[40] *Adorno T. W.* Negative Dialektik. S. 156.
[41] Ibid. S. 162.
[42] В этом аспекте иначе воспринимается известное адорновское изречение «целое есть неистинное», вызвавшее в свое время прицельный критический огонь. Оно имеет, видимо, не столько гносеологический, сколько эстетический смысл. Тот, кто анализирует афоризм с позиций гносеологии, непременно обнаружит его внутреннюю самопротиворечивость — отрицающий истину претендует на истинность собственного высказывания и тем самым утверждает истину. Но для того, кто воспринимает эстетически, обнаруживается нечто неожиданное: предложение сбросить диктат однозначного толкования и вступить в незнакомый дискурс, где не полагаются четкие ориентиры и прочные позиции. Дискурс негативности, текущий, переливающийся, странно размытый, не дающий окончательных ответов.
[43] *Bräutigam B.* Op. cit.. S. 27.
[44] *Knapp C.* Op. cit. S. 58.
[45] Неумирающая надежда на спасение, страстная вера, что однажды все изменится и наступит желанное «примирение», не может не сближать, по мнению современных западных интерпретаторов Адорно, его негативную диалектику с теологией. См.: *Brändle W.* Rettung des Hoffnungslosen: Die theologischen Implekation der Philosophie. Teodor W. Adorno.

СУДЬБЫ КУЛЬТУРЫ В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ ПАУЛЯ ТИЛЛИХА

М. А. Сиверцев

Тиллих в мире популярен: на его идеи ссылаются политики и богословы, правоведы и рок-музыканты. И это не случайно. Религиозная философия Пауля Тиллиха, обращаясь к провоцирующим тенденциям культуры XX в., пытается не «подавить» их, «вытеснить» или отбросить с порога, но ввести в некий сакральный «лад». Такая попытка этически упорядочивающего приятия жизни соответствует многовековым традициям христианской философии. Фома Аквинат искал этот «лад» в аристотелианской иерархизации Бытия. Вл. Соловьев — в диалектике «Божественного всеединства» и «Отвлеченных начал», — в идее диалектического преодоления отчуждения святыни. Тиллих же, исходил из специфической проблематики и философской культуры XX в., — в своей особой «феноменологии святыни».

Кроме того, Тиллих интересен и политологически: в его идеях философского «лада» заключают как бы личную унию христианско-демократическая и социал-демократическая доктрины. А без учета процесса взаимодействия обеих доктрин трудно понять и нынешнюю Европу, и ее влияние на другие континенты.

Идеи Тиллиха следует излагать через подачу коренной его проблематики и притом — адекватным философским языком. То есть в русле адекватного тиллиховскому мышлению разговора о структуре человеческой совести, о падкости культурных людей

XX в. на человеконенавистническую демагогию, о характерных для XX же века попытках религиозного обоснования нравственности и нравственного отношения к культуре.

П. Тиллих (1886—1965) один из самых чутких западных мыслителей XX в., считавших, что культура не просто технология, социальная коммуникация, политический символизм или какая-либо иная частичная (хотя бы и очень важная) сторона общественного бытия, но система глубинных измерений, связывающих онтологию и персонологию. Смыслы культуры обнаруживаются для Тиллиха как глубинные, «бытийственные» предпосылки технологических, социальных, политических структур. Поэтому, хотя Тиллихом написано очень много на самые разные темы — протестантская теология, техника, искусствоведение, социология, психология, антропология, политика входят в круг его интересов и находят живой отклик, его творчество удивительно целостно. Оно не допускает отождествлений ни с одной партикулярной темой. Тиллих, при всей целостности его мышления, неизменно ускользает от однозначных определений. Эта многоликость, эта неподвластность внешним определениям, сопровождаемая необычайной чувствительностью к переменам, характерным для времени, в котором развертывалось его творчество, связана с подчеркнутой самотождественностью и персоналистичностью интеллектуально-духовного опыта Тиллиха. Этой персоналистичностью Тиллих в значительной степени обязан искреннему увлечению Марксом, которое, как мы увидим, не вполне отвечает нашим понятиям и меркам. Хотя тиллиховская программа личностной культурологии, возникшая в значительной степени под влиянием Маркса, осталась не завершенной и не всегда последовательна, тем не менее следует помнить, что одним из первых духовных ответов Тиллиха на «потрясение основ», пережитое в первую мировую войну, было обращение к Марксу. Непосредственным результатом этого обращения было активное участие в создании программы «религиозного социализма»*.

Сегодняшний интерес к наследию Тиллиха значителен не только потому, что его влияние на мировую культуру считается сопоставимым с влиянием Тойнби, Бубера, Ясперса, Тейяра де Шардена, Шеллера. Многое из духовного наследия Тиллиха, не вполне воспринятое его современниками, как бы созрело для вдумчивого восприятия только сейчас. Прежде всего это касается его подчеркнуто универсалистской позиции в отношении диалога культур, или, в терминологии Тиллиха, «встречи мировых религий». Универсализм, лишенный поверхностно нивелирующего уравнивания, уверенно противостоит наиболее утонченным формам культурно-этического релятивизма и сепаратизма, с которыми приходится встречаться именно в наши дни и которые во времена

* До захвата власти Гитлером Тиллих был членом Социал-демократической партии Германии. Верность принципам «религиозного социализма» он сохранил до конца жизни.

Тиллиха были сравнительно малоизвестны и могли только угадываться. Остановимся на этом обстоятельстве немного подробнее. Дело в том, что многие проблемы философии культуры оказываются, как это особенно ясно теперь, непосредственно связанными с логикой и стилистикой мышления культуролога, его личностью, системой ценностей, этикой. Логические основания культурологических размышлений (хочется сказать, логико-этические основания) не всегда явно эксплицированы мыслителями. Тем не менее логика рассуждений оказывается неотделимой от этики рассуждающего, если речь идет о культурологии. В логике и методологии исследований и рассуждений оказываются решающими такие моменты, как «право» на обращение к теме, обязательства, причем личные обязательства исследователя перед темой и культурой. Поэтому многое из того, что в позитивистской логике культурного релятивизма казалось методически безупречным, в логике, эксплицирующей этические основания обращения к предмету (который, вообще говоря, уже не предмет, а своего рода тема—субъект), в логике, требующей «достойно» обратиться к «теме—субъекту» и обосновать личное право такого обращения, оказывается недопустимым.

Тиллиховская культурология — одна из немногих, позволяющих в методах типологии, в деталях логических ходов осуществить универсалистскую позицию, избегая крайностей и логико-этических тупиков, которые подстерегают универсализм именно в логике размышлений (о чем свидетельствует восходящая к временам средневековой схоластики дискуссия «о природе универсалий», которой мы, впрочем, здесь не касаемся). Поэтому чрезвычайно своевременной и необходимой представляется критическая реконструкция особенностей тиллиховского ви́дения культуры. Эти особенности связаны, на наш взгляд, с тем, что Тиллих не только мыслитель, но и церковный проповедник, активно включившийся в культуротворческий процесс. Проповедь — композиционная основа многих его работ, которые структурно представляют собой несколько проповедей, объединенных вокруг существенных для тиллиховской культурологии тем. В то же время проповедование не только структурно-композиционная основа интеллектуального опыта Тиллиха, но и один из глубинных смыслов, одна из центральных интенций его теоретической мысли. Поэтому проповедник неизменно присутствует на всех уровнях тиллиховской концепции культуры, и характерной особенностью Тиллиха как мыслителя является стремление добиться того, чтобы теоретическая мысль смогла бы стать достоверным выражением внутреннего интеллектуально-духовного опыта. Поэтому, стремясь обнаружить глубинные объективные инварианты культуры, ее «архитипическую» структуру, он постоянно соотносит эволюцию своих типологий культуры с собственной биографией, с собственной судьбой. Таким образом, складывается своеобразный метод ви́дения культуры, который мы условно назвали бы *типологической герменевтикой*. Отдельные аспекты типологической герменевтики

мы попытаемся реконструировать. Стремление к личностному сопереживанию глубинных основ культуры не является, разумеется, чем-то исключительно тиллиховским. Здесь очевидны серьезные влияния, которые мы попытаемся отчасти прояснить. Однако то, каким образом типологическая герменевтика реализуется в культурологии Тиллиха, носит в значительной степени реконструирующий характер. Эту критическую реконструкцию мы и выносим на суд читателя.

Тиллих родился в Пруссии. Он описывает свою жизнь как подверженную двум противостоящим друг другу влияниям. Его мать происходила из Рейнской области и, по воспоминаниям Тиллиха, от нее он усвоил повышенную восприимчивость и чувствительность. Ранняя смерть матери определяет дальнейшее влияние отца, протестантского пастора, который воплощал, по мнению Тиллиха, особенности восточногерманского темперамента: меланхолию, склонность к спекулятивному мышлению, осознание долга и вины, твердое чувство власти и традиций [1]. Авторитарная позиция отца представляла, по мнению Тиллиха, серьезную проблему для интеллектуальной самостоятельности сына, вызывая тягостное чувство вины. Преодоление веры как жесткого авторитета является постоянным элементом тиллиховской концепции и столь же постоянно соотнесение неприятия авторитарной веры с указанными особенностями ранней жизни [2].

Конечно, многое из автобиографической установки Тиллиха оказывается связанным с общим архетипом «размышлений о самом себе», характерным для немецкого гуманистического сознания тех лет. Достаточно напомнить общеизвестную схему Т. Манна, почти дословно совпадающую с автобиографической схемой Тиллиха: схема, которая одновременно и автобиография, и роман о себе и о своем времени, т. е. действительно архетип. Вспомним романы «Доктор Фаустус» и — особенно — «Волшебная гора». Однако именно благодаря архетипичности автобиографических размышлений Тиллиха, они действительно делают его творчество явлением общезначимым, выходящим за пределы партикулярности частной биографии.

Два события Тиллих считает «пороговыми» в своей жизни: распад бюргерской культуры XIX столетия (первая мировая война) и подъем нацизма, завершившийся второй мировой войной. Первая мировая война вызвала шок. После возвращения с войны (в 1914—1918 гг. Тиллих — армейский капеллан) теологическая интерпретация истории находится в центре его интересов. Тиллих захвачен предчувствием, что история входит в некий качественно новый этап. Настроение, достаточно характерное для европейского и американского гуманистического сознания в периоды социальных катаклизмов. Ощущение переходности, «пороговости» времени, ви́дение «нового» века — устойчивый архетип восприятия истории в переломные, «осевые» эпохи. Наступление «правильного» времени и исполнение предначертанного в Новом Завете некоторое время прочно связывалось Тиллихом с послевоенным временем,

которое воспринималось в библейских эсхатологических категориях [3]. Через несколько лет, когда новое бытие не реализовалось, а духовный вакуум в Германии был заполнен нацизмом, Тиллих характеризует культурную ситуацию в Европе как полностью дезинтегрированную, где ответом на отчаянную нужду в определенности и безопасности стала «демоническая» сила национал-социализма [4]. Тиллих открыто отверг нацистскую программу, которую считал «зверской идеологией силы» [5]. Вскоре после прихода нацистов к власти последовал его переезд в США.

Вторая мировая война не произвела на Тиллиха такого же ошеломляющего впечатления, как первая. Он интерпретирует ее как часть глубинной мировой революции. По его мнению, мир находится в процессе становления упорядоченного космоса, причем историческая и одновременно космизирующая реальность рождается в двух войнах [6]. Позиция, удивительно напоминающая космизирующие медитации В. И. Вернадского, а также двух крупнейших католических мыслителей XX в. — Пьера Тейяр де Шардена и Ромино Гуардини. Космизирующий универсализм позиции Тиллиха обеспечивает устойчивость концепции и, вообще говоря, характерен для религиозного осмысления многомерного и противоречивого мира, для которого, собственно, и писал Тиллих. Тем не менее он не считал, что религия (по крайней мере организованная религия) станет центром новой упорядоченности и нового единства. Тиллих считал, что религия в значительной степени вытеснена «мифами» национальной и социальной справедливости. Эти «мифы», однако, не справляются с задачей устранения вакуума. Вакуум есть прежде всего обессмысление, и этот вакуум, по мнению Тиллиха, всегда стремятся заполнить демонические силы. Духовная дезинтеграция состоит в потере системы абсолютных ценностей и значений людьми западной цивилизации. Это отсутствие абсолютной системы значений, или, используя излюбленную терминологию Тиллиха, — отсутствие абсолютной системы «измерений», и вызывает, с его точки зрения, потрясения и катастрофы. Однако хотя обе мировые войны видятся ему как часть мировой революции, между ними он обнаруживает существенную разницу: если за первой последовали экстатические ожидания высшего обновления, то за второй — пессимизм и цинический реализм [7].

Таким образом, утрата и обретение абсолютной системы ценностных координат — «универсальных измерений культуры» — основная тема Тиллиха, задаваемая его жизненным опытом. Поиск и прояснение абсолютной системы ценностных координат, утверждение их центрального значения для устойчивости культуры — мотив тиллиховской типологии культуры, легко реконструируется поэтому из особенностей его философской судьбы.

Хотя пороговые события биографии оказали очевидное влияние на типологическую герменевтику Тиллиха, материал, из которого формировались основные темы его типологии, связан с рядом духовных течений рубежа XIX—XX вв. Среди них прежде всего следует указать влияние шеллингианства, экзистенциализма и глу-

бинной психологии. Однако наиболее серьезным, часто преодолевающим все остальные влияния, было воздействие доктрины религиозной феноменологии, особенно феноменологии Рудольфа Отто. Поиск предельных оснований и стремление обнаружить абсолютные ценностные измерения универсальных архетипов культуры связывается Тиллихом с процедурами феноменологического очищения и прояснения, характерными для феноменологии Отто. Типологическая герменевтика оказывается тесно связанной с религиозной феноменологией. Тиллих прочитал «Идею святыни» Отто, будучи на фронте в 1917 г. В ней он нашел уже проартикулированным свой собственный опыт переживания святыни. Книга Отто определила, по признанию Тиллиха, и его собственный метод в религиозной философии, где он всегда начинал с переживания опыта святыни и затем переходил к идее Бога и никогда не позволял себе обратного пути [8].

Влияние феноменологии Отто на тиллиховскую типологическую герменевтику очевидно в нескольких направлениях. При подходе, принимающем требование Отто начинать с переживания святыни, переживание страшной, ужасающей тайны и благоговения (Тиллих называет это переживание «абсолютной озабоченностью, предельной вовлеченностью») играет принципиальную роль в работе мыслителя, занятого поисками универсальных архетипов культуры. Кроме указанной центральной особенности тиллиховского типологического метода, следует подчеркнуть, что тиллиховское понимание Бога как бездны и основания бытия есть онтологизация феноменологического опыта встречи со священным как мистического ужаса, благоговения или «ужасающей и благостной тайны» [9]. Таким образом, феноменологическая герменевтика оказывается фундаментом типологической герменевтики. И, наконец, типологическая герменевтика следует Рудольфу Отто в освобождении идеи святыни от жесткой зависимости от идеи морального долженствования. Принимается взгляд Отто, согласно которому опыт священного (встречи со священным) является изначально ноуменальным опытом, переживанием святыни и только затем моральным требованием. Тиллих считал себя преемником развитой Отто феноменологии религии, которая отвела рационалистические и моралистические интерпретации религии и обнаружила ее экстатический и деструктивный характер [10]. Таким образом в типологической модели Тиллиха возникает тема внеинституциональной религии как тема, производная от переживания страшной и благостной тайны. Через ноуменальный опыт типологическая герменевтика связана с протестантским принципом «оправдания верою», который ставит каждое притязание человека перед лицом и взглядом Бога и одновременно разрушает всякое человеческое притязание перед лицом Бога и каждую идентификацию человека с Богом. Тиллих отверг либеральную догматическую теологию XIX столетия, которая растворяла парадоксы оправдания в моральных категориях. Человек оправдан в неопределенности вины [11].

Итак, ноуменальный опыт — необходимое начало в проясняющей схеме типологической герменевтики. Целью типологической герменевтики является обнаружение, высвечивание абсолютной системы ценностных координат, системы измерений культуры, являющихся универсальными архетипическими структурами. То есть универсализм и абсолютность носят программный характер в концепции Тиллиха в его размышлениях о структуре ноуменального опыта. Прежде чем перейти к структуре ноуменального опыта, как он видится Тиллиху, рассмотрим, каким образом этот опыт необходимо требует для своего прояснения герменевтическую процедуру.

Типологическая герменевтика подчеркнуто персоналистична. Это достаточно ясно понимает Тиллих, воспитанный в герменевтических традициях европейской гуманистической культуры. Поэтому типологическая герменевтика — это не только и не столько последовательность процедур интеллектуального очищения и прояснения, сколько феноменология благоговейно вслушивающегося сознания, определенная этическая позиция исследователя. И если проводить определенное разграничение между феноменологической и типологической герменевтикой, то это различие касается именно характера, интенции «очищающей» процедуры. Для феноменологической герменевтики это интеллектуальное очищение. Для типологической герменевтики — этическое очищение. Это достаточно ясно видно из сопоставления познавательных позиций культуролога и теолога в тиллиховской типологии.

Теолог в типологической модели Тиллиха — это человек, связавший себя личными обязательствами по отношению к «Посланию», обязательствами интерпретации Послания Бытия. Это верящий, отринувший свое Эго человек, отрекшийся от самого себя и полный ответственности перед Посланием[12]. Тиллих стремится прояснить природу этих обязательств, сравнивая их с вовлеченностью культуролога[13]. Обе разновидности обязательств связаны вовлеченностью в том смысле, что направляются «мистическим априори», тем, что Отто называл «мистическим ужасом и благоговением перед Тайной», а Тиллих — предельной вовлеченностью, или «абсолютной заботой». Непосредственное переживание абсолютного как Ценности и Бытия — общая суть обеих позиций. Представляется, что перевод основополагающего для типологической герменевтики Тиллиха понятий «абсолютная затронутость» и «абсолютная озабоченность» должен иногда звучать как «озабоченность Абсолютом». Центральная особенность «мистического априори» для проясняющей процедуры заключается в том, что если после проясняющего изыскания это априори обнаруживается, то это потому, что оно уже присутствовало и действовало с самого начала изыскания. В этой посылке тиллиховской культурологии совершенно отчетливо прояснены постулаты герменевтического круга, рассматривающего исследование как последовательное очищение и прояснение того, что уже наличествует.

В начале проясняющего цикла и формирования типологической модели (системы абсолютных измерений) теолог и культуролог

находятся в герменевтическом круге, который задается «мистическим априори», ибо, по мнению Тиллиха, духовные проблемы, абсолютная система ценностных координат могут пониматься только циклическим проясняющим методом. Однако теологическая и культурологическая типология строятся Тиллихом в разных герменевтических циклах. При всей их внутренней сродности у них разное «мистическое априори». Если культуролог остается в пределах абстрактных концепций, то теолог встречается с конкретным Посланием, провозглашающим свою историческую уникальность. Собственно типологическая герменевтика Тиллиха это скорее позиция теолога, который вступает в теологический круг обязанностей по отношению к христианскому посланию. В этом суть отличия от феноменологической герменевтики, которая оказывается этически нейтральной и не связывает себя определенными обязательствами по отношению к исследуемым, проясняемым символам культуры. В то время как связанность определенными личными обязательствами по отношению к проясняемому тексту — центральная особенность типологической герменевтики Тиллиха. Отсюда подчеркнутое настаивание на ноуменальном опыте как условии герменевтического приобщения к Посланию. Этот опыт означает, что христианское послание принято как высшая забота; он означает, что теолог находится в границах герменевтического цикла и его присутствие в этом цикле зависит от его предельной захваченности христианским посланием, даже если он иногда склонен его отрицать [14].

Тема абсолютной затронутости и вовлеченности центральная для типологической модели Тиллиха, имеет множество оттенков и смыслов; складывается впечатление, что Тиллих отчасти сознательно не дает жесткого и точного определения этой своей модели. Ориентация на многосмысленность основополагающего для типологической герменевтики понятия связана со стремлением сделать центральную типологическую модель по возможности более гибкой, многомерной, недоступной формальным ограничениям. Учитывая герменевтический характер типологии, приходится признать, что многосмысленность, неопределенность и принципиальная незавершенность являются необходимой особенностью центрального понятия — измерение типологии. Ибо постоянное прояснение, перетолкование и возвращение к исходной типологеме естественно входит в методологию герменевтического исследования.

Создавая многомерное и многосмысленное основание типологической герменевтики, Тиллих дает пример проясняющей «самоэкзегетики». Абсолютную затронутость и предельную вовлеченность он проясняет евангельским эпизодом о Марфе и Марии (Лук. 10 : 41). Марфа озабочена многими вещами, но все они предварительны, конечны и преходящи. Мария озабочена одним, но оно бесконечно, абсолютно, постоянно, прочно и окончательно. Заботы Марфы требуют внимания, преданности и страсти. Но они не требуют бесконечного внимания, безусловной преданности, абсолютной, предельной страсти. Наши конечные ограниченные заботы,

подчеркивает Тиллих, относительно нашей работы, науки, денег, уходят от нас, уносимые «меланхолическим законом преходящего». Но если наша озабоченность является озабоченностью Марии, тогда все «кажется тем же и кажется другим, измененным», так как мы захвачены «единым на потребу» — бесконечным, абсолютным, значительным[15].

Абсолютная забота видится Тиллиху как абстрактная формулировка библейского императива: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим» (Второзак 6 : 5; Мат. 22 : 37). Думается, что более адекватным переводом тиллиховской формулы в этом контексте будет не «абсолютная забота», а озабоченность Абсолютом, затронутость Абсолютом, что находит параллели в характерных экзистенциальной философии формулах «зов трансцендентного», «озабоченность трансцендентным».

Развивая диалогические, вопрошающе-отвечающие мотивы своей герменевтики, Тиллих обращает внимание на то, что забота — это не только заинтересованность в чем-либо, но элемент волнующейся обеспокоенной просьбы, призыва. Действительно в типологической герменевтике вопрошающе призывающий мотив герменевтического исследования развит Тиллихом чрезвычайно полно. Человек затронут многими проблемами с разной степенью настоятельности. Однако затронутость становится предельной и абсолютной, когда она требует полного отказа от собственного Эго; полного подчинения и когда затронутость обещает окончательное исполнение и воплощение. Предельная забота в герменевтике Тиллиха безусловна, всеохватывающа и бесконечна. Любая озабоченность, меньшая, чем эта, является лишь предварительной заботой [16].

Оппозиция предварительная — абсолютная озабоченность чрезвычайно существенна для типологической герменевтики Тиллиха. Эта оппозиция позволяет построить разновидности герменевтического опыта, возникающие при встрече с христианским посланием и определяющие характер интерпретации, определяющие доступность универсальной системы ценностных координат. Первая разновидность — взаимное равнодушие. Символы предельной озабоченности помещены рядом с предельной озабоченностью как таковой. Затронутость, абсолютность утрачивают способность трансцендировать по направлению к запредельному и становятся секулярными. Это, по терминологии Тиллиха, автономная культура. Вторая разновидность и соответственно типологическая схема — предварительная забота, возведенная в ранг предельной и абсолютной. Предварительная забота приобретает черты «демонического», занимая место действительно абсолютного. Это, в типологии Тиллиха, — гетерономная культура. Или, проще говоря, культура демоническая, сатаническая. В качестве постоянного примера такого рода культуры Тиллих указывает нацистскую государственность. Третья разновидность — предварительная забота, ставшая средством выражения и распространения озабоченности

абсолютным, не провозглашая себя абсолютной. Она ясно указывает за свои пределы. Эта забота, по мнению Тиллиха, «открыта для святыни»[17]. Это теономная культура.

Третья разновидность герменевтического опыта, собственно, и может рассматриваться как единственный способ обращения к сакральным символам культуры и как условие диалога с культурой. Эта особенность типологической герменевтики Тиллиха становится понятной, если учесть, что для него основной целью является обнаружение предельных оснований, абсолютной системы ценностных координат культуры. Это обнаружение видится им прежде всего как встреча со святынею в культуре. То есть типологическая герменевтика оказывается путем к священному в культуре, а опыт культуролога, практикующего типологическую герменевтику, — это опыт встречи со священным. Отсюда и четкое разграничение трех возможностей встречи: секулярной (автономной), демонической (гетерономной) и собственно встречи, «открытой для священного» (теономной).

Таким образом, в центре типологической герменевтики находится переживание святыни, ноуменальный опыт как необходимое условие постижения и прояснения ценностных координат, измерений культуры. Для Тиллиха это прежде всего обнаружение правды христианского послания в каждой конкретной исторической ситуации. То есть решение задачи высветить абсолютную и универсальную систему ценностных координат, заданную именно христианским посланием. Это обстоятельство, эта программная теологическая обязанность реконструировать христианское Послание в каждой конкретной ситуации, также определяет центральное положение опыта, священного в типологической герменевтике.

Хотя в системе Тиллиха отчетливо обнаруживается влияние идеи святыни Рудольфа Отто, ее императивный характер в переживании «мистического ужаса и благоговения», Тиллих стремится подчеркнуть измененность, пороговость, переходность и личностный характер ноуменального опыта. Момент перехода к переживанию и осознанию святыни описывается развернутой метафорой как захваченность чем-то внешним и неотвратимым: « . . . как буря ночью, когда молнии отбрасывают сверкающие отблески на все вещи, оставляя их в темноте в следующее мгновение»[18]: основания бытия, универсальные измерения существования становятся видны в «экстатическом опыте». Этот опыт, переживание святыни Тиллих называет верой. Тиллих как теолог считает, что существует единый центр в опыте и переживании святыни — это предельная озабоченность абсолютным. Опыт веры, или встречи со священным, есть и «бесконечная страсть», как Тиллих истолковывает Киркегора[19]. Вера не является частным структурным элементом процесса типологической герменевтики. Вера — определяющее интегрирующее начало. В акте веры исследователь захвачен целиком. Идентификация же веры с какой-либо одной познавательной функцией ведет к интеллектуальному или эмоциональному разрушению веры[20].

Так как вера не идентифицируется ни с одной из структурных особенностей познавательных процедур — функций, но предполагает силу, которая объединяет и трансцендирует все функции, то для типологической герменевтики основной признак веры — ее принимающий характер. В тиллиховской герменевтике это связано с теологической максимой: « . . . в отношении к Богу все свершается чрез Бога». Функции и способности человеческого познания не могут самостоятельно достигнуть Абсолютного, Единого, хотя и стремятся к Нему, «но Абсолютное может захватить все эти функции и возвысить их над самим собой, порождая веру»[21]. Хотя вера в человеке, она не от человека. Это главное отличие тиллиховской герменевтики от феноменологии. Характерна метафора, используемая Тиллихом для описания пассивности веры и находящаяся в центре типологической герменевтики — «будучи захвачен», «вера есть состояние захваченности абсолютным беспокойством» [22]. Практика, опыт типологической герменевтики сугубо пассивны, «медитативны» и «медиумичны». Здесь обнаруживается чрезвычайно высокий пиетет Тиллиха перед источником, сакральным текстом, Посланием. В качестве проясняющей тиллиховское учение о типологии культуры параллели нам хотелось бы напомнить неоднократно обсуждавшийся в последнее время факт доминирования в языках религиозных культур пассивных оборотов. (Иногда активные конструкции отсутствуют вообще, что является показателем предельной сакрализации языка — «язык богов» — и сознания, постоянно ощущающего себя объектом божественного влияния. См. например: Структура текста. М., 1980. С. 82—116.) Представляется характерным для тиллиховской типологии стремление (скорее всего, бессознательное) выбирать пассивные, «медитативные» структуры религиозного языка как наиболее емкие и адекватные поискам и прояснениям абсолютной системы ценностных координат культуры. В качестве примера превратного понимания веры Тиллих называет «извлечение верой», которое оказывается результатом личной активности, самоконцентрации и аутосуггестии [23]. По мнению Тиллиха, ничего не может быть дальше от воспринимающего (принимающего), чем пассивный характер настоящей религиозной веры, «состояние захваченности Духом».

Следующим измерением опыта встречи со священным, который лежит в центре типологической герменевтики, является несомненность. Герменевтика сакрального текста есть встреча со священным. Когда теолог захвачен силой абсолютной системы ценностных координат, проясняющихся для него в сакральном тексте, он находится во власти абсолютной несомненности. Немедленное осознание и несомненность сопровождают друг друга. В экстатическом отчаянии с той же несомненностью переживается опыт встречи со священным, с какой переживается собственное Эго, собственная самость. По Тиллиху, это действительно есть «самость в ее самотрансцендирующем качестве»[24]. Для того чтобы избежать опасностей субъективности типологической герменевтики, Тиллих располагает источник несомненности вне индивидуальности теолога,

проясняющего сакральный текст, в полном соответствии с пассивным характером герменевтической позиции теолога. Человек захвачен чем-то абсолютным, которое держит нас захваченными и от которого мы напрасно стремимся убежать. И это переживание, несмотря на все возможное наше непонимание источника, даже сомнение, остается вполне определенным [25]. Для Тиллиха важно сохранить утвердительный, глубоко личный и доверительный характер опыта переживания встречи со священным. В этом Тиллих разделяет понимание опыта священного, которое характерно для старой немецкой религиозно-философской традиции от Мейстера Экхарта до позднего Шеллинга. Безусловность — измерение встречи со священным, дополняющее и развивающее черты пассивности и несомненности. Сила, захватывающая индивидуальность в опыте священного, безусловна, — определение, часто используемое Тиллихом в описании абсолютной захваченности, тотальной вовлеченности. Безусловность требований задана безусловностью святыни. Поэтому типологическая герменевтика предполагает определение «безусловный» как по отношению к факту абсолютного опыта встречи со священным, так и по отношению к абсолютному Бытию — Богу. Субъектно-объектное измерение типологии разрушается в момент встречи со священным. Тиллих постоянно настаивает, что «безусловное» это состояние: сила, захватывающая, овладевающая нами в момент встречи со священным, не является бытием рядом с другими. Это не объект среди других объектов, даже величайший. Но это качество, степень состояний. Самым же важным в определении опыта священного является подчеркивание трансцендирования: *все существования и объекты, переходя в состояние захваченности* переживанием присутствия священного, указывают на пределы самих себя и своего конечного существования к бесконечному, неистощимому и непостижимому в глубине своего существования и значения [26]. Здесь очевидна параллель и развитие оттовской феноменологии «страшной, ужасающей и благостной тайны» как переживания святыни и веры, лишенного субъектно-объектных отношений.

Подчеркнем, что Тиллих специально искал пути преодоления дихотомии субъекта и объекта в своей типологии. Такого рода очищение типологической герменевтики от субъектно-объектных отношений Тиллих пытался провести с помощью особым образом построенной структуры значения. Тиллих выделяет три элемента значения: 1. Индивидуальное значение. 2. Безусловное значение, которое содержится во всем индивидуальном. 3. Требование к каждому индивидуальному значению исполнить безусловное значение — получить отклик безусловного [27]. Измерение «безусловно-индивидуальное» Тиллих соотносит с измерением «форма—содержание». Оппозиции достаточно напряженные, ибо безусловное никогда не прекращает требований наполниться, осуществиться в виде безусловной формы. Однако безусловная форма содержит невозможность реализации, бесконечность значе-

ний разрушает конечную форму, обнаруживая Абсолютное. Тем не менее каждый единичный акт значения должен «вслушиваться» в требование, которое призывает к воплощению безусловной формы [28]. Таким образом, безусловное есть значение, к которому захваченный переживанием святыни устремляется. Однако это стремление безобъектно. Переживание священного поворачивает захваченного им человека к священному объекту, в котором священное и безусловное символически выражено. Но переживание и вера проходят, минуя объект, к основанию и бездне, на которых он покоится [29].

Хотя тиллиховская феноменология «встречи с безусловным» и «веры в безусловный смысл жизни» достаточно сложна и явно несет отпечаток метафизических медитаций XIX столетия о «безусловном» и «абсолютном», она имеет дело с сугубо экзистенциальными человеческими проблемами. Опыт «потрясения основ», пережитый тиллиховским поколением, опыт релятивизма в толковании судеб взаимоотчужденных и не понимающих друг друга культур — все это дает очевидное экзистенциальное оправдание поискам абсолютных ценностных координат культуры, прояснению условий, в которых возможна встреча с абсолютным, возможен опыт священного. Поздний Тиллих в силу принципиальной и подчеркнутой метафоричности мышления дает образную феноменологию «веры в безусловный смысл жизни»: пока вспышка веры отсутствует, не может быть духа, так как жить духовно, значит жить в присутствии значения; без высшего смысла все исчезает в бездну и хаос бессмысленности[30]. Обратим внимание на термин «присутствие». Он довольно характерен для типологической герменевтики. Именно присутствие безусловного, бесконечного и абсолютного как точки «отсчета» в системе ценностных координат культуры должно уравновесить настоятельность постоянных требований воплощения в конечном бытии и — в то же время — эмпирическую невозможность воплощения.

Учитывая, что вера как центральное проявление встречи со священным затрагивает в тиллиховской модели глубинные основания человеческой природы, следует подчеркнуть, что для этой модели характерно утверждение универсальности веры. Универсальное, или, как его называет Тиллих, «формальное» определение веры, действенно для всех видов веры, религий и культур. Вера формально определяется как состояние предельной захваченности абсолютным, первичным, по направлению к которому устремлено самотрансцендирование. Это формальное, или универсальное, определение веры сужается и локализуется в конкретном определении христианской веры, которая есть состояние захваченности Новым Бытием и носит очевидный эсхатологический оттенок. То, что говорится о формальной вере, присутствует и в конкретных разновидностях веры, но обратное, по мнению Тиллиха, не верно, ибо Тиллих считает, что христианство как особое определение веры «выражает свершение, в направлении которого перемещаются все формы религии»[31]. Тема универсальности проходит сквозь формальное определение веры, так как согласно формальному

определению веры как предельной затронутости, каждое человеческое существо способно иметь веру, встретить и пережить опыт священного [32]. Каждый движется по направлению к безусловному. «Кто же способен воспринять первоначальное, предельное, бесконечно значимое, тот не человек» [33]. Вера — универсальная человеческая потенция, ибо человек посвящен бесконечному и осознает это, но еще не находится в его владениях [34]. Таким образом, состояние предельной затронутости есть состояние универсально человеческое [35]. Однако содержание предельной затронутости может демонически разрушаться и превращать веру и переживание святыни в идолатрию. Тем не менее это состояние остается верой, несмотря на его двусмысленность: «... наша предельная вовлеченность может разрушить нас так же, как она может и исцелить нас, но мы никогда не можем без нее» [36]. Исходя из универсальности опыта священного, Тиллих устраняет саму возможность экзистенциального антитеизма (например, сартровского), считая, что эта версия экзистенциалистского мышления пытается ответить на вопросы существования «из скрытых религиозных источников» и его ответ сформирован из веры, «хотя и переодетой в секулярные одежды». Ввиду радикальной универсальности веры, Тиллих предлагает заменить традиционную типологию мировой истории — «колебание между верой и безверием» — новой типологией, которая противопоставляет веру вере, точнее, веру — идолатрии.

Детальная разработка формального определения веры и переживания встречи со священным требует от Тиллиха такого феноменологического описания содержательных аспектов сакрального, которые могли бы хотя бы отчасти отклонить упреки в излишней универсальной схематичности и формализме. Тиллих не уклоняется от разработки, от оппозиции формального и содержательного. Однако для того чтобы сбалансировать очевидный модернизм формального определения веры и переживания святыни, в содержательных аспектах Тиллиху приходится быть вполне консервативным. И следует отметить, что его консерватизм и традиционализм выражены вполне точно и однозначно, хотя при этом отчасти используется аппарат феноменологии с ее обычными установками на выделение универсальных структур. Однако специфика теологического мышления Тиллиха заключается именно в способности выразить вполне точно и недвусмысленно ортодоксальные формулы веры, включая их в столь же ясные формулы феноменологической логики. В этом смысле модель интенциональности сознания, разработанная современной феноменологией, оказывается как нельзя более подходящей для развития и новой формулировки «в изменившихся интеллектуальных условиях» старой основополагающей идеи протестантизма. Тиллих переформулирует коренной протестантский принцип «только верою» как «оправдание, прощение через веру». Характерно, что Тиллих оказывается значительно более ортодоксален в содержательных аспектах своей типологии, считая, что традиционная формула «оправдания верой» недоста-

точно подчеркивает то обстоятельство, что человеческий акт веры «водительствуется» исключительно актом божественного оправдания. И потому Тиллих настаивает, что вера сама по себе есть дар милосердия, позволяющий переживать встречу со священным, что оправдание — часть Бога и, следовательно, более точна формула: «оправдание милосердием через веру»[37]. Для Тиллиха протестантский принцип целиком покоится «на переживании величия Бога», которое приписывает абсолютность и святость ему одному и отклоняет такую возможность для кого-либо еще[38]. Таким образом, содержательный полюс в тиллиховской оппозиции формальное — содержательное полностью исчерпывается ортодоксальным пониманием «протестантского принципа», и это вполне соответствует его ви́дению теологической деятельности: теолог связан конкретными обязательствами перед Посланием и перед своей деноминацией. Для Тиллиха содержание веры никак не может быть достигнуто, кроме как в акте веры. Эта позиция вполне в духе феноменологической интенциональности и в духе экзистенциального преодоления субъектно-объектного измерения веры. Однако в отличие от иных форм экзистенциального мироощущения преодоление осуществляется в акте веры, причем в акте веры, который рассматривается Тиллихом не в пределах формального определения, веры вообще, но с точки зрения вполне четко и традиционно развитого протестантского принципа. Вера есть дар, милосердие, и только в активном захватывании со стороны абсолютного и окончательного верующий может быть предельно затронут. Протестантский принцип для Тиллиха как содержательный центр веры и встречи со священным выражает бесконечное расстояние Бога от человека и зависимость человека от Божественной инициативы[39]. Протестантский принцип мыслится Тиллихом как пророческий протест против всех форм исторически сложившейся самоабсолютизации, например, демонического возвышения церквей, священства, библейских текстов до абсолютного значения[40]. Протестантский принцип есть «сопротивление идолатрии», хотя он отчасти и за нонконформизм в семье, школе, государстве и церкви[41]. Протестантский принцип, настаивает Тиллих, отвергает безусловную воплощенность Благодати в формах эмпирического мира и таким образом разрушает барьеры между священным и секуля́рным[42]. Согласно протестантскому принципу, Бог одинаково близок как самым низким, так и самым высоким, Бог рядом с материальным так же, как и рядом с духовным[43]. Именно протестантский принцип в том виде, как его понимает Тиллих, объясняет то обстоятельство, что опыт, переживание священного находится в центре его типологии культуры, типологической герменевтики и, наконец, в центре его формального определения веры как предельной озабоченности абсолютным, озабоченности, не зависящей от содержания веры. Феноменология предельной озабоченности, видящаяся как встреча со святыней, обнаруживает, однако, напротив, чрезвычайную насыщенность содержанием. Это содержание воплощено в протестантском

принципе, как его понимает Тиллих. Учитывая, что понимание Тиллихом протестантского принципа вполне ортодоксальное, если не консервативное, то формальное определение веры, хотя и действительно является универсальным (в этом отношении следует согласиться с Тиллихом), однако это универсализм христианский и даже, более точно, универсализм ортодоксального протестантизма. Поэтому универсалистские интуиции Тиллиха и особенно его интуиции «предельного» вовлекают не только универсалистские интенции нашего столетия, но и связаны с серьезной и многовековой традицией христианского универсализма. Отсюда та удивительная уравновешенность традиционализма и модернизма в тиллиховском универсализме. «Предельное» является ответом на вопрос о значении нашей жизни и является нам в опыте, который, по его мнению, переживает каждое человеческое существо, т. е. в опыте святости [44]. Для Тиллиха «святыня есть опытный феномен» [45]. Ссылаясь на пророчество Исайи, где Бог видится в невыразимой чистоте и сверхкосмическом величии (Ис. 6 : 1—10), Тиллих говорит, что «переживание Бога есть переживание святыни Бога» [46]. Пророк не описывает Бога самого. Таинственность Бога окутывает Его даже тогда, когда Он открывается нам. Пророк чувствует приближение своей гибели. «Ужасающая и уничтожающая встреча с величием Бога потрясает основания и одновременно открывает их». Тиллих развивает типологию опыта священного: «Переживание священного как бытия и переживание священного как того, что должно быть» [47]. Соответственно различаются либо мистически, либо этически ориентированные религии (таким образом Тиллих типологизирует буддизм и христианство). Однако оба измерения данной типологии не исчезают полностью ни в одном истинном переживании священного, так как «священное действенно по отношению к человеку, дает настоящее присутствие и требует трансценденции» [48]. В пределах христианства Тиллих различает согласно предложенной типологии католицизм и протестантизм, считая, что в разных измерениях человек переживает священное как присутствие и как требование. Это ведет к святости «наличествующей» (святости «существующей») и святости «должного», к сакраментальной религии и к эсхатологической религии (одна религия — «священническая», другая — «пророческая»). Таков для Тиллиха основной принцип различения католичества и протестантизма. Однако, различая и даже противопоставляя измерения святыни, Тиллих подчеркивает, что оба присутствуют в каждой религии, но в разной степени, в разных соотношениях [49].

В учении Тиллиха понятие о святости «существующей, наличной», т. е. об актуальной святости (или присутствующая актуальность святости), обнаруживает очевидную близость воззрению Отто, для которого переживание предельного есть одновременно и «бездна, тайна», и «основание человеческого существования» [50]. Поэтому структура тиллиховской типологии в значительной степени воспроизводит структуру религиозно-феноменологической

типологии Отто, ее основные измерения. Позитивное измерение — таинственный свет и благость как основания бытия, включающие исполнение творения. «Негативное» измерение — «таинственный страх и трепет», который потрясает, как пропасти и бездны бытия, включая бесконечную, непреодолимую дистанцию между конечным и бесконечным. Эта дистанция вообще основание самой возможности типологического мышления, на наш взгляд, как Тиллиха, так и любого, практикующего герменевтику религиозного мыслителя. В экстатическом переживании Откровения даются два измерения священного: как «поднимающей силы священного присутствия» и как его «грозной, уничтожающей силы»[51].

Однако при всей близости религиозной феноменологии оттовского типа Тиллих значительно усиливает чисто экзистенциальные мотивы, которые собственно и составляют все своеобразие тиллиховской позиции. Переживание актуальной святости Тиллих связывает с феноменом «бегства от Бога». Он подчеркивает, что человек, «который никогда не пытался покинуть Бога, никогда не испытывал Бога как реального Бога». Следует добавить — и как личного Бога. Поэтому представляются не вполне обоснованными встречающиеся иногда упреки в адрес тиллиховской системы, указывающие на определенную безличность его типологемы «предельная озабоченность». Экзистенциальные обертоны тиллиховской типологии в значительной степени отводят этот упрек, который был бы значительно более справедлив, если бы его типологическая герменевтика оставалась бы в пределах чистой феноменологии. Боги собственного человеческого изготовления, считает Тиллих, выполнены по образу и подобию человека — с ними легко жить, но «человек не может стоять рядом с Богом, который есть действительно Бог». Человек пытается бежать от Бога и ненавидеть его, потому что он не может избавиться от него. Очевидно, что Бог Тиллиха это не «Бог ученых и философов», но Живой, Личный и постоянно присутствующий Бог ветхозаветных пророков, с Которым не соглашались, спорили и Который мог говорить «из горящей купины». Поэтому для Тиллиха в его экзистенциальной типологии протест против Бога, стремление, чтобы его не было, «бегство в антитеизм — все это истинные элементы глубокой религиозности»[52]. Такова особая, потрясающая все существование человека сила мистической тайны, явление которой сопровождается переживанием таинственного страха и ужаса. В этом контексте для Тиллиха совершенно естественно рассматривать атеистический экзистенциализм Сартра и Камю как своеобразное прикосновение ко святыне.

Потрясающая «основы» встреча со священным, «уничтожающая» сила уравновешивается силой таинственного, мистического света: «Глаза Свидетеля, перед которым мы не можем стоять, также глаза Того, Кто бесконечно мудр и милосерд. Центр бытия, в котором заключен наш собственный центр, источник прекрасного дара, с которым мы встречаемся опять и опять на звездах и вершинах, в цветах и зверях, в детях и взрослых»[53].

Священное как центр типологической герменевтики, как ее основа, мыслится не только феноменологичным, но и онтологичным. Тиллих относит священное к системе трансцендентных значений, которые преодолевают всякое индивидуальное значение. Безусловное получает в этой типологии несколько «измерений»: одновременно страх и трепет, ясность и благоговение, бездна и основание бытия. По Тиллиху, следует быть уверенным, что существуют сакральные объекты, но видеть их как сакральные, значит быть захваченным через них безусловным [54]. Таким образом, тиллиховская типологическая герменевтика священного укоренена в онтологии, концентрирующейся вокруг безусловного значения и самобытия.

Особым измерением типологической герменевтики священного является в тиллиховской системе моральная святыня. Для прояснения этого измерения своей типологии он считает необходимым соотнести противопоставление «моральный — имморальный» с противопоставлением «чистый — нечистый». Подобное соотнесение позволяет Тиллиху привлечь значительный материал из архаических представлений о святыне. Он подчеркивает, что архаическая идея святыни не различает «чистого» и «нечистого», «священного и демонического» [55]. Это различение является результатом длительного развития идеи святыни, которое позволяет морали идентифицироваться со святостью в облике «чистоты». Таким образом, для Тиллиха существовал момент, когда измерения «моральный — имморальный», «чистый — нечистый» получили точную ориентацию в пространстве святыни. Следует добавить, что собственно идея и феномен типологичности также возникают в этот момент возникновения точно ориентированного сакрального пространства культуры. Тиллих считает поворотным моментом в истории идеи святости пророчества Исайи. Особенно пророчество о безвинных страданиях Мессии (Ис. 53 : 1—12). Под влиянием профетического критицизма «нечистое» было отделено от святого и получило значение имморального: после Исайи «нечистое» обозначает нечто демоническое, что продуцирует табу и производит благоговейный «страх и трепет». Тиллих видит разные степени возможного удаления «нечистого» от сакрального и озабочен тем, что такого рода удаление, возможно, разрушает сакральное. Он видит в позднем кальвинизме крайний пример изгнания, столь последовательного удаления «нечистого» из святого и столь жесткой идентификации святого с моральной чистотой, так что «чистота становится святостью, страх становится страхом законов, сияние становится гордостью самоконтроля и репрессивности» [56]. Тиллих считает, что профетическое подчеркивание святости как чистоты (морального совершенства) размывает святость как присутствующую реальность [57].

В типологической герменевтике Тиллиха нетрудно найти очевидные влияния экзистенциализированного фрейдизма и юнговской глубинной психологии. Однако не это соотнесение представляется сейчас важным. Очень важно, — и это, видимо, отличает

Тиллиха от психоаналитических трактовок святыни: святыня для Тиллиха — не просто субъективное переживание, но безусловная реальность. И сама духовная диалектика «чистого» и «нечистого», их вполне определенная разнесенность друг относительно друга становится предпосылкой устремленности человеческой души к катарсису, ко внутреннему очищению и той нравственной упорядоченности своего внутреннего мира, которая противостоит самоидолатрии, мертвящему замыканию на себе самом.

Нравственная, вполне определенная ориентированность в трактовке проблемы святыни, чрезвычайно характерна для Тиллиха и выгодно отличает его от многих буржуазных мыслителей XX в. (даже весьма незаурядных), поспешивших «отменить» нравственную ориентацию сакрального, так сказать, «взять назад», «взять обратно» напряженное противостояние «чистого и нечистого», ориентирующее пространство священного. Философская проницательность Тиллиха, позволившая ему избежать, вернее, преодолеть роковые для интеллектуалов XX в. искусы «неомифологического» релятивизма, связана, на наш взгляд, с глубоко и всесторонне пережитым опытом «демонического повреждения и перерождения» священного, который для Тиллиха состоялся во встрече с нацистской государственностью. Для христианского мыслителя Тиллиха, как для пережившего сходный опыт сугубо светского мыслителя Эриха Фромма, фашизм есть заведомо недобросовестная, заведомо безнравственная (т. е. «неориентированная») эксплуатация человеческого недовольства скудостью отчужденного эмпирического существования, коварное («демоническое») обетование («искушение») избыть свои социальные и психологические тревоги и тяготы, растворившись в экстатической толпе (ср. с Э. Фроммом — «Бегство от свободы»). Тиллих принимает потребность современного человека вырваться из-под гнета самозамкнутой социальности. Он делает это приятие даже рискованным, когда принимает феноменологию Отто, разводящую ноуменальный опыт встречи со священным, и измерения морального долженствования. Но как непременное условие «прорыва», как непременную гарантию «прорыва» от демонической двусмысленности и «соблазна» он обосновывает совестливое отношение к миру, т. е. такое отношение, которое не мыслится вне стремления различать добро и зло. Получается, что *теономное* в культуре и человеке есть в конечном счете — совестливое, *автономное* — недостаточно продуманная, недостаточно глубоко пережитая совестливость, а *гетерономное* — как санкция бессовестности. Получается также: неоархаизм как бегство от современности к авторитаризму и неоварварству всех цветов и оттенков есть бегство от совести [58].

Следует подчеркнуть, что типологической герменевтике Тиллиха удалось прорваться за пределы столь притягательной и респектабельной для западного интеллектуала XX в. неомифологизирующей архаики, обнаружить культурные символы, в которых собственно и сформировалась идея ориентированности культурного простран-

ства, найти источники сакральных измерений этого пространства. И если его анализ отталкивается от характерного для неомифологизирующей архаики подчеркивания неразличимости, тождественности для архаических культур «чистого и нечистого», «священного и демонического», то впоследствии тиллиховская типология дает совершенно нехарактерный для модернистской неоархаики разворот. Не снимая близости этих измерений священного и даже отстраняясь от наиболее радикальных разведений сакрального и демонического (что и обнаруживает его оценка позднего кальвинизма), он тем не менее находит достаточно серьезные историко-культурные основания, позволяющие говорить о сущностной, онтологической ориентированности сакрального пространства. Противопоставление «священное — демоническое», одно из центральных в его типологической герменевтике, также носит онтологический характер. В этом его очевидное и вполне определенное противостояние неомифологизму с его постоянным стремлением отождествить сакральное и демоническое на уровне «структурных элементов» культуры, стремлением, которое в конце концов завершается отождествлением «доброго» и «злого» на уровне «аксиологии» культуры. Для Тиллиха эта позиция абсолютно неприемлема, ибо все его глубоко личностное творчество было поиском абсолютно ориентированной универсальной системы ценностных координат как внутренне свободного ответа человеческой экзистенции на то «потрясение основ», свидетелем которого он был. Его типология и сам принцип типологичности являются одной из развернутых попыток найти эту абсолютную систему координат. Причем в центре его поисков был именно сам принцип типологичности как принцип абсолютной ориентированности ценностного пространства и одновременно как идея социальной справедливости. А последняя именно как справедливость не допускает элиминации внутреннего человека и его совести.

[1] The interpretation of history. N. Y., 1936. P. 4.
[2] Ibid. P. 22—24.
[3] The protestant era. Chicago, 1957.
[4] Ibid. P. 245—247.
[5] The interpretation of history. P. 201.
[6] The protestant era. P. 262.
[7] Ibid. P. XXV.
[8] The interpretation of history. P. 31.
[9] The theology of Paul Tillich. Ed. Ch. Keley, R. W. Bretall. N. Y., 1961. P. 13.
[10] Systematic theology. Chicago, 1956. Vol. 1. P. 215—216.
[11] *Tillich P.* Gesammelte Werke/Hrsg. R. Albrecht. Stuttgart, 1959. Bd. 1. P. 375.
[12] The interpretation of history. P. 32.
[13] The shaking of the foundations. N. Y., 1948. P. 126—127.
[14] Sistematic theology. Vol. 1. P. 8—11.
[15] Ibid. P. 10.
[16] Ibid. P. 11—12.
[17] Ibid. P. 13.
[18] The protestant era. P. 78.
[19] Systematic teology. Vol. 1. P. 12, 154.
[20] Dinamics of faith. N. Y., 1958. P. 105—106.

[21] Systematic theology. Vol. 1. P. 111, 133.
[22] Ibid. P. 130.
[23] Ibid. P. 278.
[24] Dinamics of faith. N. Y., 1957. P. 103.
[25] The new being. N. Y., 1955. P. 76—77.
[26] The protestant era. P. 163.
[27] *Tillich P.* Gesammeite Werke. Bd. 1. P. 318.
[28] Ibid. P. 319.
[29] Ibid. P. 331—332.
[30] The religious situation. N. Y., 1956. P. 35.
[31] Systematic theology. Vol. 1. P. 130—131.
[32] Ibid. P. 130.
[33] The new being. P. 121.
[34] Dynamics of faith. P. 9.
[35] Systematic theology. Vol. 1. P. 10, 11.
[36] Dynamics of faith. P. 15—17.
[37] Systematic theology. Vol. 1. P. 223—224.
[38] The protestant era. P. 225—226.
[39] Theology of culture. N. Y., 1959. P. 68.
[40] Systematic theology. Vol. 1. P. 208.
[41] The eternal now. N. Y., 1963. P. 135—142.
[42] The protestant era. P. 174—175.
[43] Systematic theology. Vol. 1. P. 210.
[44] Ibid. P. 215.
[45] The shaking of the foundations. P. 88—90.
[46] Dynamics of faith. P. 56.
[47] Theology of culture. P. 182—187.
[48] The shaking of the foundations. P. 88—90.
[49] *Tillich P.* Gesammelte Werke. Stuttgart, 1958. Bd. 7. P. 124.
[50] Systematic theology. Vol. 1. P. 216.
[51] Ibid. P. 113.
[52] The shaking of the foundations. P. 38—50.
[53] Ibid. P. 48.
[54] *Tillich P.* Gesammelte Werke. Stuttgart, 1957. Bd. 2. P. 86.
[55] The protestant era. P. 108.
[56] Systematic theology. Vol. 1. P. 217.
[57] The protestant era. P. 108—109.
[58] См., например: *Аверинцев С. С.* Знак Маринеи, неотомизм, католическая теология искусства // Вопр. лит. 1968. № 10.

Ф. БРЕНТАНО — ИСТОРИК ФИЛОСОФИИ АРИСТОТЕЛЯ

Б. В. Мееровский, Б. В. Бирюков

Франц Брентано (1838—1917) — австрийский философ, непосредственный предшественник феноменологии Э. Гуссерля. Брентано, начав свою деятельность в качестве католического священника, в 1873 г. был, однако, лишен духовного сана в связи с отрицанием догмата Троицы и учения о папской непогрешимости. В последующие годы Брентано — профессор философии в Вюрцбурге и Вене. В 1880 г. он вынужден был оставить профессуру и целиком посвятил себя научной и литературной деятельности.