

## РАЗЛИЧНЫЕ ПОНИМАНИЯ ОТКРОВЕНИЯ В ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ И ИХ ПЕРСПЕКТИВЫ

### «Сверху» или «снизу»?

В конце 20-х – начале 30-х годов XX в. на богословском Западе разгорелся нешуточный спор. Вовлечены в него были теолог-протестант Карл Барт и ряд крупных католических теологов, включая Эриха Шмидта и Ханса Урса фон Бальтазара. Барт, в принципе с симпатией относившийся к католицизму, в 1932 г., после ряда лет дискуссий публично (в предисловии к первому тому «Церковной догматики») назвал точку зрения оппонентов «выдумкой антихриста» и единственной серьезной причиной, не позволяющей становиться католиком. Что же это была за точка зрения, против которой так ополчился знаменитый протестантский богослов? Предметом спора был вопрос, познаваем ли Бог исходя из свойств Его творения, и утвердительный ответ именно на этот вопрос Барт категорически не мог принять<sup>1</sup>.

Понять идейную подоплеку спора можно, имея в виду следующее. Начало XX в. – это еще продолжающаяся эпоха модерна с характерным для нее «антропологическим поворотом» в мышлении. Суть этого процесса, отражающего изменения в жизни европейской цивилизации (особое ускорение которым придала в свое время эпоха Просвещения), состоит в том, что в центр внимания философии и богословия в качестве исходных предпосылок на смену вопросам метафизики и картины мира все больше приходили проблемы человека, его самоощущения в мире, религиозности, моральности, процесса познания и пр. Условно говоря, «мышление сверху» все более уступало первенство «мышлению снизу»; тео- и космоцентризм сменялся антропоцентризмом. Вехой особой значимости стало здесь событие, признанное многими как переломное в философской мысли: речь идет о «коперниканском повороте» в теории познания, совершенном в конце XVIII в. Кантом. «Кенигсбергский затворник» строго разделил в интеллектуальной деятельности человека познание и мышление: статусом познания в его представлении стало обладать только то, что имеет непосредственную эмпирическую основу. Но даже и опытным путем познаем мы явления, но не вещи сами по себе; обо всем же, что не связано с данными непосредственного чувственного опыта, согласно Канту, можно лишь помыслить, но сказать о том, что мы познаем это – нельзя, не впадая в интеллектуальные произвол и иллюзию. Понятно, что в эту вторую сферу входит и мышление о Боге, Которого

---

<sup>1</sup> Обо всем этом см., напр., в книге Г. Кюнга «Великие христианские мыслители» (раздел «Карл Барт. Теология на пути к постмодерну», с. 314–319).

«не видел никто никогда»: любое утверждение о Боге, если принять кантианскую модель мышления, никоим образом не может претендовать на неоспоримую истинность и должно быть открыто для критики; закрытость же таких утверждений для критики является, в рамках этой модели, недопустимым догматизмом. Последнее слово для Канта является синонимом произвольной претензии мышления на статус познания; **догматический** тип мышления должен, по Канту, смениться **критическим** – иными словами, любому мышлению следует начинать не с претендующих на статус априорных истин утверждений, а исследовать познавательную способность человека и ее границы. Так на передний план выходят знаменитые кантовские рефлексивные вопросы «Что я могу знать?», «Во что я могу верить?» и др. Кантианское отношение к познанию предполагает неизменную неполноту любого знания: конечный результат познавательного процесса всегда остается открытым и никакое абсолютное знание не ставит нас перед своей железной необходимостью – а значит, согласно Канту, мы живем в принципиально нефатальном мире, любая попытка познать тот или иной сегмент которого связана с риском и ответственностью. Ведь если не существует одного единственно верного описания реальности, то человек сам выбирает это описание из множества возможных описаний и несет за этот выбор ответственность, а значит, в мире человека есть место и свободе. Эта постановка Кантом проблемы свободы привлекала и продолжает привлекать многие умы, что сделало и продолжает делать кантианский взгляд весьма значимым<sup>2</sup>.

Однако, понятно и то, каким вызовом стало все это для христиан разных традиций. Ведь христианское богословие исторически сложилось по своему характеру именно как догматическое, т.е. имеющее в своей основе ряд нормативных, имеющих статус неоспоримых истин утверждений о Боге, (таких, как троичность Бога, боговоплощение во Христе и др). Это также вполне понятно, если иметь в виду преимущественно эллинский контекст, в котором складывалась христианская ортодоксия в христианском мире первых веков после Р.Х. Здесь представление о характере религиозного познания было во многом обусловлено картиной мира, сформированной платонизмом и представляющей собой «удвоенную реальность»: мир вечных эйдосов (идей-первообразов) и мир вещей как изменчивых подобий этих эйдосов. Соответствующее этому представление о познании в принципиальном отношении противоположно кантианскому: в вещественном мире познание невозможно в силу

---

<sup>2</sup> Так, Н.А.Бердяев, хотя и мечтал всю жизнь «преодолеть Канта» (т.е. кантианский зазор между познанием и реальностью), в зрелых работах («Я и мир объектов», «Творчество и объективация», «Истина и откровение» и др.) отмечал исключительное значение Канта в постановке проблемы свободы. О риске и ответственности, а значит, и свободе мышления, становящихся явными в кантианской модели познания, также см. совсем недавно вышедшую книгу Г.Б. Гутнера «Риск и ответственность субъекта коммуникативного действия» (М., 2008).

непрерывной текучести всего в нем, в результате чего этот мир никогда не равен самому себе и потому ускользает от разума. Подлинным познанием является созерцание первообразов вечного, неизменного божественного мира, доступное лишь избранным<sup>3</sup>. Это представление формировало и парадигму христианского богословия, обусловив в ней предпосылку возможности догматического знания о Боге в Себе и божественном мире как плод такого созерцания. Кантианская же модель познания не предполагает никаких двух миров в качестве структуры реальности, она вообще оставляет вопрос этой структуры открытым: как Бог, так и мир как целое – трансцендентны, что, собственно, и означает то, что их можно лишь помыслить, но не познать.

В христианстве этот вызов был воспринят в целом по-разному. Тем из христиан, кто видел в критическом отношении к догматам угрозу вере и желал сохранить традиционное место догматического способа богословствования, оставалось или попытаться опровергнуть Канта, или попросту проигнорировать его выводы относительно возможностей человеческого познания. И то, и другое характерно для немалой части христианского богословия всех конфессий в посткантовское время (т.е. с начала XIX в. и до наших дней). В то же время, уже к концу XIX – началу XX вв. стало ясно, что тенденции антропологизации мышления в европейской цивилизации столь доминируют, что совсем не учитывать их значило бы для христианства обречь себя на безнадежную маргинальность. Среди выбранных христианской ортодоксией путей учета «антропологического поворота» в мышлении были попытки разработки «богословия снизу», способного привести к богооткровенным истинам исходя из антропологических предпосылок. Так, некоторые католические теологи начала XX в. обратились в этой связи вглубь средневековой традиции и стали разрабатывать идею о сходстве сотворенного бытия, прежде всего человека, с Богом. Эта идея, известная под названием *analogia entis* («аналогия сущего») сформулирована еще на IV Латеранском соборе в 1215 г. и была развита далее Бонавентурой, Аквинатом и другими крупнейшими средневековыми теологами. Источник познания Бога здесь видится в **«естественном откровении»**, содержащемся в творении: в человеке и мире. Известные томистские и прочие «доказательства бытия Божьего» – это, по сути, выражение той же самой идеи: размышляя о бытии как таковом, можно с необходимостью прийти к выводу о существовании Бога.

Для Барта же сам термин «естественное откровение» был самопротиворечивым. В «аналогии сущего» он видел фундаментальное заблуждение, состоящее в уравнивании Бога и

---

<sup>3</sup> См., напр.: Платон, Теэтет, 146 Е. См. тж. напр: В.Ф.Асмус. Теория познания Платона. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.sno.pro1.ru/lib/asmus/4-3.htm>

творения. Но Бог есть Бог, а человек есть человек. Бог – Совершенно Иной, Откровение – всецело дело Божье и не нуждается ни в каких предпосылках внутри творения. Бог, твердо был уверен Барт, открывается людям исключительно по собственной воле и инициативе. Из подобного теоцентризма Барт исходил во всем своем богословии<sup>4</sup>.

В то же время, в системе Фомы Аквинского оба подхода: и откровение «снизу», и откровение «сверху» сочетались бесконфликтно. Аквинат видел в отношениях Бога и человека место и естественному, и сверхъестественному откровению. Одни истины открываются человеческому разуму из рассмотрения творения, другие – лишь сверхразумно, **супранатуральным** (сверхъестественным) актом Бога. (Например, до идеи сотворенности мира разум сам додуматься не в состоянии: она может быть дана лишь в акте откровения). Откровение, таким образом, представляет собой встречный процесс с участием Бога и человека. В католическом богословии, принявшем томизм в качестве официальной доктрины, эта схема длительными периодами ощущалась как стройная и непротиворечивая. Однако известен момент задолго до спора Барта с Пшиварой и Бальтазаром, когда она также претерпела расщепление – ее критика в XIV веке У. Оккамом с позиций, довольно близких бартианским: «естественное откровение» – это, по сути, не откровение; источником последнего является Писание, истины которого никак не соотносятся с логической способностью человеческого разума; все, что доказуемо и рационально познаваемо, к области веры относиться не может. И если оккамовская критика томизма знаменует кризис схоластики (в котором, как в зародыше, уже можно угадать будущий кризис католицизма, породивший Реформацию), то в еще большей мере «богословием кризиса» было богословие Барта в его стремлении уйти от всякого антропоцентризма: одно только второе десятилетие XX в. с ужасами Первой мировой войны оказалось способно разрушить характерное для предыдущего века оптимистическое представление о человеке и стало для Барта стимулом для выработки иного, вновь сугубо теоцентричного способа говорить о Боге и Его откровении. Таким образом, характеристика «богословия кризиса» – это расщепление и рассогласование стройной системы взаимодействия Бога и человека как двух разумных существ, бескомпромиссное «или – или» вместо прежнего «и – и». Или Бог не выводим ни из каких человеческих поисков и предпосылок, ибо Он есть Совершенно Иной, между Ним и нами – пропасть, и лишь Сам Он в силах построить к нам мост через нее в виде Откровения<sup>5</sup>; или же, в противном случае, Бог не

<sup>4</sup> «Великие христианские мыслители», с. 315.

<sup>5</sup> Программной в этом смысле стала первая крупная работа Барта – комментарий на послание к Римлянам, вышедший в 1918 (русское издание – Барт К. Послание к Римлянам. М., ББИ, 2005).

есть Совершенно Иной, что для Барта есть антихристова мысль, отождествление Бога с миром. В дальнейшем, уже в годы гитлеризма, когда рядом лютеранских теологов была предпринята попытка богословски обосновать Третий Рейх как новый этап в развитии христианства, Барт объяснял это именно господством современной «теологии снизу», открывающую возможность базироваться не на Слове Божьем, а на земной истории, смешивать эту историю с божественным действием, и, в конечном итоге – скатиться к человекобожию.

### **«Гуманистическая» модель**

Вернемся, однако, к тому с чего начинали – к «антропологическому повороту» и кантианскому критицизму, ставшим ко времени Барта неотъемлемым контекстом мысли, фактором, требующим от любого серьезного мышления его учета. Соотнеся с этим контекстом обе рассмотренные «модели» Откровения, можно увидеть, что первая («аналогия сущего») пытается учесть общий антропологизм мышления, выстраиваясь как «богословие снизу». Вторая, условно говоря, бартианская – по большому счету, отрицает «антропологический поворот», стремясь возратить теоцентричное мышление в новых условиях. Однако ни одна из них никак не учитывает вызов кантовской критики метафизики. Первая прямо игнорирует ее, как бы втягивая Бога в универсум, фактически выводя Его из неких структур бытия, якобы делающих логически необходимым вывод «Бог». Но для Канта идея Бога – это трансцендентная идея, в области которой не имеют познавательной силы логика и причинность. Так, может быть, этому более соответствует бартианская пропасть между Богом и человеком? Но и бартианство оставляет для кантианства немало пространства для критики, оставляя в себе все тот же догматический абсолютизм «предельных истин», из которых Барт пытался вывести каждый постулат (так, обязанность воевать против Гитлера он выводил непосредственно из воскресения Христа!)<sup>6</sup>. Ведь, как мы помним, любое положение метафизического характера для Канта не может претендовать на статус абсолютного знания, и к каждому из постулатов, считающихся сверхъестественными и богооткровенными, в полной мере применим вопрос «Как я могу это знать?». Само понятие сверхъестественного в отношении происхождения постулатов и идей оказывается здесь подверженным критике, и упомянутые кантианские вопросы в своей обращенности к религии становятся, таким образом, вопросом: **«Как возможно откровение?»**.

---

<sup>6</sup> См.: Пауль Тиллих. Систематическая теология, с. 13.

Именно здесь следует перейти к еще одному способу говорить об откровении, который сложился к XX веку и который Барт, надо сказать, совсем уж не переносил на дух. В своей богословской борьбе за теоцентризм Барт «сражался на два фронта»: ведь кроме католических идей «естественного откровения» и «*analogia entis*», существовал еще такой вид «богословия снизу», как либерально-протестантский теологический гуманизм – и, кстати, именно он, а не концепция *analogia entis*, был для Барта главным виновником в скатывании христиан к человекобожью и принятии нацизма, куда более далеко ушедшим, по его мнению, от сути христианства, чем католическая «естественная теология». Для нас же, как бы то ни было, богословский либерализм, как в его общности, так и внутренних различиях, будет важным фактором понимания проблематики «богословия после Канта»<sup>7</sup>. Возникшее в XIX в. богословское течение в протестантизме, получившее название «либеральная теология», проистекает во многом из принятия заметной частью протестантского мира всерьез кантовской теории познания и критики метафизики. Важное следствие последних мы уже выяснили: ни одно высказывание относительно реальности вне чувственного восприятия не может претендовать на статус адекватного описания этой реальности. Методологически это можно отнести относится ко всем традиционным положениям догматического характера: «согрешила первая пара людей, что повлияло на все последующее человечество», «Бог троичен в Лицах», «Христос – второе Лицо Троицы» и «воплотившийся Логос»: все это в рамках критицизма кантовского толка стало подлежать обсуждению. Но возникает вопрос: каким образом тогда выразить библейскую веру и веру во Христа?.. В либеральной теологии XIX в. возникает направление, пытающееся учесть выводы Канта путем решения проблемы откровения в полностью **гуманистическом** ключе. Логика здесь следующая: если невозможно знание за горизонтом видимого существования, то, значит, откровение есть то, что человек обрел в этом «посюстороннем» существовании, в собственных религиозных поисках, развитии морали и т.д. Христианство в таком понимании – продукт религиозной самореализации человека как разумного существа в ходе его исторического прогресса. Теолог, могущий считаться родоначальником данного направления, Альбрехт Ричль (ум. 1889), видел сущность религий в

<sup>7</sup> К слову говоря, уточнение семантического поля понятия «либерализм» – вообще довольно актуальная для России задача. Слову «либерализм», как и самому обозначаемому им явлению, у нас традиционно не везет: им обозначают то вседозволенность, то мягкотелость и беспринципность, то некие мифические происки врагов России. Соответственно и там, где речь заходит о либерализме в богословском контексте, нередко сознанию мерещится признак некой проповеди этической вседозволенности, стремления все перекроить здесь и сейчас на новый лад и пр. Мало что отстоит дальше от истинного положения вещей, чем подобные расхожие штампы, однако их развернутая критика – отнюдь не тема данной статьи. Поэтому ограничимся простой констатацией: на самом деле либерализм в богословском контексте означает не вседозволенность, а всеобсуждаемость: для либерального богословия нет необсуждаемых постулатов, включая догматы и традиционно неоспоримые библейские положения. Что, как мы увидим дальше, вовсе не отказывает всему этому в смысле: критика – намного в большей степени форма уважения, нежели унижения.

идеях, характерных для религиозных сообществ и при воздействии на человека изменяющих его волю в лучшую сторону. Спасение здесь понимается главным образом в этических категориях: вера восстанавливает поврежденную грехом этическую свободу и обуславливает возникновение предрасположенности к добродетели. Именно тем самым восстанавливаются отношения с Богом. Откровение во Христе, Его страданиях и смерти – это свидетельство абсолютного послушания человека моральным принципам, идущим от Бога. Соответственно, и теология для Ричля состоит прежде всего в оценке ценностей, т.е., по сути, сводится к некой «христианской моральной философии». Это представляется вполне естественным в рамках мышления, близкого к кантовскому пониманию «религии в пределах только разума» в сочетании с критической оценкой познавательной способности разума: раз метафизика, по Канту, не может служить надежным основанием, на передний план выходит моральная способность – неотъемлемая для Канта характеристика человека как разумного существа. Идеи примата моральности в евангельской Вести наследовали в немалой мере Адольф фон Гарнак и другие.

### В пределах ли только разума?

Точку зрения «неоортодокса» Барта на подобные взгляды мы уже увидели. Но и в самом мире либерального богословия они подверглись критике. В середине XX либеральный теолог «второй волны» Пауль Тиллих констатировал несостоятельность гуманистического взгляда на откровение следующим образом: откровение в таком понимании – это попросту **то, что человек сказал сам себе, а не то, что говорится человеку**; это те ответы, которые вытекают из характеристик самого человеческого существования. Но тем самым игнорируется то обстоятельство, что религия – это та область, где само это существование поставлено под вопрос<sup>8</sup>. В целом этико-гуманистическое понимание откровения – это понимание довольно оптимистичного с точки зрения взгляда на человека XIX в., с первыми же кризисами века XX переставшее удовлетворять очень многих мыслящих людей.

Именно Тиллиху принадлежит идея сопоставления трех пониманий откровения, рассмотренных выше – вновь перечислим их: сверхъестественное (супранатуралистическое), естественное (натуралистическое) и гуманистическое. Однако Тиллиха, в отличие от Барта, не устраивает ни одно из этих трех пониманий. Дело в том, что Тиллих находился все в той же традиции либерального богословия, унаследовавшей принятие как «антропологического

<sup>8</sup> Тиллих, «Систематическая теология». СПб, 2000. С. 67 – 68.

поворота» в мышлении в целом, так и кантианского критицизма в отношении метафизики и догматов. Поэтому он, в частности, не мог принять концепцию откровения как ряда сверхъестественных и сверхразумных истин, вне связи с человеческой ситуацией. Для Тиллиха было непонятным то, как может человек воспринимать то, что упало в его ситуацию наподобие неких полностью чуждых ему объектов и смысл чего в силу этого он сам не в состоянии сформулировать; каким образом человек может получать ответы на вопросы, которых сам не задавал. В этом случае непонятно, в силу чего содержание откровения вообще оказалось принято; воспринять же его вне всякого смысла означало бы для человека перестать быть человеком<sup>9</sup>. Это относится, например, к Библии, в том случае, если она понимается буквально, т.е. как некий сборник божественной информации и указаний свыше по принципу «ибо сказано».

«Естественная теология» (выражаемая концепцией *analogia entis*), писал Тиллих, более чувствительна к той проблеме, что, несмотря на пропасть, которая отделяет бесконечное от конечного, между человеком и Богом все же должно существовать позитивное отношение. Однако концепция «естественного откровения» решает проблему тем, что выводит сверхъестественное из естественного и предъявляет доказательства существования Бога, которые противоречат идее Бога как основания всего существующего: Бог, выводимый из мира, не может быть Тем, Кто выводит мир за пределы его конечности. Он предстает тогда лишь неким пропущенным логическим звеном мироздания, пусть даже и самым первым<sup>10</sup>. Таким образом, Тиллих осознавал, что как либерально-гуманистическая концепция откровения, так и обе имеющиеся альтернативы ей в XX в. стали представлять собой удобную мишень для критики. Задача его, по сути, состояла в том, как сделать разговор об откровении устойчивым к этой критике и одновременно не потерять его качество ни с какой стороны – т.е. ни превратить религиозное ни в чисто гуманистическое, ни, наоборот, в нечто интеллектуально гетерономное по отношению к человеку, разрушающее структуру человеческого разума.

В рамках стремления решить эту задачу Тиллих предлагает собственное понимание откровения, которое, как представляется, весьма достойно рассмотрения и серьезного к нему отношения. Однако, прежде чем изложить его суть, представляется необходимым вкратце сказать о его предпосылках.

---

<sup>9</sup> Там же, с. 67.

<sup>10</sup> Там же, с. 68



Как мы уже убедились, критика сугубо морально-гуманистического взгляда на религиозную жизнь зрела и в самой среде либерального богословия. Уже Фридрих Шлейермахер (1768–1834), по праву считающийся основоположником всего этого направления, оставаясь кантианцем в теории познания и критическом отношении к догме, одновременно был убежден в том, что Кант в его попытке заключить религию «в пределы только разума», не понял чего-то важного в сути человеческой религиозности. Религия, был убежден Шлейермахер – это вовсе не то, что может быть «в пределах только разума», в ее основе лежит не «чистый» или «практический разум» (иными словами, она не есть ни метафизика, ни мораль), но переживание совершенно особого рода: «чувство абсолютной зависимости от бесконечного», (т.е. от Бога как первоначала всего сущего), присущее человеку по природе. Шлейермахер положил начало интересу богословов к изучению реального религиозного опыта. Его крупнейшим преемником в этом направлении стал Рудольф Отто (1879–1937): в знаменитой книге «Священное» на материале самых разных религиозных традиций он проиллюстрировал сущность переживаний, что составляют основу и первичные данные религиозности человека – **совершенно отдельную сферу опыта, не сводимую ни к области рационального, ни к области этического** (содержание книги, надо сказать, производит отчетливое впечатление полемики с коллегами-богословами риччианского толка, утверждающими примат этического в религии вообще и христианстве в частности). Описанный Отто религиозный опыт – это сильнейшее переживание присутствия чего-то «совершенно иного» (*ganz Andere*) вне человека (что Отто и называет Священным или Святым), вызывающее чувство ужаса и трепета (*mysterium tremendum*) или, напротив, неодолимого притяжения (*mysterium fascinans*). Неизменной отличительной чертой является спонтанность и произвольность; это опыт весьма далек от слов человека самому себе. Он вообще невербален и внерационален, утверждает Отто. Он внезапно приходит и столь же внезапно уходит. Но после своего ухода переживание Священного, оставившее в человеке неизгладимый след, начинает осмысляться человеком в свойственных ему, «родных» для него «координатах» рациональности и нравственности. Человек стремится передать происшедшее с ним окружающим людям, и это означает вовлечение языка в горизонт религиозности, «коммуникацию откровения». Возникают символы божественного, объединяемые в связный рассказ – миф; появляются доктрины, заповеди и пр. «Святое» становится «Благим», этизируется и рационализируется. Самое интересное и важное для нас здесь то, с какой готовностью и вдохновением человек выстраивает вокруг религиозного переживания мыслительно-поведенческую парадигму жизни – религию; с какой силой это переживание может охватывать целые сообщества людей; сколь

дороги они человеку, с какой бережностью охраняет он те крупницы опыта, что в состоянии удержать эти религиозные средства – мифы, ритуалы, доктрины, заповеди<sup>11</sup>. Человек словно настроен на «волну» этих переживаний, они явно отвечают на что-то предельно значимое для нас.

Именно этот мотив был усилен и прояснен посредством еще одного течения мысли XIX–XX вв. – **философии экзистенциализма**. Ее родоначальником также может считаться протестантский теолог – датчанин Сёрен Кьеркегор (1813–1855). В XX в. ее темы продолжена в работах Мартина Хайдеггера и др. Анализ человеческого существования, данный экзистенциализмом, свидетельствует о неотъемлемой бедственности человеческого существования, оно неизменно окрашено трагизмом и отчаянием, прежде всего потому, что в силу конечности человека представляет собой «бытие-к-смерти» (Хайдеггер). К этому добавляется тревога по поводу отсутствия смысла жизни и чувство вины как отвержение самого себя (происходящее от того, что человек никогда не становится тем, кем он ощущает себя должным быть)<sup>12</sup>. Для человека, являющегося одновременно конечным и самоосознающим существом, это означает постановку под вопрос самого бытия, стремление задаться «последними», «предельными» вопросами: «почему есть нечто, а не ничто?», «что там, за пределами бытия?», а главное: «неужели и мне грозит небытие»? Тиллих указывает на то, что эти вопросы приводят человека в настоящий «онтологический шок» от угрозы небытия, за которым следует вопрос об основании бытия, о его неиссякающем источнике – Боге<sup>13</sup>.

Таким образом, именно охваченность человека вопросами, вызванными ощущением угрозы своему бытию и выводящими на грань бытия и небытия («предельная забота») и является для Тиллиха источником религиозности<sup>14</sup>. Эти вопросы могут возникнуть и в раннем детстве, задавались они и на самых ранних стадиях истории человечества – об этом говорит

<sup>11</sup> Весьма ярко говорит об этом о. Георгий Чистяков в своей лекции «Религиозное чувство как психологический феномен».

<sup>12</sup> Тиллих дает анализ всех этих сторон человеческой бедственности в книге «Мужество быть» (гл. II).

<sup>13</sup> «Систематическая теология», т. 1–2, с. 117.

<sup>14</sup> «Только те, кто постиг на опыте всю трагическую амбивалентность нашего исторического существования и дал исчерпывающий ответ на вопрос о смысле существования, — только они и могут понять, что значит символ Царства Божия. Откровение отвечает на те вопросы, которые задавались и будут задаваться всегда, потому что вопросы эти - это «мы сами». Человек — это вопрос, который он задает о самом себе еще до того, как какой бы то ни было вопрос формулируется. А если так, то нет ничего удивительного в том, что фундаментальные вопросы были сформулированы еще на самых ранних этапах истории человечества. Об этом свидетельствует всякий анализ данных мифологии. Неудивительно также и то, что подобные вопросы возникают и в раннем детстве, как об этом свидетельствует любое наблюдение за детьми. Быть человеком — значит задавать вопрос о собственном существовании и жизни под влиянием тех ответов, которые на этот вопрос даются. И, наоборот, быть человеком — значит получать ответы на вопрос о собственном существовании и вопрошать под влиянием полученных ответов.» «Систематическая теология», т. 1–2, с. 64.

обращение к данным мифологии. Анализ человеческого существования куда древнее самого по себе экзистенциализма, он существует столько же, сколько существует мышление человека, утверждает Тиллих. Человек, таким образом, изначально и неисправимо религиозен, т.е., будучи конечным, в то же время способен ставить вопрос о выходе за пределы своей конечности, и в этом смысле человек принадлежит бесконечному.

Религиозное откровение, согласно Тиллиху – это и есть те происходящие с человеком события, что воспринимаются им как **ответы на его предельные вопросы**, как явление тайны и основания бытия и манифестация силы последнего, побеждающей небытие. В истории религии события откровения всегда описывались как нечто такое, что потрясает, преобразует, призывает и является предельно значимым и, в конечном итоге, воспринимается как производное от божественного источника. Все это не имеет отношения к знанию о природе, истории, личностях, вещах их прошлом и будущем и т.д.: откровение является религиозным только в том случае, если человек воспринимает его как свою предельную заботу<sup>15</sup>.

Стоит лишний раз подчеркнуть то, что события откровения далеки от того, чтобы являться «ответами человека самому себе», функцией человеческого разума, проявлением того, что в человеке уже присутствует. Если ничего не происходит объективно, то нельзя и говорить об охваченности проявлением тайны, и в таком случае ничего и не открывается. В то же время, если никто не воспринял ничего субъективно, то и в этом случае же ничего и не открылось. Субъективная и объективная сторона любого откровения неразделимы<sup>16</sup>. **Ответ, таким образом, может быть понят только в его корреляции с вопросом, на который он дается –** вопросом, вызванным «предельной заботой» человека.

В акте откровения, характеризуемом Тиллихом, узнается то описание манифестации Священного, проявления которой в самых разных культурах и традициях описаны Р. Отто. Здесь неизбежно возникает вопрос о связи рационального и иррационального в опыте встречи с Совершенно Иным, затрагиваемый Отто. В чем когнитивная сторона откровения, т.е. **как связаны откровение и знание?** Мы уже говорили, что в откровении последняя тайна бытия является себя не только, как бездна, вызывающая *mysterium tremendum*, но и как основание бытия и его бесконечная сила. Однако мы привыкли связывать откровение с неким

---

<sup>15</sup> Там же, с. 115.

<sup>16</sup> «Объективное происшествие и субъективное восприятие принадлежит к событию откровения в целом. Откровение нереально без воспринимающей стороны, но нереально оно и без стороны дающей». Там же, с. 116.

рациональным содержанием: мифами, религиозными идеями, предписаниями и т.д. Дается ли все это в самом акте откровения?

Вслед за Отто Тиллих указывает на то, что опыт откровения не имеет ничего общего с тем, что предполагают известные формы супранатуралистического учения о вдохновенности библейских и других писаний: актом передачи информации, если не прямого механического ее диктования. Согласно такому пониманию разум как бы помимо самого себя и вопреки принципам собственного функционирования наполняется суммой чуждого ему знания. Напротив, то экстатическое вдохновение, что характерно для субъективной стороны откровения, не являясь порождением разума, в то же время и ничего не добавляет к комплексу знания о конечных предметах и отношениях в некоем «сверхъестественном» акте получения знания, т.е. минуя свойственную для разума субъект-объектную структуру. Противоположное являлось бы для Тиллиха разрушением рациональной структуры сознания, что не могло бы явиться следствием проявления божественного: ведь Бог не разрушает, а является созидательным основанием всего конечного, в том числе и нашего разума. Подлинное экстатическое вдохновение действует по-иному: оно не вторгается в разум, но ставит его возле его границы, тем самым открывая новое измерение познания и понимания в отношении к нашей предельной заботе<sup>17</sup>. Вот что, по-видимому, и способно объяснить оживление разума вследствие актов встречи со Священным, активность мысли, столь характерную для религиозных традиций. Разум, оставаясь во Встрече самим собой, влечется явленной бездной бытия (оттовское «*mysterium fascinans*» – пленительная тайна), открывающей ему и его собственные глубины. Опыт явления Бесконечного вдохновляет религиозное творчество, порождает то богатство мифологических, моральных, теологических, поэтических и иных форм выражения опыта встречи с Предельным, характерное для подлинных, т.е. основанных на этой Встрече, религий. Она многообразно запечатлевается в жизни и культуре человеческих сообществ, имеет, иными словами, свои «документы». Это, как мы уже можем понять, не «протоколы с места событий», ибо нельзя «запротоколировать» конечными средствами опыт встречи с Бесконечным. Здесь для Тиллиха опять важен принцип сохранности структуры человека. Человеческий язык, пишет он, основан на проверенной опытом корреляции между сознанием и реальностью. Будучи вне рационального вообще и вне языка в частности, выводя человеческий разум на грань реальности, опыт божественного самопроявления, хотя и может стимулировать развитие языка, в то же время не творит некоего специфического языка из самого себя: он пользуется в качестве своего проводника обычным человеческим языком. При

<sup>17</sup> «Сист. теол.», т. 1–2, с. 118–119.

этом невозможность «протокольного» характера выражения конечными средствами откровения Бесконечного неизбежно ведет к символическому, а не буквальному характеру употребления языка: Тиллих многократно и в разных своих книгах подчеркивает этот факт<sup>18</sup>.

Для иудеохристианской традиции главным документом откровения является Библия, и «документальность» ее обусловлена тем, что она содержит в себе изначальные свидетельства тех, кто соучаствовал в событиях Откровения. Для Тиллиха, в силу того принципа, что не существует откровения помимо человека, воспринимающего его в качестве откровения, Библия одновременно является и событием Откровения<sup>19</sup>.

### Заключение

«Метод корреляции», предложенный Тиллихом – это метод понимания откровения, целиком находящийся в русле «антропологического поворота», и в то же время избегающий замыкания понимания откровения в чисто гуманистической сфере. Согласно Тиллиху, откровение не может быть понято как вне человеческого вопроса об основаниях собственного бытия, так и вне человеческого восприятия определенных событий в качестве коррелирующих с этим вопросом, т.е., иными словами, в качестве ответов на него. Откровение, вдохновляя человеческий разум и выводя его на новые, ранее ему не известные горизонты, в то же время не вторгается в разум, минуя его структуру и присущие ему принципы действия, не привносит в него ничего такого, что требовалось бы принять помимо смысла и вопреки смыслу. За упоминаемой Тиллихом «структурой разума» угадывается кантовское представление о необходимых, конститутивных условиях и принципах, вне которых не существует никакого человеческого познания. Беспокойство Тиллиха относительно «структуры разума», пожалуй, невозможно в достаточной мере понять, не имея в виду принципиального антропологизма его богословия, выражающегося в неизменной установке на то, что именно наличный, конечный человек без какой-либо трансформации своей природы принимается Богом («оправдывается» в

---

<sup>18</sup> Об этом подробнее см. в докладе ««Динамика веры» Пауля Тиллиха: шаг в богословие XXI в.» («Библия в XXI веке». VI Библейские чтения памяти прот. Александра Меня», 2010).

<sup>19</sup> «Вдохновением авторов Библии был их восприимчивый и творческий отклик на те факты, которые потенциально могли стать фактами откровения. Вдохновением авторов Нового Завета было их приятие Иисуса как Христа, а вместе с ним — и того Нового Бытия, свидетелями которого они стали. Поскольку не существует откровения помимо того человека, который воспринимает его именно как откровение, то и акт восприятия является частью самого по себе события.» («Сист. теол., т. 1–2, с. 40).

терминологии ап. Павла), что, кстати, является для Тиллиха важной стороной и происшедшего в Самом Иисусе Христе<sup>20</sup>.

Одновременно «коррелятивное» понимание откровения предполагает неотъемлемость от актов последнего их объективной, т.е. не определяемой человеком стороны: события откровения являются для человека тем, что они есть, благодаря непреодолимому ощущению присутствия в них Совершенно Иного, предельной тайны и силы бытия, т.е., божественного самопроявления.

Символы, догматы и прочие религиозные идеи, как и библейские тексты, есть свидетельство того, что «народ Божий» не есть пассивный восприемник некоего божественного содержания, но творческая среда, в которой семена, зароненные событиями откровения, прорастают и дают интеллектуальное, поэтическое, этическое и иное разнообразное цветение. Символ Церкви как Тела Христова является весьма удачным выражением того, что нет Откровения без воспринимающей стороны, и без Церкви, пишет Тиллих, Сам Христос не был бы Христом<sup>21</sup>.

Вновь, теперь уже с учетом всего сказанного нами, посмотрим на проблему того напряжения, с каким «метод корреляции» как способ понимания откровения может быть воспринят многими приверженцами христианской ортодоксии. «Ярусная» мифологическая картина мира<sup>22</sup> времен формирования этой ортодоксии имплицитно предполагает супранатурализм: божественный мир является в ней иным по сравнению с миром обитания человека, и, соответственно, откровение также имеет своим источником этот «горний» мир. Далее, как мы уже упомянули вначале, эллинский контекст, в котором формировалась христианская ортодоксия, предполагает гносеологическую связь между «дольним» и «горним» мирами по платонической схеме – путем созерцания разумом, что и обусловило возникновение

---

<sup>20</sup> «Христологический парадокс и парадокс оправдания грешника – это один и тот же парадокс. Это — парадокс Бога, принимающего тот мир, который его отвергает.» (Там же, с. 419.)

<sup>21</sup> «Если бы Иисус не утвердил себя в качестве Христа как перед своими учениками, так и через них перед всеми последующими поколениями, то человек по имени Иисус из Назарета вряд ли запомнился бы в качестве исторически и религиозно значительной личности. Тогда он принадлежал бы к предваряющему откровению и, возможно, к подготовительному этапу истории откровения. Он мог бы стать тогда пророческим провозвестником Нового Бытия, но не окончательным явлением самого по себе Нового Бытия. Он не стал бы Христом даже в том случае, если бы провозгласил себя Христом сам. Сторона восприятия в христианском событии столь же значительна, как и его фактическая сторона. Только их единство и создает то событие, на котором основано христианство.» «Сист. теол.», т.1-2, с. 375.

<sup>22</sup> На это в свое время обратил внимание Р. Бультман (ссылка), что дало импульс к знаменитой дискуссии о «демифологизации» христианства.

такого специфического вида религиозного творчества, как догмат, т.е. выражение реалий божественного мира с помощью философских категорий. В самой принципиальной возможности «умного» постижения высших реалий можно видеть предпосылку второй из традиционных «моделей» откровения (как движения «снизу»), и возможности ее непротиворечивого сочетания с супранатуралистической схемой («сверху»). В этой уже известной нам двухсоставной ортодоксальной «модели» откровения, то существующей в гармоническом единстве, то обнаруживающей внутреннее противоречие, оба компонента предполагают понимание откровения как в первую очередь высшего знания, и различие состоит лишь в пути передачи его человеку: «сверху» в одном случае и «снизу» в другом. В итоге делается понятным принципиальное отличие от ортодоксальной схемы «коррелятивного» подхода, в котором откровение – это не получение божественного знания и не по (ибо разум здесь является уже «кантианским»), но источник вдохновения разума на творчество; само же событие экстатического религиозного опыта, ставящее разум перед собственной границей и перед тайной и силой бытия – внерационально. Результат же этого творчества, включая и библейский текст, и догмат – неизбежно в своей основе мифо-символический, поскольку кантиански понимаемому разуму неоткуда брать «материал» для мышления о бесконечном, кроме как из конечных вещей окружающего мира. Однако именно с такой «слабой», символической трактовкой способности догмата отражать предельную реальность, может быть, и не согласится строгий ортодокс: для него может оказаться принципиально важна именно «сильная» его трактовка, проистекающая из принятия возможности непосредственного доступа разума к Богу. Представляется, что главное перед лицом этого различия – не спешить объявлять иной подход «неверием», «ересью» и т.п., а попытаться понять, что различие подходов здесь, в конечном итоге, определяется не степенью веры, а тем, какие предпосылки мышления принимаются за основу: «платонические» или «кантианские». Уже давно стало реальностью сосуществование в церкви людей самого разного опыта и образа мыслей, как догматического, так и критического, что обуславливает и необходимость сосуществования разных вариантов богословского осмысления религиозного опыта, пусть и при их взаимной критике. Спор об адекватности того или иного подхода не должен заслонять принципиального отличия таких категорий, как вера, религиозный опыт и тип мышления. Ни человеку-догматику, ни человеку-критику по складу мысли нельзя отказывать в способности к вере и религиозности. Схемы мышления меняются в истории, но пока человек остается сам собой в качестве одновременно конечного и самоосознающего существа, не исчезает, надо полагать, и его способность быть религиозным. Поэтому актуальна мысль Тиллиха о том, что теология как

язык осмысления человеком религиозного опыта должен быть свободен как «от», так и «для» различных философских концептов<sup>23</sup>, и непонятно, почему, скажем, платонизм имеет тут принципиальное преимущество перед кантианством.

Не стоит спешить и с обвинениями «коррелятивного» понимания откровения в доктринальном индифферентизме («раз все – лишь символ, то не все ли равно, как верить?»). Ведь и в рамках представлений о неизбежном символизме любого высказывания о Боге уместна постановка вопрос об адекватности тех или иных символов, а значит – в определенном смысле и о проблеме ереси. Хотя, по мнению Тиллиха, последнее слово и безнадежно дискредитировало себя в истории христианства вследствие преследований инакомыслящих<sup>24</sup>, разумно согласиться с тем, что в рамках религиозной традиции возможны и такие символические конструкции, что фатально исказили бы суть породившего ее опыта, а сама эта традиция, будучи живой и опираясь на этот опыт, может находить в себе силы для противостояния подобным неадекватностям<sup>25</sup>.

Из последнего, кстати, более ясно и то, что не следует и представлять столь сложное, живое и творческое явление, как христианская ортодоксия, в качестве безбрежного интеллектуализма, не ведающего дистанции между разумом и реальностью. В ней есть и такие пласты, как святоотеческая идея апофазы или *via negativa* (признания правомочным разговора о Боге лишь в отрицательных терминах), могущая быть рассмотрена как интуитивно предвосхитившая кантовский анализ границ познания.

В связи со всем сказанным выше о тиллиховском «методе корреляции» представляется еще важным выразить еще и то мнение, что в рамках этого метода традиционные «модели» откровения не перечеркиваются, но обретают свой символический смысл. «Бартианская» пропасть между человеком и Богом начинает символизировать для нас принципиальную инаковость по отношению к нам Бога: Он остается для мира Совершенно Иным – в той мере, в какой мир противостоит Ему<sup>26</sup>. Однако, как уже было сказано ранее, второй стороной парадокса должно быть наличие позитивного отношения между нами и Богом как Основой нашего бытия – ибо только такой Бог есть тот Бог, Который предчувствуется в человеческом вопросе и переживается в ответе. Именно это отношение отражает идея «естественного откровения»:

<sup>23</sup> «Сист. теол.», т.1–2, с. 412.

<sup>24</sup> «Сист. теол.», т. 3, с. 160.

<sup>25</sup> Сам Тиллих, оставаясь в рамках символической трактовки «разговора о Боге», к примеру, убедительно показывает адекватность арианской христологии с точки зрения апостольского опыта переживания Христа (см. напр., «Сист. теол.», т. 1–2, с. 436).

<sup>26</sup> Там же, с. 293.



будучи понята символически, она начинает указывать на то, что осознание человеком конечности включает вопрос о бесконечном как основе всего конечного. Нужно только лишить «доказательства бытия Бога» их доказательного статуса и видеть их истину не в ответе, а в вопросе, который они ставят<sup>27</sup>. Оба традиционных понимания откровения, таким образом, примиряются в рамках «коррелятивного» его понимания качестве символического выражения разных аспектов религиозного опыта.

С другой стороны, скептик в отношении религии имеет возможность списать все, что говорилось здесь о религиозном опыте как специфической сфере человеческого бытия, на чистые субъективность и психологизм. Однако, видимо, от подобного никуда не деться и это лишь подчеркивает уже сказанное: после Канта стоит жить с пониманием того, что таков характер любого человеческого знания в принципе – оно не припирает к стене фатальной необходимостью и неизменно оставляет свободу выбора принять или отвергнуть любую из трактовок действительности.

Раз уж зашла речь о религиозном скептицизме, выскажем в самом конце соображение в связи с атеистической полемикой против христианства – темой, все не теряющей своей актуальности., как представляется, прямое отношение к нашей основной теме. проблемы атеистической полемики с христианством. Признание непротоколируемости средствами человеческого языка (используя традиционный славянский термин, «неизреченности») опыта откровения, похоже, имеет отношение не только к внутрицерковной проблеме буквализма и фундаментализма. Те, кто следит за все неутихающей атеистической критикой христианства, могут заметить ту тенденцию, что атеисты в своей критике обычно фактически исходят из презумпции супранатурализма. Означает это следующее: претензии, которые они предъявляют к верующим, предполагают, что вера означает обязанность воспринимать Библию буквально. Атеистическая критика Библии основана на указании на противоречия в ней, и далее торжествующим тоном задается полемический вопрос: как могут быть противоречия в том, что Бог спустил с небес? Ведь Бог-де на то и Бог, что спускает с небес только тексты абсолютной достоверности и непротиворечивы, а коли на деле это не так, значит, делается вывод, верующие неправы<sup>28</sup>. Иными словами, атеисты навязывают верующим безальтернативный супранатурализм и затем его же успешно громят. Что, собственно, и понятно: извне сообщества

---

<sup>27</sup> Там же, с. 202.

<sup>28</sup> Вот и в недавно нашумевшем письме биолога Алексея Кондрашова на сайт «Православие и мир» от 5.04.2001 добрые две трети текста посвящены разоблачению нелепостей и противоречий буквального прочтения Библии (<http://www.pravmir.ru/pochemu-ya-ne-pravoslavnyj/>). Письмо написано искренним и умным человеком, но такое впечатление, будто бы почти ничего не изменилось со времен Лео Таксиля и Емельяна Ярославского...

веры отношение к священному тексту естественным образом не отличается от отношения к любому другому тексту – скажем, к описанию результатов эксперимента или исторической хронике. С внешних позиций и впрямь очень трудно понять, что для текстов, отражающих религиозный опыт, справедливы совсем иные законы, и вовсе не формальная непротиворечивость является критерием качества этих текстов. Скорее это поймет (и сделает понятным другим) богослов (каким и оказался в XX в. Пауль Тиллих), для которого религиозный опыт – не отвлеченная категория, но пережитая и осмысленная реальность. Теологу-апологету важно осмыслить и причины интуитивного отталкивания многих нерелигиозных, да и религиозных людей от супранатуралистически-буквального отношения к библейскому и другим религиозным текстам и, если религиозное мышление сводится к ним, то и от этого мышления. Думается, что эти причины не только в ощущении упомянутой угрозы разуму со стороны супранатурализма, пытающегося втолкнуть в него нечто помимо него самого. Дело еще и в том, насколько на самом деле «сильна» буквалистская трактовка разговора о Боге по сравнению с символической. Представление о формуле или идее как непосредственной божественной истине, по сути, исчерпывает истину формулой и идеей: вербальная формулировка, будучи по своей природе конечной, но сделавшаяся в сознании абсолютной, последней истиной, указывает в этом случае лишь на саму себя; истина же со столь просматриваемым «дном» уже не выглядит для зрелого ума как истина. Напротив, символ, понятный как символ, по сути своей указывает не сам на себя, но за свои пределы, на тот аспект бесконечного Основания бытия, к которому причастен в силу своего собственного существования. Это, кстати, делает понятным ту тиллиховскую мысль, что несимволическое знание о Боге имеет куда меньшую когнитивную ценность, чем символическое, и выражения «всего лишь символ» следует избегать<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> «Сист. теол.», т.1–2, с. 134.