

В ПОИСКАХ БЫТИЯ. ОНТОЛОГИЯ ПАУЛЯ ТИЛЛИХА

Т.П. ЛИФИНЦЕВА

Мы посвятим наше исследование анализу экзистенциальной онтологии Тиллиха, поставившего вопросы о бытии человека, о месте христианства в контексте современной культуры.

Пауль Йоханнес Тиллих (1886 – 1965) – выдающийся немецко-американский философ и богослов, представитель неолиберальной теологии, философ культуры. Ядро всего учения Тиллиха – как философии, так и теологии – учение о бытии; вопрос о бытии – главный вопрос философии и теологии Тиллиха. В учении о бытии он стремился открыть новые пути в духе Платона, Августина, Хайдеггера, с одной стороны, а также Фихте, позднего Шеллинга и Гегеля – с другой. Нельзя сказать, чтобы в свою эпоху он был очень оригинален в этом стремлении. Крен в сторону гносеологии во 2-й половине XIX и в начале XX в. (неокантианство, эмпириокритицизм, прагматизм) породил всплеск интереса к онтологии в первой половине XX в. – от «царств бытия» Дж. Сантаяны до «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера и «экзистенциальной аналитики» Ж.П. Сартра. Не случайно Хайдеггер в начале своей знаменитой книги «Бытие и время» повторял как заклинание: «Вопрос о смысле бытия должен быть *поставлен*... О смысле бытия вопрос должен быть *поставлен*»¹. Тиллих, будучи философом и теологом, не мог остаться в стороне от этих вопросов.

Следует сказать несколько слов о самом важном и самом крупном произведении Пауля Тиллиха – его трехтомной «Систематической теологии». «Систематическая теология» – в общем нетипичное для философа и богослова XX в. (тем более протестантского) произведение. По форме оно напоминает многочисленные схоластический «суммы» (в «Предисловии к 3-му тому Тиллих ссылается на Оригена и Иоанна Дамаскина, Бонавентуру, Аквината, Оккама, Кальвина, Иоанна Герхарда и Шлейермахера), а также систему Гегеля. И действительно, влияние латинской схоластики (прежде всего через философские курсы университетов) и

немецкой классической философии на Тиллиха было очень значительным. Он много раз повторял, что немецкие философы-классики от Канта до Гегеля были движущей силой всей его философской и теологической деятельности и это нашло окончательное выражение в его «Систематической теологии». Но Тиллих полагал, что его стремление к последовательности, целостности и завершенности мышления ведет к созданию структуры не столько логической, сколько символической, выражающей характер круговорота, присущего всем процессам самой жизни. Этот круговорот (контрапункт?) предполагает постоянное возвращение мысли к ее истокам в каждом новом разделе, в каждой новой теме. Тиллих писал: «Создать систему экзистенциальной истины — это наиболее трудная задача, стоящая перед систематическим теологом. Но эту задачу необходимо пытаться выполнить в каждом новом поколении, несмотря на ту опасность, что либо экзистенциальный элемент разрушит систематическую упорядоченность, либо систематический элемент удушит экзистенциальную жизнь системы»². В творчестве Тиллиха (как германского, так и американского периодов) «Систематическая теология» уникальна: если остальные произведения сознательно фрагментарны (и в этом смысле типичны для протестантской теологии данного периода), то здесь Тиллих совершает переход от теологии к культуре и онтологии, эсхатологии, христологии и философии истории. В «Систематической теологии» присутствуют основные идеи и всех других произведений Тиллиха. Работа над ней шла параллельно с другими произведениями: она началась еще в 1925 г. и продолжалась до 1964 г. (когда вышел третий том). Почти сорок лет...³

Несмотря на такую мощную «встроенность» в философскую и богословскую традицию, многие исследователи и богословы (первый из них — «неоортодокс» Карл Барт) считают Тиллиха «еретиком» в теологии и уверены, что его концепция провоцирует невероисповедальные и даже вне-религиозные толкования Писания и Предания. И дело здесь, вероятно, именно в его учении о бытии, в его понимании Бога как Бытия. В этой проблеме мы попробуем разбраться.

Вопрос о бытии, говорит Тиллих, порожден «шоком небытия»⁴. Этот шок часто выражается в виде вопроса: почему есть нечто? почему не ничто? Однако в такой своей форме этот вопрос лишен смысла, поскольку любой возможный ответ будет зависеть от такого же вопроса — и так в бесконечной регрессии. Мысль должна начинаться с бытия; она не может идти вслед за ним, как это показывает сама форма вопроса. Если мы спрашиваем, почему *есть* что-то, а не ничто, то тем самым мы приписываем бытие даже тому, что есть ничто⁵. Мысль основана на бытии, и она не может сойти с этого основания. Однако мысль может вообразить себе отрицание всего, что *есть*, и описать природу и структуру бытия, которое дает всему, что есть, силу сопротивляться небытию.

Итак, вопрос о бытии порожден «шоком небытия». Только человек может задаваться онтологическим вопросом, поскольку лишь он один способен заглянуть за пределы как своего собственного, так и всякого другого бытия. Бытие — это тайна, если взглянуть на него с точки зрения возможного небытия. Человек способен принять эту точку зрения потому, что он способен трансцендировать всякую данную реальность. Человек не связан своей принадлежностью к бытию; он может как смотреть в глаза небытию, так и задавать онтологический вопрос. Но вместе с тем он должен задавать вопрос и о том, что *создает* тайну бытия, должен принимать во внимание тайну небытия. Тайна небытия, говорит Тиллих, требует диалектического подхода. Гениальность греческого языка создала возможность отделить диалектическое понятие небытия от недиалектического, назвав первое *те он*⁶, а второе — *оук он*. *Ouk on* — это такое «ничто», которое совсем не имеет отношения к бытию, а *те он* есть «ничто», которое имеет диалектическое отношение к небытию. В платоновской школе *те он* отождествлялось с тем, что еще не имеет бытия, но все-таки может стать бытием в том случае, если оно будет соединено с сущностями или идеями. И все-таки тайна небытия «отменена» не была, поскольку, несмотря на «ничтожность» небытия, ему приписывалась сила противиться полному единению с идеями. *Меонтическая* материя платонизма, по мнению Тиллиха,

являет собой тот дуалистический элемент, который лежит в основе язычества и является предельным основанием трагической интерпретации жизни.

Христианство, говорит Тиллих, отвергло *меонтическое* понятие материи на основании учения о *creatio ex nihilo* (творении из ничто. — *Т. Л.*). Материя — это не второе начало в дополнение к Богу. То ничто (*nihil*), из которого творит Бог, — это *ouk on*, недиалектическое отрицание бытия. Кроме того, христианским теологам пришлось столкнуться с диалектической проблемой небытия в некоторых ее аспектах. Когда Августин и те многочисленные теологи и мистики, что были его последователями, называли грех «небытием», они тем самым продолжали платоническую традицию в ее остаточных формах. Они имели в виду, что грех не имеет положительного онтологического статуса, хотя в то же время интерпретировали небытие в терминах сопротивления бытию и извращения бытия. Учение о тварности человека в христианстве — еще один пункт того учения о человеке, где небытие имеет диалектический характер. Бытие, сотворенное из ничто, означает то, что должно вернуться в ничто. Клеймо происхождения из «ничто» лежит на каждом творении.

Следующий пункт, пишет Тиллих, в котором теологам пришлось столкнуться с диалектической проблемой небытия, — это учение о Боге. Если Бог назван «Богом живым», если он является основанием созидательных процессов жизни, если в дополнение к нему не существует такого отрицательного начала, которое несло бы ответственность за зло и грех, то как тогда избежать того, чтобы приписать диалектическую негативность самому Богу? Подобные вопросы, говорит Тиллих, вынудили философов и теологов диалектически соотнести небытие с Самим-Бытием⁷ и, следовательно, с Богом. «Бездна» (*Ungrund*) Бёме, «первая потенция» Шеллинга, «антитезис» Гегеля, «случайное» и «данное» в Боге современного теизма, «меонтическая свобода» Бердяева — все это примеры того влияния, которое проблема диалектического небытия оказала на христианское учение о Боге.

Современный экзистенциализм (речь идет об атеистическом экзистенциализме. — *Т. Л.*), говорит Тиллих, «встре-

тился с ничто» наиболее глубоко и радикально. Так или иначе, но он заменил Само-Бытие небытием, придав небытию ту позитивность и ту силу, которые противоречат непосредственному значению слова «небытие». «Уничтожающее ничто» Хайдеггера представляет ситуацию бытия человека как то, что находится под угрозой небытия предельным и неотвратимым образом, т.е. под угрозой смерти. Небытие, предваряемое смертью, придает человеческому существованию его экзистенциальный характер. Сартр в книге «Бытие и ничто» писал: «Мы отправились на поиск бытия, и нам показалось, что серия вопрошаний о бытии привела нас к его средоточию. Так вот, взгляд, брошенный на само вопрошание в момент, когда мы думаем достичь цели, внезапно открывает нам: мы окружены ничто»⁸. И далее: «Если ничто может быть явлено, то не перед, не после бытия, не, вообще говоря, вне бытия, но только в самих недрах бытия, в его сердцевине, как некий червь»⁹. Очевидно, что доктрина Сартра носит ярко выраженный нигилистический характер. Сартр включает в понятие небытия не только угрозу со стороны «ничто», но еще и угрозу со стороны бессмысленности (т.е. разрушение структуры бытия). И преодолеть эту угрозу экзистенциализм никоим образом не может. Единственный подход к ней — это мужественное принятие ее на себя: мужайся! «Как явствует из этого обзора, — заключает Тиллих, — диалектической проблемы небытия не избежать, поскольку это — проблема конечности; конечность объединяет бытие с диалектическим небытием. Конечность человека, или тварность, без понятия диалектического небытия непостижима»¹⁰.

Бытие, ограниченное небытием, — это конечность. Небытие являет себя как «еще нет» бытия и «больше не будет» бытия. Однако небытие — это буквально ничто кроме как в соотношении с бытием. Бытие, говорит Тиллих, предшествует небытию и в онтологической действительности, как на это указывает само слово «небытие». Бытие — это начало без конца и конец без начала. И, тем не менее, все, что соучаствует в силе бытия, «перемешано» с небытием. Это — бытие в процессе выхода из небытия и ухода в небытие. Все сущее конечно: оно включает в себя множественность, оп-

ределенность, дифференциацию и ограничение. «Быть чем-то» значит «не быть чем-то еще». «Быть здесь и сейчас» в процессе становления значит «не быть там и тогда»¹¹. Все категории мышления и реальности выражают эту ситуацию. «Быть чем-то» — значит быть конечным. (Отметим, что именно в этом смысле апофатическая теология определяет Бога как «ничто»: он не есть ни то, ни другое, ни третье, к нему неприменимы какие-либо определения.)

Чтобы на опыте воспринять свою конечность, человек должен взглянуть на себя с точки зрения потенциальной бесконечности. Человек, чтобы осознать свое движение к смерти, должен взглянуть на свое конечное бытие как на целостность; он должен так или иначе быть вне его: он должен уметь воображать бесконечность. Сила бесконечного самотрансцендирования¹² является выражением принадлежности человека тому, что лежит за пределами небытия, т.е. к Самому-Бытию. Тот факт, что человек никогда не бывает удовлетворен какой-либо стадией своего конечного развития; тот факт, что его не может удержать ничто конечное, хотя конечность — его судьба, — все это указывает на нерасторжимую соотнесенность всего конечного с Самим-Бытием (Богом). Само-Бытие являет себя конечному существу в бесконечном порыве конечного выйти за свои пределы.

Ощущение человеком конечности собственного бытия, по Тиллиху, есть онтологическая тревога. Тревога как онтологическое качество столь же вездесуща, как и конечность. Тревога не зависит от какого бы то ни было особого объекта, который мог бы ее вызвать; она зависит только от той угрозы небытия, которая тождественна конечности. В этом смысле можно справедливо сказать, что объект тревоги — «ничто», а ничто — это не «объект». Объектов бояться. Можно бояться опасности, боли, врага, но боязнь можно преодолеть действием. А вот тревогу преодолеть нельзя, поскольку ни одно конечное сущее не может преодолеть собственной конечности. Тревога присутствует всегда, хотя зачастую и латентно. Тиллих указывает, что английское слово «anxiety» (тревога) и немецкое «Angst» (страх) происходят от латинского «angustiae», что означает «узость», «стеснен-

ность», «зажатость». Тревога ощущается именно как стесненность угрозой небытия. «Новое обретение смысла тревоги, — пишет Тиллих, — который удалось заново открыть совместными усилиями философии экзистенциализма, глубинной психологии, неврологии и искусства, является одним из достижений XX в. Стало очевидным, что страх как нечто соотносимое с определенным объектом и тревога как осознание конечности являются двумя радикально различающимися понятиями. Тревога онтологична, а страх психологичен. Тревога — это самосознание конечного Я как конечного»¹³. Хочу отметить, что задолго до психоанализа римские стоики разработали глубокое учение о страхе («тревоге» в данном контексте). Именно они обнаружили, что настоящий «объект» страха — это сам страх. Сенека писал, что нет ничего страшнее самого страха...

Итак, тревога, по Тиллиху, есть *экзистенциальное* осознание небытия. Определение «экзистенциальный» указывает на то, что тревогу порождает вовсе не абстрактное знание о небытии, но осознание того, что небытие составляет часть собственного бытия человека. Тревогу порождает не мысль о том, что все имеет преходящий характер и даже не переживание смерти близких, а *воздействие* всего этого на постоянное, но скрытое осознание неизбежности нашей смерти. Страх смерти вносит элемент онтологической тревоги в любой вид страха (боязни). Именно тревога, вызванная неспособностью сохранить собственное бытие, лежит в основе всякого конкретного страха. Тревога стремится превратиться в страх, так как мужество способно его встретить. Конечное существо не способно терпеть голую тревогу более одного мгновения. Тиллих прав: те, кто пережил подобные моменты, — например, мистики, прозревшие «ночь души», или Лютер, охваченный отчаянием из-за «приступов демонического», или Заратустра Ницше, испытывавший «великое отвращение», — поведали о невообразимом ужасе голой тревоги. Избавиться от этого невыносимого ужаса помогает превращение тревоги в страх (боязнь) чего-либо — дьявола, темноты, призраков, какого-либо животного, нечистоты, колющих и режущих предметов, высоты, открытого или замкнутого пространства —

неважно чего. Боязнь нужна, чтобы скрыться от тревоги. Тревога — это конечность, переживаемая человеком как *его собственная* конечность. Такова врожденная тревога, свойственная человеку как человеку и, некоторым образом, всем живым существам. Эта тревога отличается от патологической (невротической и психотической). Патологическая тревога, по мнению Тиллиха, есть следствие неудачной попытки человеческого Я принять тревогу на себя. Задача психотерапевта — вернуть патологическую тревогу в «нормальное» русло. Устранить же основополагающую тревогу конечного бытия, вызванную угрозой небытия, невозможно, поскольку эта тревога присуща самому существованию. Единственно возможный подход к ней — это принять ее на себя.

Не будет преувеличением сказать, что именно благодаря Тиллиху в США получил распространение экзистенциальный психоанализ, основателем которого считается друг Тиллиха Ролло Мэй. Мэй вспоминал: «Американская психология тех лет (начала 30-х годов. — *Т. Л.*), в основном бихевиористская, казалась наивной и упрощенной: ее основной задачей было помочь человеку развить в себе лидерские качества, стать более успешным, получать от жизни удовольствие. Я не мог найти психолога, которого можно было бы спросить, что такое отчаяние, бытие-к-смерти, тревога или “нормальная тревога”. Эти термины тогда в психологии просто не использовались!»¹⁴ Именно тиллиховский глубинный анализ (на разных уровнях — философском, психологическом, теологическом, историко-культурном) таких понятий, как «тревога», «страх», «мужество быть», «отчаяние», «временность», «одиночество», «смерть» способствовал столь широкому распространению в США экзистенциального анализа.

Центральная категория конечности — время. Время относится к тем реалиям, которые всегда определяли смысловое поле мироощущения человека. В отношении проблемы времени Тиллих находится в традиции Отцов Церкви и в особенности Св. Августина. У Отцов Церкви (в отличие от античных мыслителей) время постепенно отделяется от космической стихии и анализируется сквозь призму внут-

ренного мира. Августин писал: «В тебе, душа моя, измеряю я времена» (Исповедь. XI: 27, 36). Именно у Августина время окончательно отрывается от движения тел (земных и небесных) и претворяется в психологическую категорию — «растяжение души».

Загадочный характер времени, говорит Тиллих, завораживал и ставил в тупик всякого философа. Одни философы подчеркивали присущий времени негативный элемент, другие — позитивный. Негативность времени указывает на преходящесть всего временного и на невозможность зафиксировать настоящий момент в том потоке времени, который никогда не останавливается. Время движется от прошлого, которого уже нет, к будущему, которого еще нет, через настоящее, являющееся не более чем движущейся границей между прошлым и будущим. «Быть» — значит быть в настоящем. Но если настоящее иллюзорно, то бытие побеждается небытием. Невозможно сбросить со счетов тот факт, пишет Тиллих, что время «проглатывает» все, что оно создало, что новое становится старым и исчезает и что творческая эволюция в каждый миг сопровождается разрушением и распадом. Решение относительно смысла времени невозможно вывести из его анализа.

Время, воспринимаемое в непосредственном опыте самосознания, соединяет в себе тревогу по поводу бренности всего сущего с мужеством самоутверждения настоящего. Меланхолическое осознание движения небытия к бытию (а этой темой пронизана литература всех народов) более актуально тогда, когда мы переживаем предощущение собственной смерти. Тут имеет значение не сам страх смерти, не момент умирания. Значима именно тревога по поводу того, что *придется* умереть: она-то и выявляет онтологический характер времени.

Тиллиховский анализ бытия человека в отношении к категории времени — это блестящая экспликация экзистенциалистской категории «бытие-к-смерти». Здесь он ближе к Хайдеггеру, который писал главным образом о тревоге человека в связи с его осознанием своего движения к смерти, нежели к Кьеркегору, который писал также о тревоге, заключенной в реализации человеком его моральной свободы.

Но что радикально отличает Тиллиха от Хайдеггера, — это его тезис о том, что человеческая тревога смерти уравнивается или даже побеждается мужеством, будь то мужество веры во всемогущего Бога или «мужество быть» во всяком человеке, которое может и не иметь выраженного религиозного характера. Для Хайдеггера экзистенциальное осознание человеком собственного «бытия-к-смерти» создает лишь возможность аутентичного индивидуального существования, которое противопоставляется безымянному и фальшивому существованию толпы, «всемству» среднего человека. С твердым принятием собственного движения к смерти, однако, согласно Хайдеггеру, тревога никоим образом не уменьшается.

Вопрос в том, можно ли понять творчество Тиллиха как следование экзистенциальной философии имея в виду его принятие тревоги в качестве непосредственного восприятия индивидом конечности собственного бытия и, более того, можно ли понять его онтологию как построенную именно на этой основе. Ясно, что его онтологические, теологические, этические, исторические, социальные воззрения окрашены именно его восприятием тревоги как основополагающего психического опыта человека. Осознание человеком собственной смертности, его страх падения в состояние бессмысленности и моральной вины определяет, согласно Тиллиху, все истолкование мироздания, которое он воспринимает как «падшее» и «отчужденное» от «божественного основания». Онтология Тиллиха антропологична (и в этом смысле экзистенциальна) в своем существе, поскольку он полагал, что бытие человека есть единственный ключ к бытию как таковому. Для Тиллиха, как и для Хайдеггера, человек есть то единственное «место», где бытие ему самому «разомкнуто». Тиллих неоднократно отмежевывался от «атеистического» экзистенциализма, видя в нем как сильную сторону (возможность предельного вопрошания), так и слабую (отказ от выхода на предельные уровни бытия). Сам он строил онтологическую систему, подобную хайдеггеровской, только на религиозной основе. О Хайдеггере Тиллих писал: «Его философия, создавая учение о человеке через объяснение человеческого существо-

вания, была (хотя и ненамеренно) философией человеческой свободы и конечности человеческого бытия. Эта философия столь близка христианскому толкованию человеческого существования, что мы вынуждены говорить о “теонормной философии” вопреки подчеркнутому атеизму Хайдеггера. Разумеется, это не философия, которая заключает в себе теологический ответ и истолковывает его философски. Однако философия существования ставит вопрос о человеке и о бытии совершенно новым и радикальным образом, и ответ на этот вопрос может быть дан только теологией и верой»¹⁵.

Вопрос о Бытии, согласно Тиллиху, — это основной вопрос и философии, и теологии. Непосредственно в теологическом измерении вопрос о бытии есть вопрос о Боге. «”Бог”, — говорит Тиллих, — это ответ на вопрос, имплицитно заключенный в конечности человека; этим именем названо то, что *заботит* человека предельно»¹⁶. В религиях и философских системах Бог — это высшее существо, создающее и устрояющее мир, дающее вещам, существам и людям их бытие, меру, назначение и закон. В религиозных учениях, объединенных принципом теизма, утверждается *личностное* бытие этого существа, его личное отношение (любовь) к сотворенным существам, его диалогическое самораскрытие в актах Откровения; таким образом, учение о Боге, полагает Тиллих, имплицитно тезис о том, что бытие в своем абсолютном пределе и на вершине ценностной вертикали *личностно*.

Но Тиллих стремится отмежеваться от классического теизма. Он пишет: «Если вы начинаете с вопроса, существует ли Бог, вы никогда Его не достигнете; если же вы утверждаете, что Он существует, то вам еще труднее будет достичь Его, чем если бы вы отрицали Его существование. Бог, о существовании которого можно спорить, есть вещь в ряду других вещей внутри мира реальных предметов»¹⁷.

Это не единственная «ересь» Тиллиха. В своем учении о божественном Абсолюте он, следуя за Бёме и Шеллингом, утверждал, что Абсолют двойствен, он есть единство бытия и небытия, «божественная антибожественность». В метафизической глубине присутствует *демоническое*, и оно должно

быть определено как «единство формообразующей и форморазрушающей силы», которое в условиях существования может проявляться в разорванном, искаженном виде. В результате демоническая искаженность в состоянии существования понимается как имеющая основание в божественном, что позволяет Тиллиху, с одной стороны, полностью принимать христианскую доктрину творения, а с другой — утверждать реальность существования зла и бедствий в мире. При таком подходе единственным неамбивалентным описанием Бога становится понимание его как Самого-Бытия, Глубины Бытия, Основания Бытия, Истока Бытия, Силы Бытия, — как предшествующего расколу сущностного и экзистенциального и, следовательно, всем категориям конечного существования.

Не останавливаясь в данном случае на тонкостях теологических изысканий Тиллиха (это, на наш взгляд, задача историка теологии, а не философии), мы обратимся непосредственно к онтологической «оси» его теологии — теме «Бытие и Бог»¹⁸. Бытие Бога, с точки зрения Тиллиха, — это именно Само-Бытие. Бытие Бога нельзя понимать в качестве существования какого-либо сущего наряду с другими или над другими. Если Бог — *сущее*, то он подчинен категориям конечности, а особенно — времени и субстанции. Даже если его называют «высшим сущим» (в смысле «самым совершенным» или «самым могущественным»), то ситуация не меняется¹⁹. Превосходная степень в применении к Богу становится степенью уменьшительной. Возвышая его над всеми прочими сущими, говорит Тиллих, превосходная степень помещает его на один уровень с прочими. Но многие теологи, по его мнению, применяя термин «высшее», на самом деле имели в виду «абсолютное» — то, что находится на качественно ином, в отличие от уровня любых сущих, уровне (даже и уровня высшего сущего). А когда высшему сущему приписывается неограниченная или безусловная сила и смысл, оно перестает быть просто бытием и становится Самим-Бытием. «Многих ошибок в учениях о Боге, путаницы и апологетических слабостей, — пишет Тиллих, — можно было бы избежать, если бы Бог понимался прежде всего как Само-Бытие или как Основание Бытия. “Сила

Бытия” — еще один способ выражения того же самого с помощью метафоры»²⁰. Еще со времен Платона и Аристотеля было известно, пишет Тиллих, что понятие бытия как такового или Самого-Бытия указывает на ту силу, которая внутренне присуща всему — на силу сопротивления небытию. Но все это зачастую игнорировалось, полагает он, особенно номиналистами и их современными последователями — аналитическими философами. Следовательно, можно говорить о том, что Бог — это сила бытия во всем и над всем, бесконечная сила бытия. А та теология, которая не осмеливается отождествить Бога с силой бытия, скатывается к монархическому монотеизму, ибо если Бог — это не Само-Бытие, то, значит, он подчинен ему точно так же, как Зевс подчинен року древнегреческой религии. Само-Бытие — это и есть его рок в той же мере, в какой оно является роком и всех остальных сущих. Но Бог — это его собственный рок; он «сам по себе»; он обладает «из-себя-бытием» (*a se*). И это можно сказать о нем лишь в том случае, утверждает Тиллих, если он является Силой (Мощью) Бытия, если он является Самим-Бытием.

Как подчеркивалось в классической теологии, Бог находится вне противоположности сущности и существования. Рассуждая логически, Само-Бытие «предшествует» тому расколу, который характеризует конечное бытие; оно (Само-Бытие) этому расколу «априорно». Именно поэтому, полагает Тиллих, говорить о Боге как об универсальной сущности так же ошибочно, как и говорить о нем как о существующем. Если Бога понимать как универсальную сущность, как *форму всех форм*, то тогда он отождествляется с единством и совокупностью конечных потенциальностей, однако тогда он перестает быть силой основания во всех них и, следовательно, перестает трансцендировать их. Он излил всю свою созидательную силу в систему форм и он привязан к этим формам. Именно таков смысл пантеизма, полагает Тиллих.

С другой стороны, пишет Тиллих, огромные трудности сопряжены с попыткой говорить о Боге как о существующем. Чтобы сохранить ту истину, что Бог находится вне сущности и существования, но в то же время приводить доказа-

тельства существования Бога, Фома Аквинский вынужден был разграничить два вида божественного существования, отделив то существование, которое тождественно сущности, от того существования, которое сущности не тождественно. Но ведь такое существование Бога, которое не составляет единства с его сущностью, полагает Тиллих, является противоречием в терминах. Бог в этом случае перестает быть Богом, основанием бытия и смысла. Однако реально здесь произошло, по мнению Тиллиха, то, что Фома Аквинский объединил две различные традиции: с одной стороны, традицию Августина, согласно которой божественное существование включено в божественную сущность, и с другой стороны — традицию Аристотеля, согласно которой существование Бога выводится из существования мира, что затем приводит к утверждению (это уже второй шаг), будто его существование тождественно его сущности. А если так, то вопрос о существовании Бога невозможно задать. На него невозможно и ответить. Если его задавать, это будет вопрос о том, что по самой своей природе выше существования, а следовательно, ответ (положительный или отрицательный) будет содержать имплицитное отрицание природы Бога. Столь же «атеистично», говорит Тиллих, утверждать существование Бога, как и отрицать его. Бог — это Само-Бытие, а не «просто» бытие. Встав на эту точку зрения, полагает Тиллих, можно будет сделать первый шаг в направлении решения той проблемы, которая обычно обсуждается в виде вопроса об имманентности и трансценденности Бога. В качестве Силы Бытия Бог трансцендирует и всякое сущее и даже совокупность сущих, т.е. мир. Само-Бытие находится вне конечности и бесконечности; в противном случае оно было бы обусловлено чем-то иным, нежели оно само, а реальная Сила Бытия находилась бы как вне его самого, так и вне того, что его обусловило. Само-Бытие бесконечно трансцендирует всякое конечное сущее. И здесь нет пропорции или градации между конечным и бесконечным. Здесь есть абсолютный разрыв, бесконечный «прыжок». Но, с другой стороны, все конечное соучаствует в Самом-Бытии и в его бесконечности. В противном случае оно не обладало бы Силой Бытия. Оно было бы или по-

глосшено небытием, или никогда не «выбралось» бы из небытия. Это двойственное отношение всех сущих к Самому-Бытию придает последнему двойственный характер. Называя его созидательным, мы указываем на тот факт, что все соучаствует в бесконечной Силе Бытия. Называя его таким бытием, которому присущ характер «бездны», мы указываем на тот факт, что все соучаствует в силе бытия конечным образом, что все сущие бесконечно трансцендированы их созидательным основанием.

Тиллих пишет: «Когда учение о Боге начинается с определения Бога как Самого-Бытия, в систематическую теологию вводится философское понятие Бытия. Так было в самый ранний период христианской теологии. Так было и во всей истории христианской мысли»²¹. В теологической системе Тиллиха понятие бытия появляется в трех местах: в учении о Боге, где Бог назван «бытием как таковым» (Самим-Бытием) или Основанием Бытия или Силой Бытия; в учении о человеке, где проводится разграничение между сущностным и экзистенциальным бытием человека; и, наконец, в учении о Христе, где он назван проявлением Нового Бытия, актуализация которого является делом Божественного Духа.

Тиллих говорит о том, что классическая теология всегда пользовалась понятием «бытие», однако оно критиковалось как с точки зрения номиналистской философии, так и с позиции «персоналистической» (августинианской) теологии. Он считает необходимым, учитывая ту первостепенную роль, которая отведена данному понятию в его системе, и ответить на критику, и в то же время прояснить тот смысл, который обретает понятие «бытие» в зависимости от того, к чему именно оно прилагается.

Критика номиналистов и их последователей (к которым Тиллих причисляет неопозитивистов), по его мнению, основана на допущении, что понятие бытия представляет собой высочайшую из возможных абстракций. Оно понимается в качестве того вида, которому подчинены все остальные виды — как в отношении универсальности, так и в отношении степени абстракции. Если бы «бытие» воспринималось именно так, полагает Тиллих, то номинализм дей-

ствительно мог бы интерпретировать его так же, как он интерпретирует все универсалии, т.е. как те «коммуникативные» понятия, которые указывают на отдельные вещи, но при этом не обладают своей собственной реальностью. Реальностью обладает только в полной мере отдельное (вещь здесь и сейчас). Универсалии же — это средства коммуникации без какой-либо силы бытия (по мнению как «старых», так и «новых» номиналистов). А если так, то бытие как таковое не обозначает ничего реального. Бог, если он существует, существует как нечто отдельное, и может, по мнению номиналистов, быть назван самым индивидуальным из всех сущих.

Ответом на этот аргумент, полагает Тиллих, является то, что понятие бытия не имеет того характера, который ему приписывает номинализм и неопозитивизм. Бытие, полагает Тиллих, — это не высшая абстракция, хотя оно и требует способности к радикальному абстрагированию. Оно является выражением опыта бытия в противовес небытию. Именно поэтому, как уже было сказано, оно может быть определено как Сила Бытия, сопротивляющегося небытию. Именно поэтому средневековые философы называли бытие основной *трансценденталией* по ту сторону универсального и отдельного. В этом смысле понятие бытия воспринималось одинаково Парменидом в Греции и Шанкарой в Индии. В этом смысле его значение было заново открыто современными экзистенциальными философами — такими как Хайдеггер, Ясперс и Марсель. Это представление о бытии, полагает Тиллих, находится по ту сторону конфликта между номинализмом и реализмом (тем самым он четко идентифицирует себя с экзистенциальной философией XX в.). Одно и то же слово, полагает Тиллих, если принимать его в качестве абстракции, будет пустейшим из всех понятий, но, если понимать его как Силу Бытия во всем, что обладает бытием, оно же станет самым осмысленным из всех понятий. Никакая философия, полагает Тиллих, не может устранить понятие бытия в этом последнем смысле. Оно может быть сокрыто под предпосылками и редуцирующими формулами, но оно все-таки предлежит основополагающим понятиям философ-

ствования. И все потому, что «бытие» остается содержанием, тайной и вечной *апорией* мышления. Никакая теология не может устранить понятие бытия как силы бытия. Никто не может их разделить. В тот самый момент, когда говорится, что Бог *есть* (или что он обладает бытием), встает вопрос, каким образом понимать его отношение к бытию. Единственно возможным, судя по всему, является тот ответ, что Бог — это Само-Бытие (в смысле Силы Бытия или силы преодолевать небытие).

Что касается «персоналистической теологии», то, пишет Тиллих, ее главный аргумент против использования категории бытия произведен от персонализма человеческого опыта священного, поскольку персоналистичность этого опыта выражена в личностных образах Бога и в личностном («лицом к лицу») отношении человека к Богу в живом благочестии. Этот персонализм, по мнению Тиллиха, ярче всего проявлен в библейских религиях (христианстве, иудаизме, исламе). Он скрупулезно анализирует эту проблему в книге «Библейская религия и поиск Абсолютной реальности» (см.: *Biblical Religion And Search For The Ultimate Reality*. — Chicago University Press, 1955). В противоположность многим восточным (буддизм, брахманизм, джайнизм, даосизм) религиям и неоплатоническому, а также и христианскому мистицизму вопрос о бытии эксплицитно в Библейских религиях, по мнению Тиллиха, не поднимается. Радикальное отличие библейского персонализма от философской онтологии он представляет без компромиссов. В книге подчеркивается, что формально в библейской литературе нет никаких онтологических поисков. В то же время необходимость *ставить онтологический вопрос* воспринимается с абсолютной серьезностью. В библейской религии эксплицитного онтологического мышления, как уже говорилось, нет. Однако там нет ни одного такого символа и ни одного такого теологического понятия, которые не имели бы онтологических импликаций. Только искусственные интеллектуальные барьеры, полагает Тиллих, могут помешать взыскающему сознанию задаваться вопросом о бытии Бога, о разрыве между сущностным и экзистенциальным бытием человека и о Новом Бытии во Христе.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. — М.: Ad Marginem, 1997. — С. 5.
- ² Тиллих П. Кто я такой? (Автобиографическое эссе) / Пер. с англ. Т.П. Лифинцевой // Вопросы философии. 2002. № 3. — С. 165.
- ³ Сорок, как мы помним, одно из самых значимых библейских чисел, символизирующее длительность и трудность испытания.
- ⁴ Эта мысль воспроизводится многими философами-экзистенциалистами, причем как атеистами, так и религиозными мыслителями. У Сартра в «Бытии и Ничто» мы читаем: «Именно постоянная возможность небытия вне нас и в нас обуславливает наши вопросы о бытии» (*Сартр Ж.П.* Бытие и ничто. — М.: Республика, 2000. — С. 44).
- ⁵ Здесь Тиллих воспроизводит первую часть рассуждения Парменида.
- ⁶ Тиллих, прекрасно знавший древнегреческий, пользуется здесь латинскими буквами — видимо, для удобства американских читателей, среди которых классическое образование в 30–40-е гг. было не очень популярно.
- ⁷ Тиллих именует Бога, как мы увидим далее Самим-Бытием. Категория Само-Бытие, т.е. «бытие само по себе», «бытие как таковое» (tO On A On) восходит к Аристотелю (VI книга «Метафизики»). Затем в средневековой философии можно проследить движение этой категории (Ipsum Esse) от Прокла к Бозэцию и далее к Фоме Аквинскому.
- ⁸ *Сартр Ж.П.* Бытие и ничто. — С. 44.
- ⁹ Там же. — С. 59.
- ¹⁰ Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1 — 2 / Пер. с англ. Т.П. Лифинцевой. — М.; СПб.: Университетская книга, 2000. — С. 188.
- ¹¹ Нужно сказать, что Тиллих не различает (не считает нужным различать?) логический и онтологический аспекты небытия.
- ¹² Термин Тиллиха. Автор статьи (переводчик текстов Тиллиха) отдает себе отчет в том, что термины «самотрансцендирование», «самоцентрированность», «самоструктурированность», «самосоотнесенность» и т.д. не слишком благозвучны.
- ¹³ Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1 — 2. — С. 190 — 191.
- ¹⁴ *May R. Paulus.* — N.Y.: Harper & Row, 1989. — P. 2.
- ¹⁵ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. — М.: Юрист, 1995. — С. 105.
- ¹⁶ Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1 — 2. — С. 208. Принимая Хайдеггерову категорию заботы, Тиллих выстраивает иерархию забот: через «обычную» заботу просвечивает еще Предельная забота. Религиозная забота, по Тиллиху, предельна; она лишает все прочие заботы их предельной значимости и делает их лишь предварительными и обусловленными. Предельная забота ничем не обусловлена и не зависит ни от каких условий характера, желаний, или обстоятельств. Безусловная забота является всеобъемлющей: никакая часть нашего существа или нашего мира не исключена из нее, и нет такого «места», куда можно было бы

от нее убежать. Всеобъемлющая забота бесконечна: нельзя ни отдохнуть, ни хотя бы на миг расслабиться перед лицом той религиозной заботы, которая предельна, безусловна, всеобъемлюща, бесконечна. Предельная забота — это предмет «бесконечной страсти и интереса» (Тиллих цитирует Кьеркегора).

¹⁷ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. — С. 138 — 139.

¹⁸ В XX веке вопрос о Бытии и Боге был поставлен с новой остротой, заставившей вернуться к началам западной цивилизации, заново помыслить ее двойную принадлежность к истинному бытию Парменида и Гераклита и открывающему себя Богу Моисея, пророков и Христа.

¹⁹ На этом была основана критика ереси арианства (учения о Логосе, который превыше божественной Троицы) в IV в. н.э.

²⁰ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. — С. 139.

²¹ Там же. — С. 295.