можно говорить, что именно воля является сущностью человека. Таким образом, неоортодоксы в понимании свободы дистанцируются и от пессимизма ранней реформаторской традиции, и от склонности к детерминизму классической европейской философии, действуя в русле неклассического подхода, где свобода становится фундаментальной характеристикой бытия человека, конституирующей и его, и тот мир, в котором он живет. Концептуализация личности через наличествующие в человеке полярности связана с амбивалентной структурой экзистенции, уравновешенность которой всегда лишь момент перманентного процесса. Взаимодействие конечной свободы человека с постоянством структур мира приводит к изменению и мир, и человека. Пытаясь избежать как релятивизма, так и абсолютизма, неоортодоксальные мыслители говорят об опыте и его структуре, которая может быть осмыслена и разработана.

В американском неоортодоксальном христианском реализме при осмыслении личностного бытия акцент делается на единство физического, душевного и духовного. Наряду с холистической перспективой аргументация здесь выстраивается на способности человека к диалогу. Дух в человеке, равнозначный с его «Я», интегрирует и центрирует все составляющие человека, которые, в этом смысле, являются в отношении него нижестоящими. Совокупность диалогов с самим собой, другими людьми и Абсолютом, объединенная с материальной составляющей, формирует

конкретную человеческую личность. В диалоге с самим собой динамически взаимодействуют ум, воля и совесть. В диалоге с другими людьми наблюдается взаимовстречная направленность личностей друг к другу, что указывает на абсолютную зависимость и абсолютную независимость личности. В конечном итоге, человек не может реализоваться в качестве личности лишь через себя самого, но через постоянную интерактивность. Диалог с Абсолютом открывает для человека предельный смысл его существования, превосходящий его историческую конкретность, но при этом неразрывно связанный с его наличными обстоятельствами. Таким образом, представители неоортодоксального христианского реализма рассматривают личность через ее постепенное понимание своего собственного существования в качестве активного действующего во времени свободного субъекта, занимающего доверительную позицию в отношении к миру других, с которым он находится в диалоге, и все это включает в себя ультимативную перспективу.

Согласно классическому протестантскому подходу, весь человек со всем своим бытием и действиями подчинен злу и определяем им. Неоортодоксия с особой остротой подчеркивает пронизанность человека злом, осмысляемым ей в хамартиологическом ключе. В этом она противопоставляет себя протестантской либеральной традиции XIX века, которая, во многом под влиянием идеалистических концепций, преуменьшала важность этого учения для разработки христианской антропологии. Противопоставляет она себя и подходу, ориентированному на биологический эволюционизм, где говорится, что человек по сути своей является наиболее развитым животным, а то, что принято называть грехом, есть естественный период в его развитии. В конечном итоге, человек должен развиваться так, что его состояние не будет предполагать возможности делать зло. То есть, если человек находится в состоянии естественного процесса, который он не контролирует, то этот естественный процесс, включающий стадию «греха», не предполагает реальной моральной ответственности за

свои «греховные» действия. Неоортодоксальное видение зла и греха, таким образом, находится между двумя детерминированными системами, где, с одной стороны, речь идет о крайностях кальвинистического понимания тотальной коррупции человека и его предопределенности к злу, а с другой, о либеральной системе, фактически снимающей с человека ответственность. Реальное осознание наличия в человеке зла и греха возможно лишь в перспективе верующего понимания, поскольку без него зло и грех становятся чем-то естественным или лишенными объективного основания. При этом все неоортодоксальные мыслители говорят о том, что все люди находятся в неестественном для них состоянии, которое может быть описано как искажение природы, падшесть, экзистенция, несущность и т.д.

Неоортодоксы настаивают, что склонность к злу связана преимущественно с волей человека, а не с каким-либо животным инстинктом, перешедшим из менее развитого состояния. Откуда же в человеке зло? Исходя из понятия суверенности Абсолюта и совершенной зависимости человека от него, зло и грех теоретически невозможны, но опыт говорит о том, что зло реально. Зло объясняется исходя из концепции первородного греха, который, впрочем, в отличие от исторически доминирующего в западной христианской традиции августианианского понимания, не является чем-то наследственным или вменяемым. При этом человек несет полную моральную ответственность за наличие этой испорченности в своей жизни, так как и «изначальный» и «фактический» грехи коренятся в воле человека. Библейское повествование о грехопадении, которое воспринимается неоортодоксами как экзистенциальный миф, говорит, с их точки зрения, о человеческой инертности, высокомерии, склонности к самообману, частичном непонимании порочности зла и о его преднамеренности. Этот «миф» демонстрирует реальную человеческую ситуацию, где человек в силу эгоизма, стремления к самоутверждению, ложно понимаемой независимости, социальной солидарности и многого другого, делает зло и несет за него ответственность. Человек обладает

свободой, по поводу которой он постоянно беспокоится и испытывает чувство страха, что и является основанием для возможности выбора зла. С другой стороны, свобода человека, как и сам он, финитна и зависима от его природных потенций, что, исходя из христианских установок, делает возможность совершения человеком зла проблематичным. Осознание неправильности совершаемого предполагает и наличие ответственности. Зло квалифицируется в изначальном и актуальном видах. Изначальное зло – это не поступок, а, скорее, недостаток воли, который предшествует какому-либо действию. С другой стороны, в персоналистической перспективе, зло – это всеобъемлющий негативный акт бытия человека в отношении к обращению Абсолюта. Зло не может корениться в физическом составе человека, поскольку тело не может совершать ничего значимого без согласия ума. Поэтому изначальный грех предшествует уму, вызывая в нем беспокойство и страх, что приводит к конкретному действию, которое человек ассоциирует с грехом. Неоортодоксальное понимание здесь зависимо от рассуждений С. Кьеркегора, который отмечает логическую противоречивость феномена антропологического зла, где первый грех не может быть следствием греха, если только не отказаться от принципа причинности, так как из ничего не может произойти нечто. Неоортодоксы, осознавая это противоречие, тем не менее, видят предпосылку зла в человеческой свободе, поскольку свобода создает беспокойство и страх, а они являются корнем греха, хотя сами и не являются злом. Поэтому зло как необъяснимо, так и неизбежно. Человек свободен в выборе, но не свободен в реальном выборе от избрания зла. Таким образом, неоортодоксальное понимание зла является и неосупнатуралистическим, поскольку ориентируется на традиционные протестантские доктрины, и философско-религиозным, поскольку для его понимания здесь используется экзистенциалистская методология.

Проблема веры в неоортодоксии вытекает из хамартиологической тематики. Как и все остальные компоненты неоортодоксальной антропологии феномен веры, будучи фундаментальной характеристикой бытия человека,

здесь осмысливается отлично и от протестантского либерализма, и от протестантского фундаментализма. Во всех направлениях неоортодоксии вера рассматривается в связи с субъективным отношением человека к трансценденции, от которой, в конечном итоге, вера полностью зависит. Приоритет трансцендентного не исключает свободы человека, но делает возможной ее реализацию. Свобода здесь парадоксальным образом предполагает абсолютную зависимость от трансцендентного источника веры. Человек может воспринимать веру как данность, то есть, вера в той или иной форме всегда предшествует его личности и сознанию. При этом вера, будучи и делом Абсолюта, и делом человека, является совершенно специфическим антропологическим феноменом, несравнимым ни с чем другим. Вера мыслится как личностный акт, который, характеризуется опытным, а не теоретическим знанием. Теопроекциональная концепция веры предполагает, что у человека вообще отсутствует возможность реального выбора между верой и неверием, поскольку такая альтернатива не дана Абсолютом, предопределившим всех к вере, поэтому человек может лишь воспроизвести этот первоначальный выбор. С другой стороны, в рамках экзистенциалистского подхода, поскольку вера фундирует человеческое бытие, она, являясь чрезвычайно широким понятием, не предполагает неверующего состояния. Нюансы относятся в этом случае не к самому феномену веры, а к его наполнению. Неоортодоксальное понимание веры фиксирует свое внимание на том, что вера меняет человека. Все неоортодоксы говорят о тотальном характере веры. Именно поэтому вера делает человека подлинной личностью, наделяя его теми качествами, которые характеризуют его природно. При этом методологически в неоортодоксии можно выделить две тенденции. Так, в радикально-теономном и персоналистическом направлениях, вера получает свое осмысление «сверху», из феномена встречи с Абсолютом, посредством которой объясняются способности, чувства и мысли человека. А в экзистенциалистском и христианско-реалистическом направлениях,

движение преимущественно идет «снизу», из специфических феноменов человеческой экзистенции, которые приводят к этой решающей встрече. Будучи тотальным актом всей личности, вера радикально меняет не только миропонимание, но и, соответственно, образ жизни верующего. При этом вера, не будучи выводимой из них, включает в себя и знание, и чувства. Вера делает возможной плодотворную секуляризацию, поскольку, с одной стороны, она профанирует мир, лишая его сакрального значения, а с другой стороны, побуждает человека заботиться о мире как о творении, отданном человеку в управление. Вера преодолевает амбивалентности внутренней и социальной жизни, открывая перспективу неамбивалентного подлинного эсхатологического бытия.

Неоортодоксальные идеологи не ставят своей целью конструирование целостной историософской системы, предполагая, скорее, осмысление времени и истории в связи с широким спектром антропологической проблематики. Необходимость интерпретации истории обуславливается вопрошанием человека об общем смысле существования и о влиянии истории на ультимативную заботу. Методологически неоортодоксия выступает в оппозиции к либеральному историзму, подчеркивая значимость вовлеченности реального человека в исторический процесс, без чего адекватное осмысление этого процесса становится невозможным. Именно поэтому христианская концептуализация истории должна быть персоналистичной и волюнтаристичной, так как предполагает своими главными действующими лицами свободный Абсолют и свободного человека. С другой стороны, именно из либерализма неоортодоксия наследует внимание к субъективному переживанию исторического процесса. Неоортодоксы полагают, что христианство, будучи наследником ветхозаветного иудаизма, впервые в истории сформировало подлинную историческую перспективу, поскольку указало на линейность времени и на принципиальное отличие человека от повторяющихся циклов природы. Теистическая перспектива делает историю осмысленной, телеологичной,

единой и центрированной. Для разработки темпоральной и исторической концептуализации неоортодоксами используются базовые библейские и августирианские установки, исторический теоцентризм ранних реформаторов, а так же платонические, экзистенциалистские и персоналистические подходы. Время и история, с одной стороны, выводятся из вневременного метауровня, и, имея линейный характер, вовлекают в себя, с другой стороны, и личное время отдельно взятого человека, и особое время человеческих сообществ, которые через решения и действия конституируют время и историю. В любом случае, настоящее время становится возможностью обретения подлинного бытия и средством вхождения в эсхатологическое будущее и вневременную вечность. Описание активности трансисторического в истории осуществляется с помощью символического языка мифов, поскольку этот уровень реальности остается недоступным для строго рациональной концептуализации. Неоортодоксальное отношение к истории совмещает в себе классическую и постклассическую исторические перспективы, беря из первой моделирование исторической реальности как единого, развивающегося, всеобъемлющего темпорального процесса, а из второй ее индивидуально-антропологическую центрированность и внимание к макроисторическим феноменам. В развитии протестантской антропологии, неоортодоксальная историческая парадигма синтезировала в себе подходы и ортодоксии, и либерализма, став переходной фазой и к новым постмодернистским плюралистическим разработкам, и к концепциям фундаменталистского толка.

Перспективы дальнейшей разработки темы и рекомендации.

В рамках данной диссертации не исчерпываются все антропологические вопросы, рассматриваемые в неоортодоксальном протестантизме. Это, с одной стороны, связано с тем, что это было бы совершенно невозможно в пределах одной работы в силу колоссальности объема материала, а с другой стороны, с тем, что для исследования избирались наиболее значимые и типичные для данного направления

антропологические феномены, связанные с философско-религиозной проблематикой, позволяющие через их анализ охватить, насколько это возможно, как можно большее количество тем и аспектов, связанных с неортодоксальным осмыслением человека как этапа эволюции протестантской антропологии. Это открывает широкую перспективу для последующих изысканий, связанных с философской концептуализацией и анализом антропологических идей и в обширном общепротестантском наследии, и в неортодоксии как его части. Дальнейшее исследование философско-религиозной антропологии неортодоксии может быть осуществлено по следующим направлениям:

1. Перспективной представляется разработка компаративистского подхода к неортодоксальной антропологии, куда могут быть включены не только философские и религиозные источники, прямо или косвенно повлиявшие на неортодоксию, но и направления, на которые влияние оказала сама неортодоксия (экзистенциализм, персонализм, американский мормонизм, теология надежды, теология смерти Бога, теология освобождения, неолиберализм, фундаментализм, радикальная ортодоксия и т.д.). Кроме того, плодотворным было бы сравнение протестантской неортодоксальной антропологии с магистральными антропологическими проектами XX в. в рамках католической, православной и ориентальной традиций.

2. В контексте представленной диссертации некоторые антропологические темы были рассмотрены как составные части более крупных предметов. Среди таких тем, которые заслуживают отдельного изучения, можно указать на проблему появления и развития человека, на философию языка, на тему свободы, на этику, на феноменологию социального действия, на проблематику страдания и смерти.

3. Для расширения перспективы исследования возможно обращение к концептам неортодоксии, относящимся, преимущественно к сфере религиозной философии и теологии. Речь в данном случае может идти о

неоортодоксальной религиозной гносеологии с ее особым вниманием к проблеме историчности откровения и его герменевтике, о религиозной онтологии, о трансцендентном избрании человека, о полемике относительно образа Божия и *Anknüpfungspunkt*, о соотношении в жизни человека «закона» и «евангелия», о сотериологии, эклесиологии, эсхатологии и т.д.

Созданная комплексная философская модель для изучения феномена человека в неоортодоксальном направлении протестантизма первой половины XX в. может быть применена для исследования других видов и типов христианской философской антропологической традиции, связанных как с конфессиональными, так и с внеконфессиональными разработками. Данные, полученные в результате диссертационного исследования, могут быть использованы для формирования в обществе ценностных установок, способствующих гармонизации социальных отношений. Речь, в первую очередь, идет о средствах массовой информации, об академическом сообществе и об организациях, связанных с образовательной и просветительской деятельностью, чья совместная работа может оказать положительное влияние на формирование атмосферы взаимоуважения, дружелюбия и толерантности в межрелигиозной, межконфессиональной и межэтнической сферах. Кроме того, гуманистический потенциал неоортодоксальной антропологии может помочь в формировании альтруистических тенденций, развитии духовной жизни человека и реализации его индивидуального и общественного потенциала.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы / Н. Аббаньяно; пер. с итал. – СПб.: Алетейя, 1997. – 500 с.
2. Аббаньяно Н. Экзистенциализм как свобода / Н. Аббаньяно // Вопросы философии. – М., 1992. № 8. – С.145-157.
3. Аванесян А.А. Проблема взаимосвязи истории и современности в западной философии 20-го – начала 21-го века. Дисс. канд. филос. наук / А.А. Аванесян // Тверь, 2018. – 192 с.
4. Аверницев С.С. Бультман Рудольф / С.С. Аверинцев // Православная энциклопедия. Т. VI. – М., 2003. – С. 366-368.
5. Андриюшенко М. Т. Познавательный статус веры: Дисс. док. филос. наук. / М.Т. Андриюшенко. – Владимир, 1992. – 314 с.
6. Антропов В.В. Проблемы этики и теологии протестантского модернизма. Дисс. канд. филос. наук / В.В. Антропов. – М., 2005. – 136 с.
7. Барт К. Барменская декларация / К. Барт // Социально-политическое измерение христианства: Избранные теологические тексты XX в. (Переводы). – М.: Наука, 1994. – С. 54-65.
8. Барт К. Введение в евангелическую теологию / К. Барт. – М.: Центр Нарния, 2006. – 192 с.
9. Барт К. Вольфганг Амадей Моцарт / К. Барт. – М.: ББИ св. апостола Андрея, 2006. – 45 с.
10. Барт К. Мгновения / К. Барт. – М.: ББИ св. апостола Андрея, 2006. – 142 с.
11. Барт К. Молитва / К. Барт. – М.: ББИ св. апостола Андрея, 2010. – 150 с.
12. Барт К. Оправдание и право / К. Барт. – М.: ББИ св. апостола Андрея, 2006. – 149 с.
13. Барт К. Очерк догматики / К. Барт; пер. Ю.А. Кимелева. – СПб., 1997. – 272 с.

14. Барт К. Познаваемость Бога / К. Барт // Социально-политическое измерение христианства: Избранные теологические тексты XX в. (Переводы). – М.: Наука, 1994, – С. 45-53.
15. Барт К. Послание к Римлянам / К. Барт. – М.: Библейско-Богословский институт св. Апостола Андрея, 2005. – 580 с.
16. Барт К. Рудольф Бультман: попытка его понять / К. Барт // Бультман Р. Избранное: вера и понимание. – М., 2004. – С. 663-702.
17. Барт К. Слово Божие как задача богословия / К. Барт // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями / сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К. И. Уколов. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2009.– С. 186-215.
18. Барт К. Толкование посланий к Римлянам и Филиппийцам / К. Барт. – М.: Библейско-Богословский институт св. Апостола Андрея, 2010. – 306 с.
19. Барт К. Христос и Адам / К. Барт // Страницы. – М., 1996. № 1. – С. 5-22.
20. Барт К. Церковная догматика / К. Барт. – М.: ББИ св. апостола Андрея, 2007. – Т. I. – 536 с.
21. Барт К. Церковная догматика / К. Барт. – М.: ББИ св. апостола Андрея, 2011. – Т. II. – 712 с.
22. Барт К. Церковная догматика / К. Барт. – М.: ББИ св. апостола Андрея, 2014 – Т. III. – 738 с.
23. Белла Р. Религиозный индивидуализм и религиозный плюрализм / Р. Белла // Религия и общество. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 775 с.
24. Бердяев Н.А. О новейших течениях в немецкой философии Г. Гурвич, М. Гейдеггер; рец. на кн. Emil Brunner. Gott und Mensch / Н.А. Бердяев // Путь. 1930. – Октябрь – №24. – С. 115-124.
25. Беркхов Л. История христианских доктрин / Л. Беркхов // Пер. с англ. – СПб.: Библия для всех, 2000. – 310 с.
26. Богданова О.А. Процесс секуляризации и кризис личности в западной культуре XX . Дисс. док. филос. наук / О.А. Багданова. – Ростов-на-Дону, 2001. – 277 с.

27. Боков Г.Е. Религиозно-нигилистический дискурс как феномен культуры в XX в. Дисс. канд. филос. наук / Г.Е. Боков. – Спб., 2008. – 204 с.
28. Боффре Ж. Хайдеггер и теология / Ж. Боффре // Боффре Ж. Диалог с Хайдеггером. В 4-х книгах. Приближение к Хайдеггеру. – СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2009. – Кн.3. – С. 58-79.
29. Бруннер Э. О Христианском обосновании государства / Э. Бруннер; перевод сост. С.В. Лёзова и О.В.Боровой // Социально-политическое измерение христианства: Избранные теологические тексты XX в. – М.: Наука. 1994. – С. 66-86.
30. Бруннер Э. Природа и благодать // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями / сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К. И. Уколов. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. – С. 276-316.
31. Бубер М. Я и Ты / М. Бубер // Бубер М. Два образа веры. – М.: «Республика», 1995. – С. 15-92.
32. Бузова Н.Г. Критика философских оснований теологии П. Тиллиха: Дисс. канд. филос. наук / Н.Г. Бузова. – М., 1980. – 175 с.
33. Бультман Р. Идея свободы в античном и христианском понимании / Р. Бультман // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. – М.: РОССПЭН, 2004. – С.260-267.
34. Бультман Р. Иисус / Р. Бультман // Флустер Д., Бультман Р. Загадка Христа. Две эпохальные работы об Иисусе. – М.: Эксмо, 2009. – С. 219-448.
35. Бультман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности / Р. Бультман. – М.: Канон, 2012. – 208 с.
36. Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия / Р. Бультман // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 7-41.
37. Бультман Р. Первоначальное христианство в контексте древних религий / Р. Бультман // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. – М.: РОССПЭН, 2004. С. – 489-642.

38. Бультман Р. Первохристианская весть о Христе и исторический Иисус / Р. Бультман // Избранное: Вера и понимание. – М.: Росспэн, 2004. – С. 188-210.
39. Васечко В.Н. Барт Карл / В.Н. Васечко // Православная энциклопедия. Т. IV. – М., 2002. – С. 361-366.
40. Вевюрко И.С. Апостол Павел: начало христианской антропологии. Дисс. канд. филос. наук / И.С. Вевюрко. – М., 2007. – 149 с.
41. Вильните О.Т. Критика философских основ теологической системы Пауля Тиллиха. Дисс. канд. филос. наук / О.Т. Вильните. – Рига, 1969. – 128 с.
42. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Л. Витгенштейн // Витгенштейн Л. Философские работы. – М., 1994. – Ч. I. – С. 1–75.
43. Волков Ю.К. Генеалогия социального зла: историко-типологический уровень комплексного социально-философского исследования. Автореферат дисс. док. филос. наук / Ю.К. Волков. – Н.Новгород, 2007. – 51 с.
44. Воронкова Л.П. Критический анализ теологической антропологии Рейнхольда Нибура: Автореферат дисс. канд. филос. наук / Л.П. Воронкова. – М.: МГУ, 1977. – 23 с.
45. Воронкова Л.П. Ричард Хельмут Нибур / Л.П. Воронкова // Новая философская энциклопедия. В четырех томах. Ин-т философии РАН. Научно-ред. совет: В.С. Степин, А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин. – М.: Мысль, 2010. Н-С. – Т. III – С. 82-83.
46. Воронкова Л.П. Критика теологических концепций секуляризации: (Эволюция американского протестантизма) / Л.П. Воронкова. – М.: Знание, 1987. – 63 с.
47. Воронкова Л.П. Секуляризация и кризис протестантской теологии / Л.П. Воронкова. – М.: Моск. энерг. ин-т, 1986. – 80 с.
48. Воронкова Л.П. Эволюция культурологии американского протестантизма / Л.П. Воронкова. – М.: Моск. энерг. ин-т, 1988. – 346 с.

49. Ворохобов А.В. Религиозно-философские взгляды Карла Барта и Рудольфа Бультмана: сравнительный анализ. Дисс. канд. филос. наук / А.В. Ворохобов. – Н. Новгород, 2009. – 222 с.
50. Габинский Г.А. Божественное Откровение и человеческое познание / Г.А. Габинский. – М.: Издательство политической литературы, 1989. – 127 с.
51. Гайслер Н.Л. Христос: поиски исторического Иисуса / Н.Л. Гайслер // Гайслер Н.Л. Энциклопедия христианской апологетики. – СПб: «Библия для всех», 2004. – С. 1010-1012.
52. Гараджа В.И. Кризис современного протестантизма и поиски «новой теологии» / В.И. Гараджа. – М.: Знание, 1973. – 64 с.
53. Гараджа В.И. Критика новых течений в протестантской теологии / В.И. Гараджа. – М.: Знание, 1977. – 63 с.
54. Гараджа В.И. Научная и христианская интерпретация истории / В.И. Гараджа. – М., 1980. – 79 с.
55. Гараджа В.И. Протестантизм / В.И. Гараджа. – М., 1971. – 200 с.
56. Гараджа В.И. Протестантская концепция человека // Буржуазная философская антропология XX века / В.И. Гараджа. – М.: «Наука», 1986. – С. 279-293.
57. Гартфельд Г. Немецкое богословие Нового Времени / Г. Гартфельд. – М.: Московская богословская семинария евангельских христиан баптистов, 2005. – 304 с.
58. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель. пер. с нем. Г.Г. Шпета. – СПб.: Наука, 2002.- [XLVII]. – 443 с.
59. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В двух томах / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Издательство социально-экономической литературы, 1977. – Т. 2. – 573 с.
60. Голованова Н.Г. «Христианский реализм» Райнхольда Нибура в контексте современных социально–политических проблем / Н.Г Голованова // Гуманитарный университет. Неожиданная современность: меняющиеся реалии XXI века. Мир–Россия–Урал. Материалы XIII Всероссийской

научно–практической конференции Гуманитарного университета 8–10 апреля 2010 года. – Екатеринбург, 2010. – С. 271-275.

61. Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века / С. Гренц, Р. Олсон. – Черкассы: Коллоквиум, 2011. – 519 с.

62. Григорьева Н.Я. Эволюция философской антропологии в 1920-1950-х гг.: радикализация образа человека. Дисс. док. филос. наук / Н.Я. Григорьева. – М., 2009. – 454 с.

63. Григорьян Б.Т. На путях философского познания человека // Проблема человека в современной философии / Б.Т. Григорьян. – М.: Наука, 1969. – С. 5-69.

64. Григорьян Б.Т. Философия и философия истории / Б.Т. Григорьян. – М.: Наука, 1978. – 238 с.

65. Григорьян Б.Т. Философия о сущности человека / Б.Т. Григорьян. – М.: Политиздат, 1973. – 319 с.

66. Григорьян Б.Т. Философская антропология / Б.Т. Григорьян. – М.: Мысль, 1982. – 188 с.

67. Громадка Й.Л. Перелом в протестантской теологии / Й.Л. Громадка. – М.: Прогресс; Культура, 1993. – 192 с.

68. Гулямов М.А. Философская антропология: Предмет, проблемы и место в системе философских наук. Дисс. док. филос. наук / М.А. Гулямов. – М., 1999. – 271 с.

69. Гуревич П.С. Философия человека / П.С. Гуревич. – М., 1999. – Ч. 1. – 221 с.

70. Гуревич П.С. Философия человека / П.С. Гуревич. – М., 2001. – Ч. 2. – 209 с.

71. Гуревич П.С. Проблемы человека в современном религиозном сознании / П.С. Гуревич // Проблема человека в современной религиозной и мистической литературе. – М., 1988. – С. 4-18.

72. Гуренко В.Л. Концепты «культура» и «религия» в религиозной философии культуры XX века. Дисс. канд. филос. наук / В.Л. Гуренко. – Волгоград, 2017. – 165 с.
73. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. пер. с нем. Д.В. Складнева. – СПб.: Наука, 2006. – 316 с.
74. Дворников Д. Диалектическая теология Карла Барта. Дисс. канд. богословия / Д. Дворников. – Сергиев Посад, 2002. – 146 с.
75. Добреньков В.И. Критический анализ авангардных тенденций в современной протестантской идеологии / В.И. Добреньков. – М.: Знание, 1975. – 64с.
76. Добреньков В.И. Современный протестантский теологический модернизм в США: Его замыслы и результаты / В.И. Добреньков. – М.: Изд-во МГУ, 1980. – 248 с.
77. Дубко Е. Этическая ось культуры / Е. Дубко // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. – М., «Юристъ». 1996. – С. 535-549.
78. Ермишина К.Б. Религиозная антропология / К.Б. Ермишина. – М.: Издательство ПСТГУ, 2013. – 368 с.
79. Есипчук Н.М. Историческая реальность как предмет познания / Н.М. Есипчук. – Киев: Наукова думка, 1978. – 143с.
80. Жилин Н.Н. Грех гордыни и его вариации в теологии Райнхольда Нибура / Н.Н. Жилин // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. – № 85. – С. 9-15.
81. Зоткина О.Я. И этому испытанию никогда не приходит конец // П. Тиллих. Систематическая теология. / О.Я. Зоткина. – М.-СПб.: Университетская книга, 2000. – Т. 3. – С. 381-397.
82. Зотова О.А. Проблема тревоги в европейской и американской философии XIX-XX вв. Автореферат канд. филос. наук / О.А. Зотова. – Ростов-на-Дону, 2013. – 23 с.

83. Ивановская О.В. Вера как феномен культуры. Дисс. док. филос. наук / О.В. Ивановская. – Волгоград, 2012. – 360 с.
84. Извеков А.И. Интроспекция противоречий кризиса культуры в структуру личности. Дисс. док. филос. наук / И.А. Извеков. СПб., 2015. – 330 с.
85. Инч М.А. Гогартен, Фридрих (Gogarten, Friedrich, 1887-1967) / М.А. Инч // Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла. – М.: «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. – С. 320.
86. Ипполит Ж. Логика и существование / Ж. Ипполит. пер. с франц. В.Ю. Быстрова. – СПб.: Владимир Даль, 2006. – 320 с.
87. Исаев С.А. Гогартен Фридрих / С.А. Исаев // Православная энциклопедия. – М., 2006. – Т. XI. – С. 646-647.
88. Исаев С.А. Теология смерти: Очерки протестантского модернизма / С.А. Исаев. – М.: Политиздат, 1991. – 236 с.
89. Казем-Бек А. Христианский путь Карла Барта / А. Казем-Бек // Журнал Московской Патриархии. – М., 1972. – №. 9. – С. 53-60.
90. Калугин А.С., Терехова Г.Л. Проблема отчуждения в философии Гегеля / А.С. Калугин, Г.Л. Терехова // Вестник Тамбовского государственного технического университета. – Тамбов, 2012. – Том 18. № 3. – С. 782-788.
91. Калюжина Н.А. Вера в становлении индивидуального духа: философско-антропологический подход. Дисс. канд. филос. наук / Н.А. Калюжина. – Волгоград, 2004. – 165 с.
92. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Юбилейное издание 1794-1994; под общей ред. проф. А.В. Гулыги. – М.: Издательство «Чоро», 1994. – Т. 3. – 591 с.
93. Кант И. Метафизика нравов / И. Кант // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Юбилейное издание 1794-1994. Под общей ред. проф. А.В. Гулыги. – М.: Издательство «Чоро», 1994. – Т. 6. – С. 224-567.
94. Кант И. Основоположения метафизики нравов / И. Кант // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Юбилейное издание 1794-1994; под

- общей ред. проф. А.В. Гулыги. – М.: Издательство «Чоро», 1994. – Т. 4. – С. 153-246.
95. Кантор В.К. Переживая немецкую катастрофу: Степун и Тиллих: (с приложением их переписки) / В.К. Кантор // Вопросы философии. – М., 2012. – № 11. – С. 114-120.
96. Каримский А.М. Теология истории и реальность: к критике протестантской эсхатологии / А.М. Каримский. – М.: Знание, 1985. – 64 с.
97. Каримский А.М. Модернизм и традиционализм в американском протестантизме 70-х гг. / А.М. каримский // Философия Религия – Культура. – М.: Наука, 1982. – С. 356-387.
98. Карл Барт (К столетию со дня рождения) 1886-1968 гг. / Карл Барт // Братский вестник. – М., 1986. №5. – 47 с.
99. Кимелев Ю.А. Современная буржуазная философско-религиозная антропология. – М. Наука 1985г. – 142 с.
100. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии / Ю.А. Кимелев. – М.: Мысль, 1989. – 286 с.
101. Кимелев Ю.А. Философия религии: Систематический очерк / Ю.А. Кимелев. – М.: Издательский Дом «Nota bene», 1998. – 424 с.
102. Кислова А.А. Социальное христианство в США: Из истории общественной мысли: 90-е годы XIX века 30-е годы XX века / А.А. Кислова. – М., 1974. – 208 с.
103. Коначева С.А. Хайдеггер и философская теология XX века. Дисс. док. филос. наук / С.А. Кончаева. – М., 2010. – 347 с.
104. Корнеев П.В. Критика современных буржуазных и ревизионистских концепций человека / П.В. Корнеев. – М.: «Высшая школа», 1981. – 136 с.
105. Коротков Н.Д. Социальный аспект проблемы человека в религиозной философии / Н.Д. Коротков. – Киев: Наук. Думка, 1978. – 294 с.
106. Костюк К.Н. Богословие и политика в жизни и творчестве Карла Барта // Вопросы философии / К.Н. Костюк. – М., 2001. – № 11. – С. 136-143.

107. Кравченко Е.И. Джордж Герберт Мид: философ, психолог, социолог / Е.И. Кравченко. – М., 2006. – 315 с.
108. Кудрявцев В.А. Критическая оценка места П. Тиллиха в современной религиозно-философской литературе на Западе / В.А. Кудрявцев // Проблемы истории философии. – М.: Изд-во ин-та философии АН СССР, 1985. – С.70-75.
109. Кудрявцев В.А. Проблема культуры в религиозном экзистенциализме П. Тиллиха. Дисс. к. филос. наук / В.А. Кудрявцев. – М., 1986. – 185 с.
110. Кузьмина Т.А. Критика этической концепции «неоортодоксального» протестантизма. Автореферат дисс. канд. филос. наук / Т.А. Кузьмина. – М., 1965. – 22 с.
111. Кьеркегор С. Болезнь к смерти. Изложение христианской психологии ради наставления и пробуждения / С. Кьеркегор. – М.: Академический проект, 2014. – 158 с.
112. Кьеркегор С. Понятие страха. Простое, психологически намеченное размышление в направлении догматической проблемы первородного греха / С. Кьеркегор // Кьеркегор С. Страх и трепет; пер. с дат. – М.: Республика, 1993. – С. 115-248.
113. Кюнг Г. Великие христианские мыслители / Г. Кюнг. – СПб: «АЛТЕЙЯ», 2000. – 413 с.
114. Лебедев В.Э. Философия истории и метаистория / В.Э. Лебедев. Екатеринбург, 1997. – 180 с.
115. Лёвит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XX века / К. Лёвит. – СПб: Владимир Даль, 2002. – 672 с.
116. Левичева Е.Н. Религиозная антропология Сёрена Кьеркегора. Дисс. канд. филос. наук / Е.Н. Левичева. – М., 2006. – 158 с.
117. Лезов С.В. Теология Рудольфа Бультмана / С.В. Лезов // – М., Вопросы философии. – М., 1992. – №11. – С.71-85.
118. Лезов С.В. Труды и дни Рудольфа Бультмана / С.В. Лезов // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. – М.: Роспэн, 2004. – Т. I-II. – С. 703-737.

119. Лезов С.В. Христианство и политическая позиция: Карл Барт / Лезов С.В. // Путь. Международный философский журнал. – М., 1992. – № 1. – С. 58-77.
120. Лезов С.В., Тищенко С.В. Возвращение Иисуса в еврейский народ (Послесловие) / С.В. Лезов // Д. Флуссер, Р. Бультман. Загадка Христа. Две эпохальные работы об Иисусе. – М.: Эксмо, 2009. – С. 172-178.
121. Лейн Т. Христианские мыслители / Т. Лейн; пер. с англ. – СПб.: Мирт, 1997. – 352 с.
122. Лехно А.В. Христология в Церковной Догматике Карла Барта (Опыт изложения и критического анализа главы: Die Fleischwerdung des Wortes) / А.В. Лехно– Троице-Сергиева Лавра. Загорск, 1964. – 82 с.
123. Линдер Р.Д. Бруннер, Генрих Эмиль (Brunner, Heinrich Emil, 1889-1966) / Р.Д. Линдер // Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла. – М.: «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. – С. 202-204.
124. Лифинцева Т.П. Бультман и Тиллих: «демифологизация» и рецепция идей Хайдеггера / Т.П. Лифинцева // Вопросы философии. – М., 2009. № 7. – С. 172-183.
125. Лифинцева Т.П. В поисках бытия. Онтология Пауля Тиллиха / Т.П. Лифинцева // Философские науки. – М., 2009. – № 7. – С. 53-71.
126. Лифинцева Т.П. Категория «мужество быть» в онтологии, антропологии и этике Пауля Тиллиха / Т.П. Лифинцева // – М., Человек. – 2009. – № 4. – С. 96-111.
127. Лифинцева Т.П. Философия и теология Пауля Тиллиха / Т.П. Лифинцева. – Москва: Канон+; Реабилитация, 2009. – 287 с.
128. Лифинцева Т.П. Философия диалога Мартина Бубера / Т.П. Лифинцева. – М.: ИФ РАН, 1999. – 295 с.
129. Лобаев В.Е. Экзистенциальная теология Рудольфа Бультмана Дисс. канд. филос. наук / В.Е. Лобаев. – М., 2000. – 160 с.
130. Лобаев В.Е. Керигматическая теология Рудольфа Бультмана и современность / В.Е. Лобаев. – М.: МСХА, 2000. –136 с.

131. Лобаев В.Е. Программа демифологизации Рудольфа Бультмана / В.Е. Лобаев. – М.: МСХА, 2000. – 41 с.
132. Лопатин Л.М. Современное значение философских идей кн. С. Н. Трубецкого / Л.М. Лопатин // Вопросы философии и психологии. – М., 1916. – Кн. 131 (1). – С. 1-39.
133. Льюис К.С. Страдание / К.С. Льюис // Льюис К.С. Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты. – М.: «Республика», 1992. – С. 125-184.
134. Лютер М. О свободе христианина / М. Лютер // Лютер М. О свободе христианина; составление, вступ. статья, пер. с нем., коммент., примеч. Ивана Фокина. – Издательство «ARC», 2013. – С. 77-95.
135. Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. Опыт теоретические и исторические / Г.Г. Майоров. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 416 с.
136. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс // К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. – М.: Политиздат, 1956. – 690 с.
137. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Политиздат, 1974. – 63 с.
138. Мелкусова Г. Критика современных теологических концепций роли религии в обществе: на материалах католицизма и протестантизма. Дисс. канд. филос. наук / Г. Мелкусова. – М., 1983. – 189 с.
139. Мид Дж. Г. Генезис Я и социальный контроль / Дж. Г. Мид // Мид. Дж. Г. Избранное: Сб. переводов. РАН. ИНИОН. Центр социал. научн.-информ. исследований. Отд. социологии и социал. психологии; Сост. и переводчик В.Г Николаев. Отв. ред. Д.В. Ефременко. – М., 2009. – С. 52-75.
140. Мид Дж. Г. Социальное Я / Дж. Г. Мид // Мид. Дж. Г. Избранное: Сб. переводов. РАН. ИНИОН. Центр социал. научн.-информ. исследований. Отд. социологии и социал. психологии; Сост. и переводчик В.Г Николаев. Отв. ред. Д.В. Ефременко. – М., 2009. – С. 37-43.
141. Миронов А.Ю. Герменевтические предпосылки теологии Р. Бультмана. Автореферат дисс. канд. филос. наук / А.Ю. Миронов. – М., 1998. – 27 с.

142. Миронов А.Ю. Герменевтические предпосылки теологии Р. Бультмана. Дисс. канд. филос. наук / А.Ю. Миронов. – М., 1998. – 170 с.
143. Митрохин Л.Н. Научное знание и религия на рубеже XXI века / Л.Н. Митрохин // Вестник Российской Академии наук. – М., 2000. – С. 3-20.
144. Митрохин Л.Н. Протестантская концепция человека / Л.Н. Митрохин // Проблема человека в современной философии; редкол.: Л.Н. Митрохин и др. – М., 1969. – С. 346–373.
145. Муковозов Ю.И. Критика идеалистических основ протестантской теологии Р. Нибура. Дисс. канд. филос. наук / Ю.И. Муковозов. – Ленинград, 1977. – 145 с.
146. Мунье Э. Что такое персонализм? / Э. Мунье; пер. с франц., примеч. И.С. Вдовиной. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1994. – 128 с.
147. Мчедлов М.П. Новое и старое в религиозной философии: (О модернизации теологии) / М.П. Мчедлов // Наука и жизнь. – М., 1982. – №9. – С. 105-110.
148. Нажмутдинов Г.М. Проблема человека в философии XX века. Основные направления. Дисс. док. филос. наук / Г.М. Нажмутдинов. – Ярославль, 1990. – 313 с.
149. Нарский И.С. О понятиях «ничто» и «нигилизм» в философии экзистенциализма / И.С. Нарский // Современный экзистенциализм. Критические очерки. – М.: Издательство «Мысль», 1966. – С. 108-124.
150. Нибур Р. Опыт интерпретации христианской этики / Р. Нибур // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. – М.: «Юристь», 1996. – С. 375-514.
151. Нибур Х.Р. Радикальный монотеизм и западная культура / Р. Нибур // Христос и культура // Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. – М.: «Юристь», 1996. – С. 225-374.
152. Нибур Х.Р. Христос и культура / Р. Нибур // Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М.: «Юристь», 1996. – С. 7-224.

153. Никитин А., Неклюдов К.В. Бруннер Эмиль / Д.Е. Никитин, К.В. Неклюдов // Православная энциклопедия. Т. VI. – М., 2003. – С. 267-268.
154. Никонов К.И. Проблемы философской религиоведческой антропологии: предмет и метод / К.И. Никонов // Точки. – М., 2010. – № 1–2 (июль–декабрь). – С. 289–293.
155. Никонов К.И. Религиоведческие аспекты философской и теологической антропологии: опыт обзора / К.И. Никонов // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 2: Исследования: сборник / сост. И.С. Вевюрко, В.В. Винокуров, И.П. Давыдов, К.И. Никонов, М.М. Шахнович, В.В. Шмидт, И.Н. Яблоков; общ. ред. К.И. Никонова, В.В. Шмидта: Религиозная и философская антропология: история и современность. – М.: ИД «МедиаПром», 2011. – Книга 2. – С. 29-66.
156. Никонов К.И. Критика антропологического обоснования религии / К.И. Никонов. – М.: Изд-во МГУ, 1989. – 192 с.
157. Никонов К.И. Религиозные концепции человека в современной борьбе идей: критический анализ / К.И. Никонов. – М.: Знание, 1986. – 64 с.
158. Никонов К.И. Современная христианская антропология (анализ основных направлений и методологического обоснования религии). Дисс. док. филос. наук / К.И. Никонов. – М., 1990. – 404 с.
159. Никонов К.И. Современная христианская антропология: Опыт философского критического анализа / К.И. Никонов. – М., 1983. – 184 с.
160. Никулина Ю.В. Концепция культуры в «диалектической теологии» Пауля Тиллиха. Автореферат дисс. канд. филос. наук / Ю.В. Никулина. – Минск, 2003. – 21 с.
161. Новиков М.П. Современный религиозный модернизм / М.П. Новиков. – М.: Знание, 1973. – 64 с.
162. Нолл М.А. Нибур, Райнхольд (Niebuhr, Reinhold, 1872-1917) / М.А. Нолл // Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. – С. 744-745.

163. Омельчук Р.К. Онтология веры: личностные и социокультурные механизмы преемственности ценностей. Дисс. док. филос. наук / Р.К. Омельчук. – Улан-Удэ, 2011. – 377 с.
164. От Лютера до Вайцеккера: Великие протестантские мыслители Германии; сост. В.А. Зоц. – М.: Раритет, 1994. – 286 с.
165. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто. – Спб., Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. – 272 с.
166. Пименов С.С. Доктор Пауль Тиллих: О традиции, новизне и богословском усилии / С.С. Пименов. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 424 с.
167. Пименов С.С. Онтология и проблемы культуры у Пауля Тиллиха / С.С. Пименов // Вестник Московского университета. Серия 7 философия. – М. 2007. –5/2007. – С. 101-119.
168. Пименов С.С. Пауль Тиллих в российском контексте / С.С. Пименов // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М., 2014. – № 24. – С. 82-87.
169. Пименов С.С. Философия культуры Пауля Тиллиха. Дисс. канд. филос. наук / С.С. Пименов – М., 2007, 2002. – 202 с.
170. Победаш Д.И. Эволюция американского политического реализма как метода исследования истории международных отношений. Дисс. канд. истор. наук / Д.И. Победаш. – Екатеринбург, 2007. – 294 с.
171. Попов А.С., Радугин А.А. Христианские футурологические концепции. – М.: Мысль, 1987. – 203 с.
172. Попова М.А. Критика психологической апологии религии / М.А. Попова. – М.: Мысль, 1973. – 264 с.
173. Пуха Н.В. Типология религиозных групп и организаций в современной американской социологии религии. Дисс. канд. филос наук / Н.В. Пуха. – М., 1999. – 152 с.

174. Пылаев М.А. Философия и теология в «неоортодоксии» Карла Барта / М.А. Пылаев // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. – М., 2016. – Вып. 6 (68). – С. 26-40.
175. Ранухава И.Д. Религиозная модернизация и современная буржуазная философия / И.Д. Ранухава. – М.: Знание, 1969. – 32с.
176. Реати Ф.Э. Бог в XX веке: человек – путь к пониманию Бога (Западное богословие XX века) /Ф.Э. Реати; пер. с итал. – СПб.: Европейский дом, 2002. – 187 с.
177. Ревуненкова. Н.В. Жан Кальвин. Теология и религиозно-общественная мысль XVI века / Н.В. Ревункова. – М.: СПбГУТД, 2012. – 268 с.
178. Рендторф Т. Власть свободы. Отношение протестантизма к государству и демократии / Т. Рендтроф; пер. с нем // Социально-политическое измерение христианства: Избранные теологические тексты XX в. – М., 1994. – С. 126-140.
179. Робертс Р. Бультман, Рудольф (Bultmann, Rudolf, 1884-1976) / Р. Робертс // Словарь библейского богословия. Под редакцией Уолтера Элуэлла. – СПб.: Библия для всех, 2002. – С. 209.
180. Рубенис А.А. Критика основных принципов протестантской неоортодоксии / А.А. Рубенис. – М.: Знание, 1983. – 63 с.
181. Рудаков М.В. Протестантизм как феномен культуры XX века. Дисс. канд. культурол. наук / М.В. Рудаков. – М., 2001. – 346 с.
182. Руткевич А.М. Послесловие / А.М. Руткевич // Бультман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности. – М.: Канон, 2012. – С. 197-206.
183. Руткевич А.М. Примечания / А.М. Руткевич // Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж.П. Сумерки богов. – М.: Издательство политической литературы, 1990. – 398 с.
184. Саирсингх К. К. Барт / К. Саирсингх //Страницы. Журнал ББИ св. апостола Андрея.– М., 1996. – № 1. – С. 24-27.
185. Сарайкин Г.З. Критика теологического экзистенциализма П. Тиллиха. Дисс. канд. филос. наук / Г.З. Сарайкин. – Ленинград, 1970. – 152 с.

186. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.П. Сартр. – Республика, 2002. – 640 с.
187. Сидорченко А.И. Критика религиозно-философской концепции бартианства. Дисс. канд. филос. наук / А.И. Сидорченко. – М., 1970. – 170 с.
188. Степанова Е.А. Проблема веры в европейской христианской традиции: историко-философский анализ. Дисс. док. филос. наук / Е.А. Степанова. – Екатеринбург, 1998. – 324 с.
189. Суховский А.В. Идея культуры в протестантской теологии XX века. Дисс. канд. культурологи / А.В. Суховский. – Спб., 2008. – 197 с.
190. Тиллих П. Вечное сейчас / П. Тиллих // Лифинцева Т.П. Философия и теология Пауля Тиллиха. – М.: Канон, 2009. – С. 269-277.
191. Тиллих П. Диалектическая теология (К. Барт) / П. Тиллих // Путь. Б.м. 1925. – Сентябрь – № 1. – С. 148-154.
192. Тиллих П. Динамика веры / П. Тиллих // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М.: «Юристъ», 1995. – С. 132-215.
193. Тиллих П. Значение истории религий для теолога-систематика / П. Тиллих // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М.: «Юристъ», 1995. – С. 442-454.
194. Тиллих П. История и Царство Божие / П. Тиллих // Философия истории. Антология. Составление, редакция и вступительная статья д.ф.н. Ю.А. Кимелева. – М.: АСПЕНТ ПРЕСС, 1995. – С. 232-247.
195. Тиллих П. Кайрос / П. Тиллих // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. – М.: «Юристъ», 1995. – С. 216-235.
196. Тиллих П. Кто я такой? (Автобиографическое эссе) / П. Тиллих // Вопросы философии. – М., 2002. – № 3. – С.160-173.
197. Тиллих П. Потрясение оснований / П. Тиллих // Культурология. – М., 2007. – № 1. – С. 90-128.
198. Тиллих П. Систематическая теология / П. Тиллих. – М.-СПб.: Университетская книга, 2000. – Т. 1-2. – 436 с.

199. Тиллих П. Систематическая теология / П. Тиллих. – М.-СПб.: Университетская книга, 2000. – Т.3. – 413 с.
200. Тиллих П. Теология культуры / П. Тиллих // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М.: «Юристь», 1995. – С. 236-395.
201. Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий / П. Тиллих // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М.: «Юристь», 1995. – С. 396-441.
202. Тиллих П. Церковь и культура / П. Тиллих // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями; сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К.И. Уколов. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. – С. 256-271.
203. Тиллих П. Кайрос / П. Тиллих // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М.: «Юристь», 1995. С. 216-235.
204. Тиллих П. Кьеркегор как экзистенциальный мыслитель / П. Тиллих // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М.: «Юристь», 1995. – С. 455-460.
205. Тиллих П. Мужество Быть / П. Тиллих // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М.: «Юристь», 1995. – С. 7-131.
206. Тимофеев И.Н. Разгадать «Энигму»: Барак Обама сквозь призму этического реализма Рейнхольда Нибура / И.Н. Тимофеев // Вестник МГИМО-Университета. – М., 2010. – № 4. – С. 261-270.
207. Токарев А.М. Секуляризация как социальная форма десакрализации и рационализации духовной жизни (западноевропейский контекст). Автореф. канд. филос. наук / А.М. Токарев. – Н. Новгород, 2008. – 27 с.
208. Угринович Д.М. Попытка экзистенциальной интерпретации христианства / Д.М. Угринович // Вопросы философии. – М.: «Наука», 1966. – № 8. – С. 95-104.
209. Угринович Д.М. Буржуазные концепции секуляризации / Д.М. Угринович // Угринович Д.М. Введение в религиоведение. 2-е изд. доп. – М.: Мысль, 1985. – С. 101-132.

210. Уколов К.И. Концепция символа в философии религии Пауля Тиллиха. Дисс. канд. филос. наук / К.И. Уколов. – М., 2011. – 253 с.
211. Филиппова Е.И. О некоторых особенностях кризиса христианской религии / Е.И. Филиппова. – М.: Знание, 1974. – 63 с.
212. Фихте И.Г. Речи к немецкой нации / Фихте И.Г. – Спб: «Наука», 2009. – 352 с.
213. Флоровский Г., прот. E. Brunner. Der Mittler / Г. Флоровский, прот. // Путь. Б. м. 1928. – Октябрь – № 13. – С. 112–115.
214. Флоровский Г., прот. О последних вещах и последних событиях / Г. Флоровский, прот. // Догмат и история. – М., 1998. – С. 444–465.
215. Фролова И.А. Человек и история в религиозно-философской концепции Р. Нибура. Дисс. канд. филос. наук / И.А. Фролова. – Тверь, 1993. – 177 с.
216. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; перевод В.В. Бибихина. – М.: AD MARGINEM, 1997. – 452 с.
217. Хайдеггер М. Вещь / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. пер. с нем. В.В. Бибихина. – М.: Республика, 1993. – С. 316–326.
218. Хайдеггер М. Время картины мира / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. пер. с нем. А.В. Михайлова. – М.: Гнозис, 1993. – С. 135–167.
219. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер // Проблема человека в Западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 261–313.
220. Хегглунд Б. История теологии. – СПб.: Светоч, 2001. – 370 с.
221. Чернов С.А. Внешнеполитические концепции Рейнхольда Нибура и некоторые аспекты идеологии американского либерализма: Автореферат дисс. канд. филос. наук / С.А. Чернов. – М., 1971. – 29 с.
222. Чухина Л.А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии / Л.А. Чухина. – Рига: Зинатне, 1980. – 288 с.
223. Шалыгина О.В. Антропологическая концепция Пауля Тиллиха. Дисс. канд. филос. наук. / О.В. Шалыгина. – М., 1989. – 171 с.

224. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей / М. Шелер // М. Шелер. Избранные произведения. – М., 1994. – С. 259-312.
225. Школьников М.А. Персоналистическое направление в современной немецкой философии. Дисс. канд. филос. наук / М.А. Школьников. – СПб., 2005. – 207 с.
226. Шнакер Р.В. Барт, Карл (Barth, Karl, 1886-1968) / Р.В. Шнакер // Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла. – М.: «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. – С. 109-110.
227. Шнакер Р.В. Неортодоксия / Р.В. Шнакер // Теологический энциклопедический словарь. Под редакцией Уолтера Элвелла. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003., 2003. – С. 731-734.
228. Щипкова Т.А. Секуляризация как проблемное поле западной христианской теологии XX века / Т.А. Щипкова // Религиоведение. – 2004. – № 2. – С. 80-93.
229. Эбнер Ф. Слово и духовные реальности / Эбнер Ф. // От Я к Другому: Сборник переводов по проблемам интересубъективности, коммуникации, диалога. Сост. и общ. ред. Щитцовой Т.В. – Минск, 1997. – С. 30-43.
230. Эриксон М. Христианское богословие / М. Эриксон. – СПб.: «БИБЛИЯ ДЛЯ ВСЕХ», 1999. – 1088 с.
231. Юлина Н.С. Теология и философия в религиозной мысли США 20 века / Н.С. Юлина. – М., 1986. – 160 с.
232. Яворский Д.Р. Модернизация христианского теизма в философской теологии Пауля Тиллиха. Дисс. канд. филос. наук / Д.Р. Яворский. – М., 2000. – 135 с.
233. Ahlstrom S.E. H. Richard Niebuhr's Place in American Thought / S.E. Ahlstrom // Christianity and Crisis. – Б. м. 1963. – № 23. – P. 213-217.
234. Ahlstrom S.E. Reformed Theology in America: A History of Its Modern Development / S.E. Ahlstrom. – Grand Rapids: Eerdmans, 1985. – 325 p.
235. Anz W. Die existentielle Theologie Rudolf Bultmanns / W. Anz // Wort und Dienst. – Б. м.. 1995. – № 23– S. 9-22.

236. Anz W. Existenz und Sein: Karl Barth und die Marburger Theologie / W. Anz. – Tübingen, 1989. – 75 S.
237. Apel K-O. Transformation der Philosophie / K-O. Apel. 4. Aufl. Bd. I–II. – Frankfurt am Main, 1991. – Bd. I. – 384 S.
238. Ayers R.H. Methodological, Epistemological and Ontological Motifs in the Thought of Reinhold Niebuhr / R.H. Ayers // *Modern Theology*. – Б. м. 1991. – № 7:2. January. – S. 153-173.
239. Barbour J.D. Niebuhr versus Niebuhr: The Tragic Nature of History / J.D. Barbour // *Christian Century*. – Б. м. 1984. – № 10 – P. 1096-1099.
240. Barth H. Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik / H. Barth. – Basel & Stuttgart, 1967. – 371 S.
241. Barth K. Abschied von “Zwischen den Zeiten” / K. Barth // Moltmann, J. *Anfänge der dialektischen Theologie*. – München: Kaiser Verlag, 1963. – Bd. II. – S. 313-331.
242. Barth K. Credo: Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis / K. Barth. – München: Kaiser Verlag, 1935. – 173 S.
243. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik (Zürich, 1932-1959) / K. Barth. – Zürich, 1986-1989. – Bd. I-IV. – 9185 S.
244. Barth K. Dogmatik im Grundriss im Anschluss an das apostolische Glaubensbekenntnis / K. Barth. – Stuttgart: Kohlhammer, 1947. – 207 S.
245. Barth K. Entretiens de Brieves / K. Barth // Barth K. *Gesprache 1963*. – Zürich: Theologischer Verlag, 2005. – S. 383-417.
246. Barth K. Gespräch mit rheinischen Jugendpfarrern / K. Barth // Barth K. *Gesprache 1963*. – Zürich: Theologischer Verlag, 2005. – S. 240-251.
247. Barth K. Gotteserkenntnis / K. Barth // *Anfänge der dialektischen Theologie*. hrsg. Moltmann Jürgen. – (Theologische Bücherei. Systematische Theologie. Bd. 17/2). – München: Kaiser Verlag, 1963. – Bd. II. – S. 221-255.
248. Barth K. Nein! Antwort an Emil Brunner / K. Barth // *Theologische Existenz heute*. – München, 1934. – Heft 14. – 208-258.

249. Barth K. Philosophie und Theologie / K. Barth // Philosophie und Christliche Existenz: Festschrift für Heinrich Barth. – Basel: Helbing und Lichtenhahn, 1960. – S. 79-106.
250. Barth K. Schicksal und Idee in der Theologie / K. Barth // Theologische Fragen und Antworten, gesammelte Vorträge. – Zollikon, 1957. – S. 54-92.
251. Barth K. Von der Paradoxie des «positiven Paradoxes» (Antworten und Fragen an Paul Tillich) / K. Barth // Anfänge der dialektischen Theologie. Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner. hrsg. Moltmann Jürgen. (Theologische Bücherei. Systematische Theologie. Bd. 17/1). – München: Chr. Kaiser Verlag, 1977. Bd. 1. – S. 175-189.
252. Battista Mondin S.X. The Principle of Analogy in Protestant and Catholics Theology. 2nd Edition / S.X. Battista Mondin // – The Hague: Martinus Nijhoff, 1968. – 202 p.
253. Bauer A.V. Freiheit zur Welt, Zum Weltverständnis und Weltverhältnis des Christen nach der Theologie Friedrich Gogartens / A.V. Bauer // Kerygma und Dogma. – 1969. – № 15. – S. 87-104.
254. Bayer O. Entmythologisierung?: christliche Theologie zwischen Metaphysik und Mythologie im Blick auf Rudolf Bultmann / O. Bayer // Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie. – Б. м. – 1992, – № 34. – S. 109-124.
255. Becker E. Hermeneutik und Geschichte bei Rudolf Bultmann / E. Becker // Körtner Ulrich H.J. (Hg.): Geschichte und Vergangenheit. Rekonstruktion – Deutung – Fiktion. – Neukirchen-Vluyn, 2006. – S. 53-65.
256. Bennet Brown C. Believing Thinking, Bounded Theology: The Theological Methodology of Emil Brunner / C. Bennet Brown – Б. м. Pickwick Publications, 2015. – 192 p.
257. Blocher H.A.G. Karl Barth's Anthropology // Karl Barth and Evangelical Theology / H.A.G. Blocher; Ed. Sung Wook Chung. – Grand Rapids. Baker Academic, 2006. – P. 96-135.

258. Bonus A. Zur Germanisierung des Christentums / A. Bonus. – Jena: Eugen Diederichs, 1911. – 206 S.
259. Boutin M. Relationalität als Verstehensprinzip bei Rudolf Bultmann / M. Boutin. – München, 1974. – 626 S.
260. Brazier P.H. Barth and Dostoevsky: A Study of the Influence of the Russian Writer Fyodor Mikhailovich Dostoevsky on the Development of the Swiss Theologian Karl Barth, 1915-1922 / P.H. Brazier // – Colorado Springs, CO: Paternoster, 2007. – 245 p.
261. Brown C. Neoorthodoxy / C. Brown // New International Dictionary of the Christian Church. ed. J. D. Douglas. – Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1974. – P. 697-698.
262. Brunner E. Das Ewige als Zukunft und Gegenwart / E. Brunner. – München-Hamburg, , 1965. –242 S.
263. Brunner E. Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik / E. Brunner. – Zürich: Theologischer Verlag, 1978. – 696 S.
264. Brunner E. Das Grundproblem der Philosophie bei Kant und Kierkegaard / E. Brunner // Zwischen den Zeiten. – München, 1924. – № 6. – S. 30-46.
265. Brunner E. Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis / E. Brunner // Beiträge zu einer Theorie des religiösen Erkennens. – Tübingen, 1914. –136 S.
266. Brunner E. Das Wort Gottes und der moderne Mensch / E. Brunner. – Zürich: Zwingli-Verlag, 1947. – 136 S.
267. Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen / E. Brunner. – Berlin, 1937. – 572 S.
268. Brunner E. Der Mittler, zur Besinnung über den Christusglauben / E. Brunner. – Zürich: Zwingli-Verlag, 1947. – 565 S.
269. Brunner E. Der Römerbrief von Karl Barth / E. Brunner // Anfänge der dialektischen Theologie. Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner / hrsg. Moltmann Jürgen. – München: Chr. Kaiser Verlag, 1977. – Teil 1. – S. 78-87.

270. Brunner E. Die andere Aufgabe der Theologie / E. Brunner // Brunner E. Ein Offenes Wort. Vorträge und Aufsätze 1917-1934. – Zürich: Theologischer Verlag, 1981. – S. 171-194.
271. Brunner E. Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung. Dogmatik / E. Brunner. – Zürich: Zwingli-Verlag, 1950. – Bd. II. – 422 S.
272. Brunner E. Die Kirche zwischen Ost und West / E. Brunner. – Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1949. – 38 s.
273. Brunner E. Die Menschenfrage im Humanismus und Protestantismus. Typ. eines Vortrages in Giessen und Marburg, 22. und 23 January / E. Brunner. – 1925. – 25 S.
274. Brunner E. Die Mystik und das Wort / E. Brunner. – Tübingen: J.C.B. Mohr, 1928. – 399 S.
275. Brunner E. Die Offenbarung als Grund und Gegenstand der Theologie / E. Brunner // Ein Offenes Wort 1: Vorträge und Aufsätze 1917-1962. – Zürich: Theologischer Verlag, 1981. – S. 98-122.
276. Brunner E. Erlebnis, Erkenntnis, Glaube / E. Brunner. – Zürich: Zwingli-Verlag, 1935. – 132 S.
277. Brunner E. Geschichte oder Offenbarung? Ein Wort der Entgegnung an Horst Stephan / E. Brunner // Zeitschrift für Theologie und Kirche. – B. M. 1925. – № 6 (33). – S. 266-278.
278. Brunner E. Gesetz. und Offenbarung: Ein theologische Grundlegung / E. Brunner // Anfänge der dialektischen Theologie: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner. hrsg. Moltmann Jürgen. (Theologische Bücherei. Systematische Theologie. Bd. 17/1). – München: Chr. Kaiser, 1962. – Bd.1. – S. 290-298.
279. Brunner E. Glaube und Forschung / E. Brunner. – Zürich, 1943. – 20. S.
280. Brunner E. Gott und Mensch / E. Brunner. – Tübingen: Mohr, 1930. – 100 S.
281. Brunner E. Natur und Gnade. – Zum Gespräch mit Karl Barth / E. Brunner. Zürich, 1934. – 44 S.
282. Brunner E. Offenbarung und Vernunft: Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis / E. Brunner. – Zürich: Zwingli-Verlag, 1941. – 429 S.

283. Brunner E. Religionsphilosophie Evangelischer Theologie. – München: Leibniz Verlag, 1948. – 104 S.
284. Brunner E. The Theology of Crisis / E. Brunner. – New York: Charles Scribner's Sons, 1929. – 118 p.
285. Brunner E. The Word of God and modern man / E. Brunner. London, 1965. – 87 p.
286. Brunner E. Wahrheit als Begegnung. 6 Vorlesungen über das christliche Wahrheitsverständnis / E. Brunner. – Berlin: Furche-Verlag, 1938. – 155 S.
287. Bultmann R. Antwort an H. Thieliicke / R. Bultmann // Kerygma und Mythos. Bd. I. Ein theologisches Gespräch. – Hamburg, 1948. – S. 221-226.
288. Bultmann R. Das Evangelium des Johannes / R. Bultmann. – Göttingen, 1964. – 563 S.
289. Bultmann R. Das Problem der theologischen Exegese des Neuen Testaments / R. Bultmann // Anfänge der dialektischen Theologie. – München, 1963. – Bd. II. – S. 47-72.
290. Bultmann R. Der Sinn des christlichen Schöpfungsglaubens / R. Bultmann // Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. – B. M. 1936. – № 51. – S. 1-20.
291. Bultmann R. Die drei Johannesbriefe. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament / R. Bultmann. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. – 113 S.
292. Bultmann R. Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube / R. Bultmann // Zeitschrift für Theologie und Kirche. – B. M. 1930. – № 11. – S. 329-364.
293. Bultmann R. Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Antwort an Gerhard Kuhlmann / R. Bultmann // Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion. Systematische Theologie. – München 1967. – № 38. – S. 72-94.
294. Bultmann R. Exegetica: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments / R. Bultmann. – Tübingen, 1967. – 554 S.

295. Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze / R. Bultmann. – Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1960. – Bd. III. – 212 S.
296. Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze / R. Bultmann. – Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1965. – Bd. IV. – 198 S.
297. Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. / R. Bultmann. – Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1952. – Bd. II. – 293 S.
298. Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Zweite unveränderte Auflage / R. Bultmann. – Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1954. – Bd. I. – 336 S.
299. Bultmann R. Karl Barths «Römerbrief» in zweiter Auflage / R. Bultmann // Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 1. Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner / hrsg. Moltmann Jürgen. – München: Chr. Kaiser Verlag, 1977. – Bd. 17/1. – S. 119-142.
300. Bultmann R. Marburger Predigten / R. Bultmann. – Tübingen, 1956. S. 109. – 226 S.
301. Bultmann R. Religion und Kultur / R. Bultmann. –Tübingen, 1929. – 25 S.
302. Bultmann R. Theologie des Neuen Testaments / R. Bultmann. – Tübingen, 1965. – 608 S.
303. Bultmann R. Theologische Enzyklopädie / R. Bultmann; hg. v. E. Jüngel und K. W. Müller. – Tübingen: Mohr. 1984. – 208 S.
304. Bultmann R. Zu J. Schniewidz Thesen, das Problem der Entmythologisierung betreffend von Prof. D. Dr. Bultmann / R. Bultmann // Bultmann R. Kerygma und Mythos: Ein theologisches Gespräch. – Hamburg, 1948. – Bd. I. – S. 122-138.
305. Bultmann R. Zum Problem der Entmythologisierung / R. Bultmann // Bultmann R. Kerygma und Mythos: Ein theologisches Gespräch. – Hamburg, 1952. – Bd. II. – S. 179-208.
306. Buri F. The Reality of Faith in H. Richard Niebuhr's The Meaning of Revelation / F. Buri // How Can We Still Speak Responsibly of God? – Philadelphia, Fortress Press, 1968. – P. 67-83.

307. Busch E. Karl Barth. His life from letters and autobiographical texts/ trans. John Bowden / E. Busch – Eugene Or: Wopf and Stock, 2005. – 589 p.
308. Cairns D. The Theology of Emil Brunner / D. Cairns // Scottish Journal of Theology. – Б. м. 1948. – №1. December. – P. 294-308.
309. Cameil E.J. The Theology of Reinhold Niebuhr / E.J. Cameil. – Grand Rapids. MI: Eerdrnans, 1951. – 250 p.
310. Campbel I.D. The Doctrine of Sin: In Reformed and Neo-Orthodox Thought / I.D. Campbel. – Christian Focus Publications, 1999. – 272 p.
311. Carnell E.J. The Case For Orthodox Theology / E.J. Carnell. – Б.м. Westminster Press, 1959. – 162 p.
312. Carnell E.J. The Theology of Reinhold Niebuhr / E.J. Carnell. – Б. м. Edward Carnell Library, 2007. – 256 p.
313. Cauthen K. An Introduction to the Theology of H. Richard Niebuhr / K. Cauthen // Canadian Journal of Theology. – Б. м. 1964. – № 10. – P. 4-14.
314. Ching-Wah Yip F. Capitalism as Religion? A Study of Paul Tillich's Interpretation of Modernity / F. Ching-Wah Yip. – Harvard University Press, 1967. – 219 p.
315. Cohen H. Der Begriff der Religion im System der Philosophie / H. Cohen. – Giessen: Töpelmann, 1915. – 164 S.
316. Cohen H. Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums / H. Cohen. – Wiesbaden: Fourier, 1988. – 629 S.
317. Colin P. Bultmann et la philosophie: Recherche et Débats / P. Colin // – Б. м. Centre Catholique d`s intellectueles Francais, 1969. – № 65. – P. 99-113.
318. Conn W.E. H. Richard Niebuhr on «Responsibility» / W.E. Conn // Thought. – 1976. – № 51. – P. 82-98.
319. Cortez M. Body, Soul and (Holy) Spirit: Karl Barth's Theological Framework for Understanding Human Ontology / M. Cortez // International Journal of Systematic Theology. – Б. м. 2008. – № 10.3.– P. 328-45.
320. Crouter R. Reinhold Niebuhr: On Politics, Religion and Christian Faith / R. Crouter. – Oxford: Oxford University Press, 2010. – 176 p.

321. Cullmann O. Bultmann's Concept of Myth and the New Testament / O. Cullmann // Concordia Theological Monthly. – 1956. – № 27. – P. 13-24.
322. Davies D.R. Reinhold Niebuhr: A Prophet from America / D.R. Davies. – Forgotten Books, 2017. – 100 p.
323. Delekat F. Über den Begriff der Säkularisation / F. Delekat. – Heidelberg, 1958. – 73 S.
324. Dieckmann B. «Welt» und «Entweltlichung» in der Theologie Rudolf Bultmanns: zum Zusammenhang von Welt- und Heilsverständnis / B. Dieckmann. – Paderborn, 1977. – 285 S.
325. Dieckmann B. Bultmann und Drewermann: Entmythologisierung und tiefenpsychologische Exegese: Gegensatz oder Weiterführung? / B. Dieckmann // – B. m. Una Sancta, – 1991. – № 46. – S. 352-377.
326. Diefenthaler J.H. Richard Niebuhr: A Lifetime of Reflections of the Church and the World / J.H. Diefenthaler. – Macon, Ga.: Mercer University Press, 1986. – 103 p.
327. Dierken J. Die Logik der Entmythologisierung: Rudolf Bultmanns existentielle Interpretation als Grundlegung mythischen Redens / J. Dierken // Rudolph, E.: Mythos zwischen Philosophie und Theologie. – Darmstadt, 1994. – S. 48-76; 205-210.
328. Dierken J. Glaube und Lehre im modernen Protestantismus: Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher / J. Dierken. – Tübingen, 1996. – 476 S.
329. Dinkler E. Einleitung zu Rudolf Bultmann / E. Dinkler // Bultmann R. Exegetica: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments. – Tübingen, 1967. – S. IX-XIII.
330. Dinkler E. Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag / E. Dinkler. – Tübingen, 1964. – 749 S.
331. Dorhs M. Über den Tod hinaus: Grundzüge einer Individualeschatologie in der Theologie Rudolf Bultmanns / M. Dorhs. – Frankfurt am Main, 1999. – 397 S.

332. Dorrien G. *The Making of American Liberal Theology: Idealism, Realism, and Modernity, 1900-1950* / G. Dorrien. – Louisville-London: Westminster, John Knox Press, 2003. – 640 p.
333. Elshtain J.B. *Niebuhr's 'Nature of Man' and Christian Realism // Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics* / J.B. Elshtain // *God & Power*; ed. Richard Harris & Stephen Platten. – Oxford: Oxford University Press, 2010. – P. 22-54.
334. Fackre G. *The Promise of Reinhold Niebuhr* / G. Fackre. – Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2011. – 142 p.
335. Fadner D.E. *The Responsible God: A Study of the Christian Moral Philosophy of H. Richard Niebuhr* / D.E. Fadner. – Missoula, Scholars Press, 1975. – № 13. – 276 p.
336. Fangmeier J. *Der Theologe Karl Barth: Zeugnis vom freien Gott und freien Menschen* / J. Fangmeier. – Basel: Friedrich Reinhardt Verlag, 1969. – 70 S.
337. Fischer H. *Christlicher Glaube und Geschichte. Voraussetzungen und Folgen der Theologie Friedrich Gogartens* / H. Fischer. – Gütersloh, 1967. – 252 S.
338. Fischer-Appelt P. *Zum Verständnis des Glaubens in der liberalen und der dialektischen Theologie* / P. Fischer-Appelt // *Freispruch und Freiheit: theologische Aufsätze für Walter Kreck zum 65. Geburtstag*. – München, 1973. – S. 68-84.
339. Fowler J.W. *H. Richard Niebuhr as Philosopher: Fadner's The Responsible God* / J.W. Fowler // *The Journal of Religion*. – Б. м. 1977. – № 57. – P. 307-313.
340. Fowler J.W. *To See the Kingdom: The Theological Vision of H. Richard Niebuhr* / J.W. Fowler. – Nashville, Abingdon Press, 1974. – 292 p.
341. Frei H. *H. Niebuhr's Theological Background* / H. Frei // *Faith and Ethics* / edited by Paul Ramsey. – New York: Harper and Row, 1957. – P. 7-64.
342. Frei H.H. *Richard Niebuhr on History, Church and Nation* / H. Frei // *The Legacy of H. Richard Niebuhr* / edited by Ronald F. Thiemann. – Minneapolis, Fortress Press, 1991. – P. 1-23.

343. Francis Thelen M. Man as Sinner in Contemporary American Realistic Theology / M. Francis Thelen. – Morningside Heights, NY: King's Crown, 1946. – 223 p.
344. Furr W.H. An Introduction to the Thought of H. Richard Niebuhr. Ph.D. diss. / W.H. Furr. – Б. м. Temple University, 1971. – 730 p.
345. Fuse T. A Sociological Analysis of Neo-orthodoxy in American Protestantism: A Study in the Sociology of Religion / T. Fuse. – Б. м. University of California, Berkeley, 1962. – 602 p.
346. Galles P. Situation und Botschaft. Die soteriologische Vermittlung von Anthropologie und Christologie in den offenen Denkformen von Paul Tillich und Walter Kasper / P. Galles. – Berlin, Boston, 2012. – Vol. 3. – 587 S.
347. Garey J.J. Paulus, Then and Now: A Study of Paul Tillich's Theological World and the continuing relevance of his work / J.J.Garey. – Mercer University Press, 2000. – 159 p.
348. Georgi D. Weiter aktuell: die Theologie Rudolf Bultmanns als Vermächtnis / D. Georgi. – Hamburg, 1971. – 76 S.
349. Gibellini R. La teologia del XX secolo / R. Gibellini. – Brescia: Queriniana, 2014. – 760 p.
350. Gilkey L. On Niebuhr: A Theological Study / L. Gilkey. – Chicago: University of Chicago Press, 2001. – 276 p.
351. Gilkey L. Reinhold Niebuhr's Theology of History / L. Gilkey // The Journal of Religion. – Б. м. 1974. – №54:4. – P. 360-386.
352. Gloege G. Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem. Versuch einer Fragestellung / G. Gloege // Kerygma und Dogma. Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre. – 1955. – № 1. – S. 23-41.
353. Godsey J. Neo-orthodoxy / J. Godsey // Encyclopedia of Religion. ed. Mircea Eliade. – New York: Macmillan Publishing Co., 1986. – P. 360-363.
354. Godsey J.D. The Promise of H. Richard Niebuhr / J.D. Godsey. – Philadelphia, J.B. Lippincott, 1970. – 122 p.

355. Gogarten F. Das abendländische Geschichtsdenken / F. Gogarten // Zeitschrift für Theologie und Kirche. – B. m. 1954. – № 51. – S. 270-360.
356. Gogarten F. Das Problem einer theologischen Anthropologie / F. Gogarten // Zwischen den Zeiten. – München, 1929. – S. 493-511.
357. Gogarten F. Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium / F. Gogarten. – Stuttgart, 1967. – 445 S.
358. Gogarten F. Der Schatz in irdenen Gefäßen. Predigten / F. Gogarten. – Stuttgart, 1960. – 362 S.
359. Gogarten F. Die Krisis unserer Kultur / F. Gogarten // Anfänge der dialektischen Theologie. Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen / hrsg. Moltmann Jürgen. – München: Chr. Kaiser Verlag, 1967. – Teil 2. – S. 101-122.
360. Gogarten F. Die Verkündigung Jesu Christi / F. Gogarten. – Tübingen, 1965. – 568 S.
361. Gogarten F. Die Wirklichkeit des Glaubens. Zum Problem des Subjektivismus in der Theologie / F. Gogarten. – Stuttgart, 1957. – 196 S.
362. Gogarten F. Entmythologisierung und Kirche / F. Gogarten. – Stuttgart, 1967. – 115 S.
363. Gogarten F. Frage nach Gott / F. Gogarten. – Tübingen, 1968. – 217 S.
364. Gogarten F. Gericht oder Skepsis. Eine Streitschrift gegen Karl Barth / F. Gogarten. – Jena, 1937. – 157 S.
365. Gogarten F. Glaube und Wirklichkeit / F. Gogarten. – Jena, 1928. – 196 S.
366. Gogarten F. Historismus / F. Gogarten // Anfänge der dialektischen Theologie. Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen// Anfänge der dialektischen Theologie. Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner / hrsg. Moltmann Jürgen. – München: Chr. Kaiser Verlag, 1977. (Theologische Bücherei. Systematische Theologie. Bd. 17/2). – Bd. 2. – S. 171-190.
367. Gogarten F. Ich glaube an den dreieinigen Gott / F. Gogarten. – Jena, 1926. – 215 S.
368. Gogarten F. Kirche in der Welt / F. Gogarten. – Heidelberg, 1948. – 186 S.

369. Gogarten F. Religion und Volkstum / F. Gogarten. – Jena, 1915. – 35 S.
370. Gogarten F. Religion Weither / F. Gogarten. – Jena, 1915. – 80 S.
371. Gogarten F. Theologische Tradition oder theologische Arbeit / F. Gogarten. – Leipzig, 1927. – 55 S.
372. Gogarten F. Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem / F. Gogarten. – München-Hamburg, 1966. – 229 S.
373. Gogarten F. Vom heiligen Egoismus des Christen (Eine Antwort auf Jülichers Aufsatz «Ein moderner Paulus-Ausleger») / F. Gogarten // Anfänge der dialektischen Theologie. Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner / hrsg. Moltmann Jürgen. – München: Chr. Kaiser Verlag, 1977. – Teil 1. – S. 99-105.
374. Gogarten F. Was ist Christentum? / F. Gogarten – Göttingen, 1963. – 89 S.
375. Gogarten F. Zwischen den Zeiten / F. Gogarten // Anfänge der dialektischen Theologie. Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen. hrsg. Moltmann Jürgen. – München: Chr. Kaiser Verlag, 1967. – Teil 2. – S. 95-101.
376. Gogarten F. Fichte als religiöser Denker / F. Gogarten. – Jena, Diederichs, 1914. – 119 S.
377. Gogarten F. Rudolf Steiners Geistwissenschaft und das Christentum / F. Gogarten. – Stuttgart, 1920. – 22 S.
378. Gogarten F. Von Glauben und Offenbarung / F. Gogarten. – Jena, 1923. – 82 S.
379. Grant C.D. God the Center of Value: Value Theory in the Theology of H. Richard Niebuhr / C.D. Grant. – Texas Christian University Press, 1984. – 186 p.
380. Greene T.M. Paul Tillich and our secular culture / T.M. Greene // The library of living theology. The theology of Paul Tillich. – New York: The Macmillan company, 1952. – Vol. 1. – P. 49-66.
381. Griesbach E. Freiheit und Zucht / E. Griesbach. – Rascher, 1936. – 382 S.
382. Grisebach E. Die Schule des Geistes / E. Grisebach. – Halle (Saale), M. Niemeyer Verlag, 1921. – 167 S.

383. Großmann A. Zwischen Phänomenologie und Theologie: Heideggers «Marburger Religionsgespräch» mit Rudolf Bultmann / A. Großmann // Zeitschrift für Theologie und Kirche. – Б. м. 1998. – № 95. – S. 37-62.
384. Gunton C. Barth, The Trinity, and Human Freedom / C. Gunton // Theology Today. – 1986. – № 43.3. – P. 316-330.
385. Gustafson J. Theology in the Service of Ethics: An Interpretation of Reinhold Niebuhr's Theological Ethics / J. Gustafson // Reinhold Niebuhr and the Issues of Our Time. – Grand Rapids: Eerdmans, 1986. – p. 24-45.
386. Haible E. Schöpfung und Heil: Ein Vergleich zwischen Bultmann, Barth und Thomas / E. Haible – Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1964. – 296 S.
387. Hall D. Reinhold Niebuhr: An American Theologian / D. Hall // Journal of Theology for Southern Africa. – Б. м. 1992. – № 79. – P. 3-12.
388. Hall D. Remembered Voices: Reclaiming the Legacy of Neo-Orthodoxy / D. Hall – Louisville, KY: Westminster, John Knox Press, 1998. – 166 p.
389. Hall D. Responses to the Humiliation of the Church / D. Hall // Sewanee Theological Review. – Michelmas, 1993. – № 36. – P. 472-481.
390. Hamilton K. The system and Gospel: A critique of Paul Tillich / K. Hamilton. – New York: The Macmillan Company, 1963. – 247 p.
391. Hammar G. Christian Realism in Contemporary American Theology: A Study of Reinhold Niebuhr, W. M. Horton, and H. P. Van Dusen / G. Hammar. – Uppsala: Appelbergs Boktryckeriaktiebolag, 1940. – 364 p.
392. Harbsmeier E. Karl Barth und Søren Kierkegaard // Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis / E. Harbsmeier hrsg. Martin Leiner, Michael Trowitsch. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008. – S. 317-330.
393. Harbsmeier G. Die Theologie Rudolf Bultmanns und die Philosophie / G. Harbsmeier // Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag. – Tübingen, 1964. – S. 467-475.
394. Härle W. Sein und Gnade. Die Ontologie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik / Härle W. – Berlin, New York: de Gruyter, 1975. – 428 S.

395. Harrod H.L. Self-integration in Saint Augustine and H. Richard Niebuhr: A Comparison of Christian Moral Philosophies. Ph.D. diss. / H.L. Harrod. – Б. м. Vanderbilt University, 1994. – 291 p.
396. Hartingsveld L. van. Die Eschatologie des Johannesevangeliums: eine Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann / L. van. Hartingsveld. – Assen, 1963. – 271 S.
397. Heim K. The present Situation of Theology in Germany / K. Heim // The Expository Times. – Б. м. 1936. – Vol. 48. – P. 55-58.
398. Hoedemaker L.A. The Theology of H. Richard Niebuhr / L.A. Hoedemaker. – Philadelphia, Pilgrim Press, 1970. – 204 p.
399. Hofmann H. The Theology of Reinhold Niebuhr / H. Hofmann; Translated by Louise Pettibone Smith. – New York: Charles Scribner's Sons, 1956. – 269 S.
400. Hook S. Prophet of Man's Glory and Tragedy / S. Hook // New York Times Book Review. – Б. м. 1956. 29 January. – P. 6-22.
401. Hoon Woo B. Kierkegaard's Influence on Karl Barth's Early Theology / B. Hoon Woo // Journal of Christian Philosophy. – Б. м. – 2014. 3 18. – P. 197-245.
402. Hübner H. «Existenziale» Interpretation bei Rudolf Bultmann und Martin Heidegger / H. Hübner // Zeitschrift Theologie und Kirche. Б. м. – 2006. – № 103.– S. 533-567.
403. Humphrey J.E. Emil Brunner / J.E. Humphrey. – Peabody, MS: Hendrickson Publishers, 1991. –184 p.
404. Huppenbauer M. Mythos und Sybjektivität. Aspekte neutestamentlicher Entmythologisierung im Anschluss an Rudolf Bultmann und Georg Picht / M. Huppenbauer. – Zürich, 1992. – 226 S.
405. Hynson L.O. Theological Encounter: Brunner and Buber / L.O. Hynson // Journal of Ecumenical Studies. – Б. м. 1975. – № 12. – P. 349-366.
406. Irish J.A. The Religious Thought of H. Richard Niebuhr / J.A. Irish. – Atlanta: John Knox Press, 1983. – 132 p.

407. Iwand H.J. Über die methodische Verwendung von Antinomien in der Religionsphilosophie. Dargestellt an Karl Heims «Glaubensgewißheit» / H.J. Iwand. – Königsberg, 1924. – 198 S.
408. Janssen C. Bodily Resurrection (1 Cor. 15)?: the Discussion of the Resurrection in Karl Barth, Rudolf Bultmann, Dorothee Sölle and Contemporary Feminist Theology / C. Janssen // Journal for the Study of the New Testament. – Б. м. 2000. – № 79. – S. 61-78.
409. Jenson R.W. God after God: The God of the Past and the God of the Future, Seen in the Work of Karl Barth / R.W. Jenson. – Indianapolis and New York: The Bobbs-Merrill Company, 1969. – 218 p.
410. Jenson R.W. Response / R.W. Jenson // Union Seminary Quarterly Review. – Б. м. 1972. – Fall, 28:1. – P. 31-34.
411. Jewett P.K. Emil Brunner: An Introduction to the Man and his Thought / P.K. Jewett. – Chicago: InterVarsity Press, 1961. – 43 p.
412. Jewett P.K. Emil Brunner's Concept of Revelation / P.K. Jewett. – London: James Clarke & Co. Ltd., 1954. – 190 p.
413. Jochums H. Die große Enttäuschung. Karl Barth und die Theologien, Philosophien, Anthropologien und Ideologien der Gegenwart, sonderlich im deutschen Sprachraum / H. Jochums. – Wuppertal: Verlag und Schriftmission der Evangelischen Gesellschaft für Deutschland, 1986. – 83 s.
414. Johnson R. Rudolf Bultmann: Interpreting Faith for the Modern Era / R. Johnson. – London, 1991. – 348 p.
415. Jonas H. Wissenschaft als persönliches Erlebnis: im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens: Erinnerungen an Rudolf Bultmann und Betrachtungen des Glaubens zum philosophischen Aspekts seines Werks / H. Jonas. – Göttingen, 1987. – 450 S.
416. Jones P.D. The Humanity of Christ: Christology in Karl Barth's Church Dogmatics / P.D. Jones. – London and New York: T & T Clark, 2008. – 290 p.

417. Jong J.M. de. Ist Barth überholt? / J.M. Jong // Theologie zwischen gestern und morgen; hrsg. Wilhelm Dantine, Kurt Lüthi. – München: Chr. Kaiser Verlag, 1968. – S. 38-66.
418. Jüngel E. Rezension von E. Fuchs, Marburger Hermeneutik. Nicht nur eine geographische Bestimmung / E. Jüngel // Evangelische Kommentare. – Б. м. 1968. – S. 468-469.
419. Kahl J. Philosophie und Christologie im Denken Friedrich Gogartens / J. Kahl. – Marburg/Lahn, 1967. – 141 S.
420. Kamlah E. Anthropologie als Thema der Theologie bei Rudolf Bultmann / E. Kamlah // Anthropologie als Thema der Theologie. – Göttingen, 1978. – S. 21-38.
421. Kappes U. Durch Christus befreites Leben: Theologische Untersuchungen des Glaubensverständnisses bei Karl Barth und Rudolf Bultmann / U. Kappes. – Berlin, 1978. – 78 S.
422. Kattenbusch F. Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher / F. Kattenbusch. – Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann, 1934. – 160 S.
423. Kegley C., Bretall R. Reinhold Niebuhr: His Religious, Social and Political Thought. Library of Living Theology / C. Kegley, R. Bretall. – New York: MacMillan, 1956. – Vol. II. – 486 p.
424. Kegley C.W. The Theology of Emil Brunner / C.W. Kegley. – New York: MacMillan Publishing, 1962. – 395 p.
425. Keller A. The Theology of Crisis / A. Keller // The Expositor. – Б. м. 1925. – № 3. – P. 164-175; 245-260.
426. Kleffinann T. Nietzsches Begriff des Lebens und die evangelische Theologie. Eine Interpretation Nietzsches und Untersuchungen zu seiner Rezeption bei Schweitzer, Tillich und Barth / T. Kleffinann. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. – 633 S.
427. Kliever L.D. H. Richard Niebuhr / L.D. Kliever. – Waco, Texas: Word Books, 1977. – 205p.

428. Kodalle K.M. Auf der Grenze? Paul Tillichs Verhältnis zum Existentialismus / K.M. Kodalle // Paul Tillich: Studien zu einer Theologie der Moderne. hrsg. Fischer Herrmann. – Frankfurt am Main: Äthenäum, 1989. – 303 S.
429. Körner J. Eschatologie und Geschichte: eine Untersuchung des Begriffs des Eschatologischen in der Theologie Rudolf Bultmanns / J. Körner. – Hamburg, 1957. – 161 S.
430. Kroeger M. Paul Tillich als Religiöser Sozialist // Paul Tillich: Studien zu einer Theologie der Moderne / M. Kroeger; hrsg. Fischer Herrmann. – Frankfurt am Main: Äthenäum, 1989. – S. 93-137.
431. Krötke W. Sünde und Nichtiges bei Karl Barth / W. Krötke. –Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1983. – 121 S.
432. Krötke W. The Humanity of the Human Person in Karl Barth's Anthropology / W. Krötke // Cambridge Companion to Karl Barth. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000. – P. 159-176.
433. Langemeyer B. Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart. – Paderborn, 1963. – 281 S.
434. Leipold H. Emil Brunners Weg zur theologischen Anthropologie / H. Leipold. – Göttingen, 1974. – 320 S.
435. Loomer B.M. Neo-Naturalism and Neo-Orthodoxy / B.M. Loomer // The Journal of Religion. – 1948. – № 28. – P. 79-91.
436. Lovin R.W. Christian Realism and the New Realities / R.W. Lovin. – Cambridge: Cambridge University Press, 2008. – 248 p.
437. Lovin R.W. Reinhold Niebuhr and Christian Realism / R.W. Lovin. – New York: Cambridge University Press, 1995. – 268 p.
438. MacDonald N.B. Karl Barth and the Strange New World Within the Bible: Barth, Wittgenstein, and the Metadilemmas of the Enlightenment / N.B. MacDonald. – Waynesboro, GA, 2000. – 373 p.
439. Malet A. The Thought of Rudolf Bultmann / A. Malet. – Doubleday, 1971. – 440 p.

440. Marquardt F.W. Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths / F.W. Marquardt. – München, 1985. – 424 S.
441. McKim M. Emil Brunner: A Bibliography / M. McKim. – Lanham, MD: Scarecrow Press, 1996. –152 p.
442. McLean S.D. Humanity in the Thought of Karl Barth / S.D. McLean. – Edinburgh: T & T Clark, 1981. – 210 p.
443. Mielke R.H.E. The Doctrine of the Imago Dei in the Theology of Emil Brunner. Ph. D. diss. / R.H.E. Mielke. – Drew University, 1951. –180 p.
444. Morgenthau H. The Influence of Reinhold Niebuhr in American Life and Thought / H. Morgenthau // Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice in Our Time. – Б. м. 1963. – P. 97-116.
445. Muelder G. Reinhold Niebuhr's Conception of Man / G. Muelder // The Personalist. – Б. м. 26 (July 1945). – P. 282-93.
446. Muilenberg J. Imago Dei / J. Muilenberg // Review of Religion. – 6 (May, 1942). – P. 392–406.
447. Natorp P. Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme / P. Natorp. – Б. м. Vandenhoeck & Ruprecht, 1911. – 172 S.
448. Nelson Dunfee S. The Sin of Hiding: A Feminist Critique of Reinhold Niebuhr's Account of the Sin of Pride / S. Nelson Dunfee // Soundings. – 1982. – № 65. – P. 316-327.
449. Niebuhr H.R. A Theologian's Approach to History: History's Role in Theology / H.R. Niebuhr // Niebuhr H.R. Theology, History, and Culture. – New Haven, Yale University Press, 1996. – P. 77-83.
450. Niebuhr H.R. Can German and American Christians Understand Each Other? / H.R. Niebuhr // Christian Century. – Б. м. 1930. – № 47. – P. 914-916.
451. Niebuhr H.R. Christian Ethics: Sources of the Living Tradition / H.R. Niebuhr. – New York: Roland Press, 1955. – 550 S.
452. Niebuhr H.R. Faith On Earth / H.R. Niebuhr. – New Haven: Yale University Press, 1989. – 123 S.

453. Niebuhr H.R. Faith, Works and Social Salvation / H.R. Niebuhr // Religion in Life. – Б. м. 1932. – № 1. – P. 426-430.
454. Niebuhr H.R. Man the sinner / H.R. Niebuhr // Journal of Religion. – Б. м. 1935. – №. 15. – P. 272-280.
455. Niebuhr H.R. Reformation, Continuing Imperative / H.R. Niebuhr // Christianity Century. – Б. м. 1960. – № 77. – P 248-251.
456. Niebuhr H.R. Reinhold Niebuhr's Interpretation of History / H.R. Niebuhr // Niebuhr H.R. Theology, History, and Culture. – New Haven, Yale University Press, 1996. – P. 143-158.
457. Niebuhr H.R. Review of Systematic Theology by Paul Tillich / H.R. Niebuhr // Union Seminary Quarterly Review. – 1951. № 7. Vol. 1. – P. 45-49.
458. Niebuhr H.R. Soren Kierkegaard / H.R.Niebuhr // Christianity and the Existentialists. ed. Carl Michalson. – New York: Chas. Scribner and Sons. – 1956. – P. 23-42.
459. Niebuhr H.R. The Ethical Crisis / H.R. Niebuhr // Universitas. – Б. м. 1964. № 2. – P. 41-50.
460. Niebuhr H.R. The Cole Lectures: Next Steps in Theology / H.R. Niebuhr // H. Richard Niebuhr: Theology, History, and Culture. William Stacy Johnson. – New Haven: Yale University Press, 1996. – P. 3-49.
461. Niebuhr H.R. The Disorder of Man in the Church of God / H.R. Niebuhr // Man's Disorder and God's Design. The Amsterdam Assembly Series. – New York: Harper & Bros., 1949. – Vol. 1. P. – 78-88.
462. Niebuhr H.R. The Gospel for a Time of Fears. Three lectures, delivered in Howard University / H.R. Niebuhr. – Washington: Henderson Services, 1950. – 67 S.
463. Niebuhr H.R. The Idea of Original Sin in American Culture / H.R. Niebuhr // Niebuhr H.R. Theology, History, and Culture. – New Haven, Yale University Press, 1996. – P. 174-191.
464. Niebuhr H.R. The Kingdom of God in America / H.R. Niebuhr. – New York: Harper Torchbook, 1959. – 215 p.

465. Niebuhr H.R. *The Meaning of Revelation* / H.R. Niebuhr. – New York: The Macmillan Co, 1941. – 196 p.
466. Niebuhr H.R. *The Purpose of the Church and Its Ministry* / H.R. Niebuhr. – New York: Harper & Bros. 1956. – 134 p.
467. Niebuhr H.R. *The Responsibility of the Church for Society* / H.R. Niebuhr // *The Gospel, the Church and the World*. – New York: Harper & Bros., 1946. – P. 111-133.
468. Niebuhr H.R. *The Responsible Self* / H.R. Niebuhr. – New York: Harper & Row. 1963. – 183 p.
469. Niebuhr H.R. *The Social Gospel and the Mind of Jesus* / H.R. Niebuhr // *Journal of Religious Ethics*. – Б. м. 1988. – № 16. – P. 119-128.
470. Niebuhr H.R. *Theology, History, and Culture*. / H.R. Niebuhr; ed. William Stacy Johnson. – New Haven, Conn: Yale University Press, 1996. – 236 p.
471. Niebuhr H.R. *Toward the Emancipation of the Church* / H.R. Niebuhr // *Christendom*. – Б. м. 1935. – № 1. – P. 133-145.
472. Niebuhr R. – *Moral Man in Immoral Society: A Study in Ethics and Politics* / R. Niebuhr. New York: Scribner's, 1932. – 314 p.
473. Niebuhr R. *Beyond tragedy; essays on the Christian interpretation of history* / H.R. Niebuhr. – New York: C. Scribner's Sons, 1937. – 306 p.
474. Niebuhr R. *Christian Realism and Political Problems* / R. Niebuhr. – New York: Scribner, 1953. – 203 p.
475. Niebuhr R. *Discerning the Signs of the Times* / R. Niebuhr. – New York: Charles Scribners Sons, 1946. – 211 p.
476. Niebuhr R. *Ernst Troeltsch's Philosophy of Religion. Doctoral dissertation* / R. Niebuhr. – Yale University, 1924. – 566 p.
477. Niebuhr R. *Ex Libris* / R. Niebuhr // *The Christian Century*. – Б. м. 1961. – № 79. – P. 568-579.
478. Niebuhr R. *Faith and History* / R. Niebuhr. – London: Nisbet & Co., 1949. – 257 p.

479. Niebuhr R. Intellectual autobiography of Reinhold Niebuhr / R. Niebuhr // Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought. – Wipf & Stock Pub., 2009. – P. 1-25.
480. Niebuhr R. Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic / R. Niebuhr. – Westminster: John Knox Press, 1990. – 152 p.
481. Niebuhr R. Man's Nature and His Communities: Essays on the Dynamics and Enigmas of Man's Personal and Social Existence / R. Niebuhr. – New York: Charles Scribner's Sons, 1965. – 124. p.
482. Niebuhr R. Reply to interpretation and criticism / R. Niebuhr // Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought. Б. м. Wipf & Stock Pub., 2009. – P. 505-528.
483. Niebuhr R. The Children of Light and the Children of Darkness / R. Niebuhr. – New York: Charles Scribner's Sons, 1960. – 224 p.
484. Niebuhr R. The Irony of American History / R. Niebuhr. – Charles Scribner's Sons; Book Club Edition, 1952. –174 p.
485. Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939 / R. Niebuhr. – Westminster, John Knox Press, 1996. – Volume 1. – 306 p.
486. Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939 / R. Niebuhr. – Westminster, John Knox Press, 1996. – Volume 2. – 328 p.
487. Niebuhr R. The Self and the Dramas of History. – Lanham, New York and London: University Press, 1955. – 264 p.
488. Niebuhr R. The Truth in Myths / R. Niebuhr // The Nature of Religious Experience. Essays in Honor of D. C. Macintosh. – New York: Harper & Brothers, 1937. P. – 101-134.
489. O'Donovan J.E. Man in the Image of God: The Disagreement Between Barth and Brunner Reconsidered / J.E. O'Donovan // Scottish Journal of Theology. – Б. м. 1986. – № 34. – P. 433-459.

490. Odegard H.P. Sin and Science: Reinhold Niebuhr as Political Theologian / H.P. Odegard. – Yellow Springs, Ohio: Antioch Press, 1956. – 245 p.
491. Olson R.E. The journey of modern theology. From reconstruction to deconstruction / R.E. Olson. – Б. м. Inter Varsity Press, 2013. – 720 p.
492. Osten-Sacken P. von der. Rückzug ins Wesen und aus der Geschichte: Antijudaismus bei A. von Harnack und R. Bultmann / P. Osten-Sacken // Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft. – 1978. – № 67. – S. 106-122.
493. Ott H. Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns / H. Ott. – Tübingen, 1955. – 206 S.
494. Ottati D.F. Meaning and Method in H. Richard Niebuhr's Theology / D.F. Ottati. – Washington, D.C., University Press of America, 1982. – 226 p.
495. Pagano J.S. The Origins and Development of the Triadic Structure of Faith in H. Richard Niebuhr: A Study of the Kantian and Pragmatic Background of Niebuhr's Thought. Ph.D. diss. / J.S. Pagano. – Marquette University, 2001. – 236 p.
496. Patterson B.E. Reinhold Niebuhr. Makers of the Modern Theological Mind / B.E. Patterson; ed. Bob E. Patterson. – Peabody, MA: Hendckson, 1977. – 224 p.
497. Pauck W. Karl Barth: Prophet of a New Christianity? / W. Pauck. – New York, London: Harper & Brothers, 2006. – 237 p.
498. Philips P. Analogy and the Night Battle – Some Comments on Emil Brunner's Doctrine of Man / P. Phillips. – Irish Theological Quarterly. – Б. м. 1985. – № 51. – P. 125-135.
499. Pilnei O. Wie entsteht christlicher Glaube? Untersuchungen zur Glaubenskonstitution in der hermeneutischen Theologie bei Rudolf Bultmann, Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling / O. Pilnei. – Tübingen 2007. – 403 S.
500. Piper O. Recent Developments in German Protestantism / O. Piper. – Б. м. Student Christian Movement Press, 1934. – 159 p.
501. Pöggeler O. Braucht Theologie Philosophie? Von Bultmann und Heidegger bis Voegelin und Assmann / O. Pöggeler. – Paderborn, 2007. – 32 S.

502. Price D.J. Karl Barth's Anthropology in Light of Modern Thought / D.J. Price. – Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2002. – 328 p.
503. Randall J.H, Jr. The Ontology of Paul Tillich / J.H, Jr. Randall // The library of living theology. The theology of Paul Tillich. – New York: The Macmillan Company, 1952. – Vol. 1. – P. 132-161.
504. Randall J.H., Jr. Human Destiny: Reinhold Niebuhr. A Symposium / J.H., Jr. Randall // Union Review. – Б. м. 1943. – № 4. – P. 22-24.
505. Reese W.L. Interrogation of Paul Tillich. Philosophical Interrogation. Edited by Sydney and Beatrice. Rome / W.L. Reese. – New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1964. P. 373. – 579 p.
506. Reill P.H. The German Enlightenment and the Rise of Historicism / P.H. Reill. – Berkeley, CA: University of California Press, 1975. – 308 p.
507. Rendtorff T. Adolf von Harnack / T. Rendtorff // Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts / hrsg. Hans Jürgen Schultz. – Stuttgart: Kreuz-Verlag; Walter-Verlag, 1966. – S. 44-49.
508. Reymaier E.K. Überlegungen zur Bedeutung Martin Heideggers für die Theologie Rudolf Bultmanns: die Ausarbeitung einer Fragestellung / E.K. Reymaier. – 1997. – 350 S.
509. Ringleben J. Hegels Theorie der Sünde. Die subjektivitäts-logische Konstruktion eines theologischen Begriffs / J. Ringleben. – Berlin/Boston: De Gruyter, 2015. – 300 S.
510. Ritzel W. Fichtes Religionsphilosophie / W. Ritzel. – Stuttgart: Kohlhammer, 1956. – 200 S.
511. Roberts R.H. Karl Barth's Doctrine of Time: Its Nature and Implications // Karl Barth: Studies in his Theological Method / R.H. Roberts. – Ed. Stephen W. Sykes. Oxford: Clarendon Press, 1979. P. 88-146.
512. Rodin R.S. Evil and Theodicy in the theodicy of Karl Barth / R.S. Rodin. Peter Lang, – New York, 1997. – 310 p.

513. Rössler A. Das Symbolverständnis Paul Tillichs in seiner Bedeutung für die kirchliche Praxis / A. Rössler // Die Bedeutung Paul Tillichs für die kirchliche Praxis. – Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1976. – S. 53-77.
514. Ruddies H. Karl Barth und Ernst Troeltsch. Aspekte eines unterbliebenen Dialogs // Troeltsch-Studien. Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltsch / H. Ruddies. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1987. – Volume 4. – S. 230-258.
515. Rumscheidt H.M. Neo-orthodoxy / H.M. Rumscheidt // Encyclopedia of the Reformed Faith. ed. Donald E. McKim. Louisville. – Westminster, John Knox Press, and Edinburgh: Saint Andrew Press, 1992. – P. 253-255.
516. Salakka Y. Person und Offenbarung in der Theologie Emil Brunners während der Jahre 1914 –1937 / Y. Salakka. – Helsinki: Kirjapaino, 1960. – 195 S.
517. Sass H. von. assensus fiducia. Glaube als Vertrauen bei Rudolf Bultmann / H. Sass. von // Kerygma und Dogma. 2011. – Б. м. №57. – S. 243-268.
518. Schmidt T. Das Ende der Zeit. Mythos und Metaphorik als Fundamente einer Hermeneutik biblischer Eschatologie / T. Schmidt. – Bodenheim, 1996. – 467 S.
519. Schmithals W. Die Theologie Rudolf Bultmanns: eine Einführung / W. Schmithals. – Tübingen, 1966. – 335 S.
520. Schnübbe O. Der Existenzbegriff in der Theologie Rudolf Bultmanns: ein Beitrag zur Interpretation der theologischen Systematik Bultmanns / O. Schnübbe . – Göttingen, 1959. – 227 S.
521. Sedgwick T.F. History, Faith and the Moral Life: A Study of H. Richard Niebuhr as Resource for Nonnative Ethics. Ph.D. dissertation / T.F. Sedgwick. – Vanderbilt University, 1975. – 266 p.
522. Skerrett K.R. Responsive and Responsible Selves: A Theological Interpretation of Pain through the Work of H. Richard Niebuhr. Ph.D. diss. / K.R. Skerrett. – Harvard University, 1993. – 215 p.
523. Stegemann W. Der Denkweg Rudolf Bultmanns: Darstellung der Entwicklung und der Grundlagen seiner Theologie / W. Stegemann. – Stuttgart, 1978. – 160 S.

524. Steinacker P. Die Bedeutung der Philosophie Schellings für die Theologie Paul Tillichs / P. Steinacker // Paul Tillich: Studien zu einer Theologie der Moderne. / hrsg. Fischer Herrmann. – Frankfurt am Main: Athenäum, 1989. – S. 37-61.
525. Steinacker P. Passion und Paradox – Der Expressionismus als Verstehenshintergrund der theologischen Anfänge Paul Tillichs / P. Steinacker // God and Being: The Problem of Ontology in the Philosophical Theology of Paul Tillich. – Berlin – New-York, 1989. – S. 55-99.
526. Stephenson L.P. Directed, Ordered and Related: The Male and Female Interpersonal Relation in Karl Barth's Church Dogmatics / L.P. Stephenson // Scottish Journal of Theology . – Б. м. 2008. № 61.4. – P. 435-49.
527. Schellert A.P. Emil Brunner's theological anthropology a Neo-Thomistic critique / A.P. Schellert. – Wilfrid Laurier University, 1984. – 198 p.
528. Thelen M.F. Man as Sinner in Contemporary American Realistic Theology / M.F. Thelen. – Morningside Heights, NY: King's Crown, 1946. – 146 p.
529. Thielicke H. Modern Faith and Thought / H. Thielicke. – GRANG RAPIDS, MICHIGAN, 1990. – 582 S.
530. Thiselton A.C. The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein / A.C. Thiselton. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980. – 510 p.
531. Tholuck F.A.G. Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder: Die wahre Weihe des Zweiflers / F.A.G. Tholuck. – Gotha, 1871. – 279 S.
532. Thurneysen E. Dostoevsky / E. Thurneysen. – Б. м. John Cnox Press, 1964. – 84 p.
533. Tillich P. A History of Christian Thought. From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism / P. Tillich. – Б. м. Touchstone Book, 1972. – 550 p.
534. Tillich P. Antwort an Karl Barth / P. Tillich // Anfänge der dialektischen Theologie. Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner. hrsg. Moltmann Jürgen. -

- München: Chr. Kaiser Verlag, 1977. (Theologische Bücherei. Systematische Theologie. Bd. 17/1). Bd. 1. – S. 189-193.
535. Tillich P. Auf der Grenze. Eine Auswahl aus dem Lebenswerk / P. Tillich. – München; Zürich: Piper, 1987. – 239 S.
536. Tillich P. Begegnungen / P. Tillich // Tillich P. Gesammelte Werke. – Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1971. – Bd. XII. – 407 S.
537. Tillich P. Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality / P. Tillich. – Chicago: University Of Chicago Press, 1964. – 96 p.
538. Tillich P. Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung / P. Tillich. – München, Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1966. – 189 S.
539. Tillich P. Human Nature can Change / P. Tillich // American Journal of Psychoanalysis. – Б. м. 1952. – № 12.1. – P. 65-67.
540. Tillich P. Sin and Grace / P. Tillich // Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice In Our Time. – Grinwich: Seabury Press, 1962. – P. 27-41.
541. Tillich P. The Conception of Man in Existential Philosophy / P. Tillich // Journal of Religion. – Б. м. 1939. – № 19. – P. 201-215.
542. Tillich P. The interpretation of History / P. Tillich. – New York: Charles Scribner's Sons, 1969. – 284 p.
543. Tillich P. The Relation the Religion and Health / P. Tillich // Review of Religion. – Б. м. 1946. – № 10. – P. 348-384.
544. Tolstaya K. Kaleidoscope: F.M. Dostoevsky and the Early Dialectical Theology / K. Tolstaya. – Leiden-Boston, 2013. –370 p.
545. Torrance A. The Dual Relationship between God's Creative Purposes and the Nature of Sin and Evil in Karl Barth's Account of Das Nichtige. In Dialogue with the Monist Account of Alvin Plantinga / A.Torrance. – University of St Andrews, 2008. – 104 p.
546. Veldhuis R. Realism versus Utopianism? Reinhold Niebuhr's Christian Realism and the Relevance of Utopian Thought for Social Ethics / R. Veldhius. – Assen, The Netherlands: van Gorcum & Co., 1975. –183 p.

547. Walker J.S. The development of Karl Barth's theology from the first edition of *Der Römerbrief* through the second edition of *Der Römerbrief*. Dissertation / J.S. Walker. – Claremont (USA), 1963. – 181 p.
548. Ward G. *Barth, Derrida and the Language of Theology* / G. Ward. – Cambridge University Press, 1995. – 259 p.
549. Wehr G. *Paul Tillich. Zur Einführung* / G. Wehr. – Hamburg, 1998. – 176 S.
550. Wieser E. *Friedrich Gogarten* / E. Wieser. – Jena 1930. – 50 S.
551. Willis R.E. The Concept of Responsibility in the Ethics of Karl Barth and H. Richard Niebuhr / R.E. Willis // *Scottish Journal of Theology*. – Б. м. 1970. 23. – P. 279-290.
552. Wittekind F. *Eschatologie zwischen Religion und Geschichte. Zur Genese der Theologie Bultmanns* / F. Wittekind // *Die Gegenwart der Zukunft. Geschichte und Eschatologie*. – Neukirchen-Vluyn, 2008. – S. 55-84.
553. Wüthrich M.D. *Gott und das Nichtige. Eine Untersuchung zur Rede vom Nichtigen ausgehend von § 50 der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths* / M.D. Wüthrich. – Zürich: TVZ, Theologischer Verlag, 2006. – 400 S.
554. Zachhuber J. *Theology as Science in Nineteenth Century Germany: From F.C. Baur to Ernst Troeltsch* / J. Zachhuber. – Oxford: Oxford University Press, 2013. – 336 p.
555. Zager W. *Mensch und Mythos. Im Gespräch mit Rudolf Bultmann* / W. Zager. – Neukirchen-Vluyn, 2010. – 178 S.