

ПРОТЕСТАНТСКИЙ ПРИНЦИП ПАУЛЯ ТИЛЛИХА (ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

С.С. Пименов

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

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

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

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

* * *

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

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

Разделение протестантизма на видимый и невидимый, внутренний и внешний само по себе достаточно традиционно, но не столь традиционен следующий шаг – онтологизация этого протестантского принципа. Протестантский принцип, будучи онтологическим выражением теонómии⁴, становится критерием для всего существующего, оставаясь в то же время независимым от неизбежных искажений, и это позволяет искреннему протестанту Тиллиху быть одновременно одним из серьезных критиков исторического протестантизма.

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

* * *

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

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

³ The Protestant Era. XI. I.

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

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

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

Вслед за Хайдеггером Тиллих настаивает, что онтологическое исследование возможно только как феноменологическое⁶. “Метафизический шок”, угроза небытия порождают онтологическое вопрошание. Результатом феноменологического описания является выделение Тиллихом четырех уровней “онтологических понятий”, отношения между которыми не являются родовидовыми. Сразу стоит обратить внимание на два момента: 1) принципиальную внутреннюю конфликтность каждого из уровней; 2) обусловленность данной конфликтности единством, стоящим над этим конфликтом.

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

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

⁵ The Protestant Era. XIII. III.

⁶ “Человек занимает в онтологии преимущественное положение не в качестве такого объекта, который чем-то выделяется среди других объектов, но в качестве такого сущего, которое задает онтологический вопрос, причем онтологический ответ может быть найден именно в его самосознании” (СТ. 1. 170).

⁷ СТ. 1. 172.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ СТ. 1. 177.

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

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

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

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

«означает соотнесенность с имеющими смысл структурами, существование в универсалиях, овладение реальностью и ее формирование... “интенция” означает не волю действовать во имя некоей цели: она означает жить в напряженности с чем-то объективно действительным (и в напряженности к нему устремляться)»¹³.

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

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

“Человек опытно воспринимает структуру индивида как носителя свободы в границах тех более крупных структур, которым принадлежит индивидуальная структура. Судьба указывает на ту ситуацию, в которой человек обретает себя, обращаясь к тому миру, к которому он в то же время принадлежит”¹⁴.

“Судьба – это не какая-то посторонняя сила, которая детерминирует то, что должно со мной случиться. Это я сам как нечто данное, сформированное природой, историей и мной самим. Моя судьба – это основа моей свободы; моя свобода соучаствует в формировании моей судьбы”¹⁵.

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

¹² Ст. 1. 180.

¹³ Ст. 1. 181.

¹⁴ Ст. 1. 183.

¹⁵ Ст. 1. 184.

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

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

Третий уровень¹⁶ онтологических понятий – “характеристики бытия, являющиеся условиями нашего существования” – Тиллих определяет как: 1) бытие и небытие; 2) бытие конечное и бесконечное. По его убеждению, глубинное противопоставление эссенциального экзистенциальному присуще каждой философской или теологической системе.

“В любой философской системе существует указание (иногда только имплицитное) на то, что различие это осознается. Всякий раз, когда идеальное противопоставляется реальному, истина – заблуждению, добро – злу, искаженность сущностного бытия не только предполагается, но и судится сущностным бытием. И неважно, как именно видимость такого рода искаженности объясняется в терминах причинности... Как может бытие, включающее в себя целостность собственной актуальности, содержать в себе собственное же искажение?.. всякий ответ на этот вопрос явно или неявно указывает на классическое различие между эссенциальным и экзистенциальным”¹⁷.

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

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

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

¹⁷ СТ. 1. 200.

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

¹⁹ СТ. 1. 203–204.

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

Подобное понимание ведет нас к принятию определенных следствий.

«Если Бог как основание бытия бесконечно трансцендирует все, что есть, то из этого следуют два вывода: во-первых, что бы мы ни узнавали о конечных вещах, мы узнаем и о Боге, поскольку все вещи коренятся в Нем как своем основании; во-вторых, ничто из того, что мы знаем о конечных вещах, не может быть применено к Богу, поскольку Он... “совсем другой” или, если можно так сказать, “экстатически трансцендентен”»²¹.

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

Символ не есть маска или ширма, прячущая суть, – ни тем более выдумка. Символ²³ в тиллиховском понимании – “граница”, точка онтологического напряжения, в которой, не уничтожая друг друга, сходятся две реальности: божественная и человеческая. Будучи конечными, мы обязаны принять, что божественное может быть опознано только в качестве символа.

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

²⁰ Ст. 1. 230.

²¹ Ст. 2. 294.

²² Ст. 2. 295.

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

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

Парадокс толкуется Тиллихом не как разрушение формальной логики, а как опознание высшей реальности, в которой явление *преодоление* полярностей и в которой сама формальная логика, как одна из амбивалентностей высшей реальности, имеет свое основание²⁵. Тиллих повторяет Тертуллианово *credo quia absurdum*, но уже во всеоружии современной философии. Бог появляется либо парадоксально, либо – никак.

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

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

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

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

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

²⁴ Ст. 1. 151–152.

²⁵ Ст. 1. 60.

²⁶ Ст. 1. 168.

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

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

По сути, протестантский принцип есть теонимия или, другими словами, манифестация эссенциального в экзистенциальном без уничтожения экзистенциального. Подобная “пограничная” природа протестантского принципа подразумевает принятие двух составляющих – вертикальной и горизонтальной. Будучи *принципом*, он подразумевает субстанцию. Относительно церкви это означает неприменный учет исторической, конкретной, конечной, человеческой составляющей в полноте церковной жизни. Церковь, как подчеркивает Тиллих, есть *бого-человеческий* организм. Игнорирование человеческого ведет к искажению целого, поскольку божественное проявляется только *через* человеческое, а не помимо человеческого. Недоучет этой диалектической взаимосвязи завел в тупик “диалектическую теологию”, сильную своим решительным отвержением притязаний человека по отношению к божественному. Борясь с действительной опасностью, нависшей над протестантизмом, – автономным индивидуализмом, Барт не удержался на высоте “кризиса” и упал в противоположную крайность – надчеловеческую гетерономию, что позволило Тиллиху определить взгляды Барта как ослабленную форму традиционного католического сакраментализма. Барт²⁸ утверждая, что ничто трансисторическое не может проявиться в историческом, бежит от “ситуации” и стремится вывести каждый постулат непосредственно из предельной истины. Результатом является

²⁷ The Protestant Era. XIII. III.

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

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

“Секулярное” понимается и употребляется Тиллихом не как “от-деленное”, “от-резанное” от божественного, а как форма, свидетельствующая о божественном. Разрушение секулярной составляющей губительно для целого жизни. При понимании Бога как “основы бытия” закономерно понимание мира как *выражения* божественного. “Секулярные формы есть формы, в которых конечные структуры реальности выражены – поэтически, научно, нравственно, политически – и в которых это отношение присутствует только в неявном виде”³⁰. Нет и не может быть “проклятых” мест бытия. Священное может проявиться во всем. Каждое существующее – потенциально святое³¹. Но верно и обратное: святое не может проявиться никаким иным способом, как только посредством конкретно исторического. В ответ на искаженное понимание соотношения святого и профанного, которые есть не убегающие друг от друга противоположности, а единство полярностей, – и появляется протест Лютера и исторический протестантизм.

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

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

²⁹ СТ. 1. 14–15.

³⁰ The Protestant Era. XIV. III.

³¹ Отсюда и потенциальное священство всех верующих.

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

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

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

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

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

³² The Protestant Era. XIV. II.

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

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

Таким образом, в своем предельном проявлении вера есть теонимная структура реальности, соучастие в безусловном в рамках конечности. Вера есть *раньше*, *пред-*положена человеку, она – дар благодати. Вера зависит и не зависит от человека, который может только принять ее или отвергнуть. Вера есть опыт силы само-бытия, противостоящей небытию³⁵. В первую очередь мы *оправданы* верой (пассивный залог), а не мы *оправдываемся* верой (активный залог). Вера не есть наша заслуга. “Сознательно принять эту силу притяжения – вот религиозный ответ безусловной веры”³⁶. Вера есть занятие должной позиции в структуре бытия, которая раньше нас. “Реформация провозглашает: своему существованию человек может доверять лишь после того, как его доверие перестает основываться на нем самом”³⁷. Здесь нет и не может быть места автономному индивидуализму, а есть личное и свободное принятие своей судьбы.

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

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

³³ The Protestant Era. XIV. II.

³⁴ The Protestant Era. XIV. I.

³⁵ МБ. 120.

³⁶ МБ. 123.

³⁷ МБ. 114.

³⁸ ДВ. 133.

³⁹ МБ. 120.

⁴⁰ ДВ. 139.

ши, противостоящей уму и телу, но она есть центрированное движение всей личности по направлению к чему-то, что обладает предельным смыслом и значением”⁴¹. Вера как “Gestalt of grace” утверждает предельное единство всех человеческих способностей, есть их высший синтез, в результате которого проявляется действительная человеческая природа в единстве: индивидуального-универсального, формального-динамичного, свободного-обусловленного. И человеческое как таковое не помеха для проявления божественного, – не конечность как таковая, а извращенная конечность есть беда человека⁴². Любой бунт против “веры” в действительности есть бунт *ради* веры. Вслед за Тиллихом можно повторить: мы *живы* верой.

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

“Истина – это целое... Однако ни одно конечное сущее не обладает целым. Следовательно, выражением приятия человеком его конечности является то, что он приемлет тот факт, что сомнение принадлежит его сущностному бытию”⁴³.

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

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

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

Сомнение присутствует в вере, выступая не в качестве постоянного опыта, а образуя всегда присутствующий элемент структуры веры⁴⁵. Отсюда берут исток способные шокировать многих религиозных людей, но становящиеся банальными в свете тилли-

⁴¹ ДВ. 202.

⁴² The Protestant Era. XI. II.

⁴³ Ст. 2. 350.

⁴⁴ Ст. 2. 368.

⁴⁵ См.: ДВ. 147.

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁷ The Protestant Era. XIV. V.

⁴⁸ ДВ. 211.

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

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

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

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

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

⁴⁹ Ст. 3. 114.

⁵⁰ The Protestant Era. XI. II.

⁵¹ См.: ТК. 282.

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

* * *

Не претендуя на окончательную оценку, выскажем некоторые соображения.

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

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

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

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

Второе. Тиллих принципиально утверждает, что критерием является Иисус как Христос. Но очевидно, что при различном понимании данного события закономерно различное понимание Боговоплощения, а следовательно, и данного критерия⁵⁴. Вдобавок, мы помним, что любое утверждение о Боге принципиально символично. Выдвижение символа в качестве критерия представляется неубедительным решением.

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

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

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

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

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

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

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

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

The Protestant Era. Chicago, 1948.

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

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

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

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

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

⁵⁶ ДВ. 170.