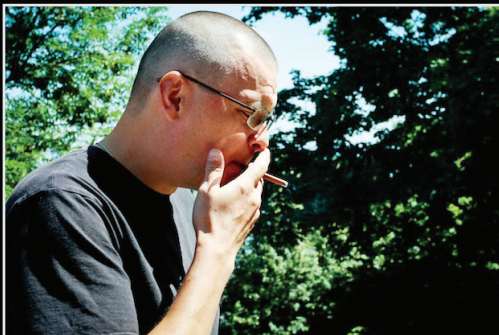


Сергей Таранов



Должен быть



Taranov S.
SHALL BE

The book is dedicated to contemporary problems of the philosophical understanding of God. Its main task is to discover the meaning of the supernal as the horizon of human existence. For those who are fascinated by religious, ontological and life-meaning topics.

Сергей Шаранов

Должен быть



Четверта хвиля

Київ

2021

УДК 130.3

Таранов Сергей

Должен быть : [монография] / С. Таранов. – Киев : «Четверта хвиля», 2021. – 168 с.

ISBN 978-966-529-349-1

Книга посвящена современным проблемам философского понимания Бога. Главная ее задача – раскрытие смысла божественного как горизонта бытия человека. Для тех, кого захватывает религиозная, онтологическая и смысложизненная тематика.

Книга присвячена сучасним проблемам філософського розуміння Бога. Головне її завдання – розкриття смислу божественного як горизонту буття людини. Для тих, кого захоплює релігійна, онтологічна та сенсожиттєва тематика.

Книга видана за сприяння Є.В. Кривця.

На обкладинці – картина Джорджо де Кіріко
«Ностальгія за безкінечністю».

ISBN 978-966-529-349-1

© С.В. Таранов, 2021

Содержание



Суходуб Т.

«Время молчания прошло...» 4

Пролог 25

Глава I. Тревога и надежда 30

Глава II. Бог-впереди-нас 56

Глава III. Преодоление
и намерение..... 129

«ВРЕМЯ МОЛЧАНИЯ ПРОШЛО...»



Прочитав книгу Сергея Таранова с названием, откровенно нескрывающим её *деонтологический* смысл, менее всего мне хотелось бы следовать «классическим» рецептам оценочной деятельности, критически соглашаясь или не соглашаясь со сказанным, принимая или, напротив, интеллектуально сопротивляясь опредмеченному слову. Философские размышления авторского «я» обращены, как представляется, прежде всего, к самому себе, своему «внутреннему» человеку, и в то же время – к каждому, кто проявит способность у с л ы ш а т ь.

Оценка связана, в данном случае, с другим состоянием читателя – желанием пойти вослед автору, поразмыслить над проблемами, составляющими круг его интеллектуальных (да и смысложизненных) тревог, вникнуть в те метаисторические (или вечные) вопросы, которые как будто «исторический» человек «знает» и на которые своим социокультурным, экзистенциально-жизненным опытом бытия и познания научился (как будто...) отвечать... Однако, как показывает современная история, в этом новом-старом «жизненном мире» и ... не знает и ... не научился находить пути к важному для себя, удовлетворительному Ответу, по-прежнему не охватывая духом своим ни смысла, ни сути «вечных» (беспокойных) вопрошаний.

Кроме того, желание отреагировать на «Должен быть» объяснимо и тем, что представленные рассуждения позволяют соприкоснуться с другим (неизвестным, но и близким) опытом понимания

духовно-культурных оснований противоречий современного мира, так часто приобретающих форму антагонизмов. Такого рода жанровая «реплика» позволяет также поближе познакомиться, всмотреться в лицо Другого, в то, что жизненно и духовно-интеллектуально беспокоит это другое *Я* в столь тревожном, хрупком мире, в котором всё больше и больше истончается граница Бытия и не-Бытия.

В первую очередь стоит отметить, что новая книга хороша уже тем, что в отличие от многих других (подчеркну – современных работ, не соблюдающих взаимосвязь «содержания» и «формы») является структурно целостной, логически последовательно раскрывающей главные свои послы. Каждая её часть представляет собой то отдельное «слово», которое способно подвести в союзе с другими к главному их смыслу, совместно выражаемому и высвечиваемому названием. Ведь главный авторский «задум» (скажу так) или смысл как раз и содер-

жится в этически ёмком и одновременно кратком изречении – «Должен Быть». Сознательно здесь пишу и «быть» с заглавной буквы, ибо, как понимаю, книга, помимо философско-антропологического, религиозно-теологического, феноменологического, экзистенциального аспектов, несёт прежде всего измерение *онтологическое*, выказывающее проблемные ситуации и особенности «жизненного мира» современного человека в контексте его многовековой духовно-культурной истории, что вполне закономерно – неслучайно ведь современность, по точной мысли М. Цветаевой, представляет собой и «всевременность».

Однако, несмотря на то, что в работе С. Таранова широко представлено поле историко-философских знаний о человеке и его поисках высших духовных ориентиров, стоит ещё раз подчеркнуть, что это не историко-философское исследование в его традиционном ключе, а онтологическое (хотя лучше бы сказать – метафизическое, что ниже попробую

обосновать). Дискурс выверен в первую очередь феноменологической интерпретацией понимания человеком особенностей своего самосознания, действующего в современном мире и определяющего, соответственно, мировое развитие. Герменевтика же послужила, скорее, средством аргументации. Впрочем, на мой взгляд, «методологическую» основу авторских размышлений можно было бы определить в целом как «герменевтическую феноменологию».

Итак, экскурс как в весьма отдалённые от современности пласты философской и религиозной культуры, так и в нынешние её дискурсы, затрагивающие актуальные для исследования проблемы, служит автору, скорее, «картиной» для *панорамного* видения основ духовного развития человечества. Другими словами, сколь бы ценным и не было такое историческое «живописание», какой бы седой стариной, традициями, укоренёнными в культурную изначальность, оно не говорило, тем не менее, «картина»

прошлой жизни заслуживает, образно говоря, не реставрации, а свежих красок, связанных с *иным* опытом человеческого самоопределения, *самостояния* (а, возможно, и «стояния» в соприкосновении, союзе с Иным, которое не может не быть Абсолютным) в мире человеческих проблем.

На первый взгляд, книга раскрывает авторский вариант «новой» (как принято было означать в философской культуре XX в.) онтологии, но думаю, что это не так. Автора интересует сущее и прежде всего *человек как сущее*, но не то сущее, которое на протяжении всей прошлой культурной истории демонстрировало лишь *определённого* типа человеческие способности, хотя и разнопредметно (что важно для приобретения опыта бытия) направленные. В этом ключе речь должно вести о способностях к познанию (как научному, так и религиозному); к созданию цивилизации, техники, технологий (в том числе и политических), высоко технологически оснащённых

лабораторий, наукоёмких производств, способных не только создавать новые «блага», но и, как ни странно, уничтожать потребителя этих благ, что особо зримо демонстрирует нынешняя пандемия. В этом ряду способностей проявили себя – деятельность гуманная, но и антигуманная; мировоззрения (соответственно – и идеологии), принимающие другое и Других, но и агрессивно вытесняющие, а часто – и уничтожающие их.

Вот и получается, что человек в своей истории вырабатывает новый опыт, беспокоится о Традиции (в том числе и религиозной), развивает науку (отметим, как социальный институт!), всё активнее задаёт миру форму его развития в качестве «глобального», а проблема человеческого бытия остаётся нерешённой. Становятся только всё заметнее, образно говоря, «трещины», «разломы» и «надломы» на культурном теле человечества – и *по-другому*, как пытается высветить проблемные ситуации автор (и способы их концептуального пони-

мания), *не бывает*. Почему? Да потому и не бывает, что во всём этом, частично означенном выше, разнообразии стремлений и действий *человек как «итог»* осуществлённой им же исторической поступи так и *не нашёл себя*.

Можно ли тогда от этого, *саморазрушающегося*, человека ожидать достойных «ответов» на «вызовы» времени? Вопрос, понятно, риторический. «Ответы», очевидно, не могут быть найдены и, прежде всего, в силу того, что у современного человека как сущего того *мироотношения*, которое вмещало бы в себя «культ» Абсолютного как основополагающего измерения Бытия, *нет*. А без этого нет человека, способного понимать смысл «метафизических» вопросов, при постановке которых он сам как сущее вопрошает о других сущих (как соотносимых с ним, так и выходящих за его пределы); невозможна культура, становящаяся в современных обстоятельствах почти «ненужным» придатком цивилизации, подпавшим под диктат

политики (скажу так – весьма «технологически» оснащённой).

Представляется, что именно по этой «логике дела» исторического человечества выстроилась и логика монографического исследования С. Таранова. Имеет место обоснование необходимости (связанной, по сути, с дилеммой Бытия – Не-Бытия человечества) принципиально *иного* видения, толкования сути, смыслов бытия. Этот иной взгляд, говоря словами автора, есть «вопросание об Абсолютном Бытии как идеале и горизонте человеческого существования, сбывания». В обосновании этого идеала существенную роль играет «идея Бога», чему посвящён второй раздел монографии, который подчинён утверждению важного для человека в качестве первой необходимости такого «модуса» трансцендентного бытия как – «Бог впереди». Как поясняет автор, «... понятие “Впереди-Бога” безусловно коррелирует с категорией *Бытия*. Ведь “Куда” это всегда цель исполнения, полнота существо-

вания, желание сбыться. Такой подход ведёт к самопониманию и самоцентрированию человеческого существования, экзистенции. Фундаментальная интенция от Ничто к Бытию даёт понимание “Куда” человеку, раскрывая смысл общения, где другие люди могут выступать как конкретные цели, маяки сбытия».

Подчеркнём, что эта, выше представленная и, безусловно, «вечная», идея рассматривается, тем не менее, нетрадиционно – и здесь онтология говорит в первую очередь: «Бог, – пишет автор, – *не гарант моральной вечной жизни, а идеал полноты бытийственности, горизонт совершенства, недостижимая, но значимая точка аппроксимации для фундаментальной интенции, смысл человеческой жизни*» (курсив – Т.С.); «... Бог – онтологический идеал человеческого существования». Конечно, нацеливание на безусловный императив восприимчивости к Абсолютному, Абсолюту, Богу, понимание этого измерения бытия может разниться в каких-то жизненных проявлениях в

«мире людей», но главное, по авторской интенции – этот *выбор* человеком *должен быть сделан*. В противном случае, «отказ от идеи Абсолюта», впрочем, как и «... слепое некритическое её приятие не понимают и не принимают смысловое ядро всей культурной проблематики», – констатирует философ.

Таким образом, можно утверждать, что красной нитью через работу С. Таранова проходит идея о том, что вне *абсолютного* измерения бытия культура как *культ* «всевременных», следовательно, и всегда значимых для исторического человечества (значит и каждого его члена) «начал» невозможна. Такая постановка вопроса сориентирована уже не только на онтологический дискурс, но и на антропологический, культурологический. И в этом с автором нельзя не согласиться, ведь, действительно, отказ, как, впрочем, и не осовремененное должным образом принятие «идеи Абсолюта», разрушительно действуют на «факторы антропологии».

Свою философско-мировоззренческую позицию автор называет «теологическим экзистенциализмом», обосновывая целесообразность этого термина своим желанием «в известной степени реабилитировать понятие Бога в сегодняшнем философском дискурсе, отчасти дополнить его обыденное употребление и, по мере возможности, наполнить актуальным содержанием традицию “теологического экзистенциализма”».

Вполне понятно, что никто, кроме автора, не имеет права хоть как-то «корректировать» смысл и суть осуществлённого им дела. Тем не менее, у читателя тоже есть (своё) право – посмотреть на свершённый «творческий акт» и несколько иначе, по-своему. На мой взгляд, в тексте разворачивается обоснование необходимости современной (прежде всего по стоящим перед ней антропологическим задачам) метафизики – метафизики, которая, безусловно бы, отступала от её «классического» варианта и настраивалась бы, подобно музыкальному ин-

струменту, на метафизику как движение собственно человеческого бытия, соединяющего в себе разные онтологические измерения – экзистенциальное, теологическое, нравственное, жизненное, абсолютное... Думаю, что в таком ключе обязательно будут и какие-то другие читательские «заметки на полях», что, на мой взгляд, только подчёркивает значение данного издания – книга одаривает небезразличием.

Впрочем, в смысловом отношении более точно такую метафизику можно было бы обозначить и как «экзистенциально-теологическую», хотя, конечно, понятно, что суть дела не в определениях. Ясно одно, что на читательский суд (конечно, не суд, а философское общение с другими «я») вынесена «метафизика абсолютного» (в этом контексте являющаяся и теологией). Правда, не могу при этом не заметить, что для меня так, увы, и остался непрояснённым вопрос о соотношении, различении или совпадении теологии и религиозной философии, хотя этому

вопросу и было уделено внимание. Как поняла, автор исходил из определённой позиции, связанной прежде всего с протестантской линией философствования. В этом контексте, правда, можно процитировать фрагмент, в котором автор, опираясь на исследование Б. Хегглунда, подчёркивает многозначность упомянутого понятия: «Термин “теология” со времен Отцов церкви, Вселенских соборов и расцвета богословия никогда не был окончательно зафиксирован. Но понимание её как “теономной метафизики” (П. Тиллих), противостоящей таким “врагам” как конечность, смерть и отчуждение, во многом сближает её с экзистенциально ориентированным типом философствования. Ибо теология – это теология бедственности. Свидетельство тому – вся её история».

В том, что перед нами разворачивается именно современная антропологическая «метафизика абсолютного» косвенным образом свидетельствует и структура книги, о которой мы уже го-

ворили вначале. Названия разделов («Тревога и надежда», «Бог впереди нас», «Преодоление и намерение») подводят, по мысли автора, к онтологической триаде «Ничто – Бытие – Экзистенция». Но ведь интерпретация этой триады, осуществляемая автором, как раз и продельывает путь от «вопрошания» к «решению», чем, собственно, и призвана заниматься метафизика, идя от вопросов через сомнения к утвердительным ответам, составляющим уже личностное убеждение – в авторском варианте это – «Должен быть!».

Не могу не остановиться и на проблематике, рассмотренной в разделе «Пролог», хотя понятно, что логичнее было бы сделать это в начале наших заметок. Оправдываюсь тем, что последовательность формальная, по крайней мере, не всегда соответствует ценностно-значимой. Речь же идёт об истоках проблемных вопросов современного бытия, которые автор связывает с двумя тенденциями социокультурного раз-

вития: одна тенденция демонстрирует «расцвет» утилитарного мировоззрения, другая – растущую религиозность, но обе, скорее, свидетельствуют о негации необходимого Культуры и Человеку, провоцируют беззащитность человечности как принципа «жизненного мира»: Абсолют приобретает только «традиционную», «ритуальную» форму, а Идеал – не знает трансцендентного измерения.

Читатель же, пребывая в этих жизненных реалиях, испытывает всю «силу» и «слабость», «избыточность» и «недостаточность» указанных тенденций. Поэтому для каждого становится крайне важным определиться в том, насколько можно согласиться или не согласиться, принять или не принять предложенные ответы. Как мне представляется, не внять им – преступно, не только с нравственной точки зрения, но и с позиции «выживания» современной цивилизации.

Действительно, ныне немало пишут о тех реальных противоречиях, которые

искажают гуманную направленность цивилизационного развития человечества. Однако в этом ряду размышлений не столь часто встречается достойная критика утилитаризма, принимаемого ещё со времён «проекта Просвещения» за практически безальтернативную форму цивилизационно-культурного развития. То, что автор обратил столь пристальное внимание именно на утилитаризм, укоренённый в современную цивилизацию как основополагающий её принцип, мне очень близко.

Разве не это воззрение и основанные на нём культура, цивилизация открыли своеобразный «ящик Пандоры», утвердив «полезность», специфически понятую, главным критерием достигаемого, желаемого, производимого, значимого. Сейчас мы все оказались в мире, в котором, исходя из этого критерия, очень легко объявить «неполезными» целые социальные страты, культурные сообщества и даже страны, не говоря уж об отдельных индивидуумах. Человек

в этом контексте цивилизационного развития имеет лишь одно значение и «предназначение» – функциональное. Отсюда особенности его духовно-культурного и телесного развития служат, по сути, одной задаче – сможет ли он выполнять вменяемую ему (извне!) «функцию» – быть в чём-то кому-то «полезным».

Такие же, собственно человеческие, черты как «персональность», «уникальность», рождающие в человеке потенцию творческого самоопределения, преданы забвению. Безличный рынок, поглощающий человеческие ресурсы, диктует свои «законы», изымая из «жизненного мира» нравственно-духовное измерение бытия. Даже ценностный «универсализм», продекларированный в качестве идеала такого утилитарно ориентированного «свободного» общества, так, увы, и остаётся ложной посылкой – трансцендентность, как и абсолютность, вне которых ничто не бывает универсальным, ему недоступны.

Иначе говоря, обезличенный утилитарной идеологией человек, конечно, не способен иметь мировоззрение, несущее в себе абсолютное измерение, не важно – экзистенциального ли бытия «тут» и «теперь», собственного ли смысла жизни или общественного идеала (то есть, значимого и для других). На этом фоне (и в этом автор совершенно прав) современная культура не только не принимает Абсолют, но и, как подчёркивается, делает его «объектом деконструктивистских практик».

Однако, не говорить на эти темы уже нельзя. Думаю, что неслучайно, как только я взялась за написание этих заметок, раньше текста возникло слово для их названия – одно из Соломоновых изречений. Чуть позже, продолжая знакомиться с работой, утвердилась в этой мысли с радостью, особенно, когда нашла в авторских размышлениях сюжет, связанный с дилеммой «молчания» и «высказывания»: «Бог может быть особым образом в Аушвице – он не выбрал

молчание, он просто не может сказать. Бог – бессилен в физическом мире, который лишь манифестирует благодать творения, по мысли Г. Йонаса».

Отмечу, что, кроме упомянутого выше мыслителя, собеседниками автора являются М. Лютер и Ж. Кальвин, Г.В.Ф. Гегель и Л. Фейербах, Я. Бёме и Б. Паскаль, С. Кьеркегор и П. Тиллих, Н. Бердяев и Л. Шестов, М. Хайдеггер и Ж.-П. Сартр, Э.Ш. Брайтмен и П. Тейяр де Шарден и мн. др., не говоря уж о великих античных и средневековых философах.

Действительно, «время молчания прошло», ибо трагизм положения человека в современном мире, опыт Ничто (Небытия), явно присутствующий в нём, неизбежно становится человеческой судьбой. Как пишет С. Таранов: «Бедственность, трагедийность человеческого существования вряд ли может быть фундаментально оспорена. <...> Хрупкость и неполнота существования, и часто бессилие изменить даже элемен-

ты бедственности – причины человеческой тревоги. Суть же этих причин – *конечность* человека, *опыт Ничто*».

Каждый читатель (и в этом правда писательско-читательского сообщения / общения между людьми), наверное, всегда «вычитывает» в книге то, что близко, дорого, значимо лично для него. Поэтому вполне допускаю, что в чём-то (а, может, и во многом) «не дочитала» авторский текст, неполно вникла в его задум, но, возможно, это не только объяснимая, но и простибельная вещь. Главное ведь в другом – создаёт ли книга своему собеседнику условия «для задумчивости». Эта – безусловно, да. Автору удалось выстроить то интеллектуальное пространство, которое позволяет осознать необходимость присутствия в культуре Абсолюта – не важно, рядом или вместе с читающим – в перспективе действующим, созидającym, но Он «Должен быть».

Татьяна Суходуб

Пролог



Облик нынешнего времени выявляет среди прочего две культурных тенденции. Одна из них – деловитая расчетливость, вплоть связанная с утилитаристским мировоззрением и практическим отказом от всяких форм традиционной духовности. Ее характеризуют скепсис и неверие, преобладание технического разума и отсутствие трансцендентных идеалов. Вторая склонность, с виду противоположная первой, выражается в растущей религиозности, а также демонстративной дискурсивной апелляции к высшим силам.

Обе связаны с проблемой Абсолютного, прямо говоря, Бога, в сознательном ли отказе от идеи его бытия, либо

в артикулируемой приверженности важности такой идеи.

При этом связь обоих мыслительных парадигм с идеей Абсолюта намного глубже и кардинальнее, ибо каждая из названных тенденций именно *абсолютизирует* совершенно неабсолютные, относительные элементы реальности, будь то «естественное», «натуральное» либо обычай, исторически сложившийся ритуал.

Тренд, выражающий лишь материальный интерес, поистине не нов и основан на базовых потребностях человека. Нестандартное в его обличье – то, что интеллектуалы (и просто ученые) все чаще демонстрируют свой атеизм (иногда бравируя им в сочетании с неомарксистскими тезисами), либо выражают скептически-агностицистский настрой, неуверенность ни в чем. Последний манер поведения часто прикрыт постмодернистским словесным флером. В профессиональной философской среде слова о Боге практически стали дурным тоном, в лучшем случае речь может идти

лишь об Абсолюте как предмете философии религии, т. н. «религиоведения» или объекте деконструктивистских практик.

Относительно сегодняшнего религиозного движения следует отметить его внешний характер, демонстративность, а также несущественность, даже театральность такого рода «религиозного» в жизни вообще и в контексте тех проблем, где используется его терминология. Примеров тому не счесть – преувеличенное внимание к обряду, национальным его формам и политическим потребностям лишь явная часть такого положения дел. Что касается теологии – ее деятели заняты по преимуществу нюансированием проблем, стоящих на маргинуме от магистральных мировоззренческих понятий, и поэтому важны самим теологам и практически не значимы остальным.

Оба названных тренда являются по сути своей крайностями, избегающими сути вопроса. Ибо и декларативный отказ от идеи Абсолюта, и слепое некри-

тическое ее приятие не понимают и не принимают смысловое ядро всей культурной проблематики, в конце концов отказываясь воспринять и постичь главные моменты, факторы антропологии. А фундамент и антропологии, и онтологии, и, следовательно, всего осмысления культуры может быть найден и раскрыт в понимании вопрошания об *Абсолютном Бытии как идеале и горизонте* человеческого существования, сбытия.

В такой ситуации моей задачей было осмелиться в известной степени реабилитировать понятие Бога в сегодняшнем философском дискурсе, отчасти дополнить его обыденное употребление и, по мере возможности, наполнить актуальным содержанием традицию «теологического экзистенциализма». Среди прочего одной из указующих вех была для меня мысль Дитриха Бонхеффера о совершеннолетию человечества. При этом мне совершенно понятно, что описанный интеллектуалистский аспект понимания Бога не является всеобъем-

лющим и единственно верным. Из перспективы эмоциональной жизни ощущение и чувство Бога могут быть исполнены личностными признаками.

Главы работы названы так, ибо символизируют онтологическую триаду «Ничто – Бытие – Экзистенция (Фундаментальная интенция)», в антропологически-герменевтическом ключе это «Вопрошание – Ответ – Решение (Корреляция в горизонте вопросов и ответов)».

Глава I

ТРЕВОГА И НАДЕЖДА



Экзистенция. Человекобытие. Присутствие.
Э Чем отличен человеческий способ существования от иных видов бытия – бытия предметов и вещей, бытия живого? Пожалуй, прежде всего от вещей мы отличны тем, что не просто пребываем в наличии, наличествуем, а своей способностью превосходить данное, идти за его пределы. Частью такого вида бытие имеется в цикле всего живого, ибо жизнь и ее элементы растут и движутся, меняются и по-своему совершенствуются. Но человек кардинально устремлен вовне себя, «эксцентричен» по Хельмуту Плеснеру, и стремится к ино-

му, и там в ином он ищет себя. Этот процесс именуют трансцендированием, и в нем действует именно при-сутствие, приближение к сути, сущности себя, нескончаемое и поэтому вновь неограниченное. Человек не тождествен сам себе, будучи всегда проектом. Так экзистенцию ведет *интенция*.

Сказав об интенции (и подумав об интенциональности) не избежать отсыла к феноменологии. В ней – ядро методологии моей работы. Именно феноменология дает действительность осмыслению, проведенному в рамках экзистенциалистски ориентированной философии, в конце концов онтологии вообще. Ибо философия существования возможна именно как описание действительного человеческого существования, имея в смысловом фундаменте идею интенции как отсылания к иному. Франц Brentano не ошибался, когда заявлял, что «... мы с полным правом можем рассматривать интенциональное существование объек-

та как общее свойство всех психических феноменов»¹. Не заблуждался и Эдмунд Гуссерль, когда упрочил феноменологию положением об интенциональном отношении как фундаментальном свойстве сознания. Однако речь ведь может идти не только об узко понимаемой психике и нешироко трактуемом сознании (именно так происходит в феноменологии интенциональности Brentano, феноменологии феноменов Гуссерля, и в меньшей степени в феноменологии регрессивно-прогрессивного метода Сартра).

Собственно экзистенциальная философия дала возможность усмотрения (всецело в духе феноменологии) интенциональности во всем богатстве неповторимых способов человеческого существования. И в оправе того же широко понимаемого экзистенциализма был четко поставлен вопрос о причине интенциональности как сути экзистен-

¹ Brentano Ф. Избранные работы. М.: Дом интеллектуальной книги. Русское феноменологическое общество., 1996. – 176 с., с. 35.

ции. Этой причиной была указана *бедственность*.

Бедственность, трагедийность человеческого существования вряд ли может быть фундаментально оспорена. Опыт современной политической жизни свидетельствуют об этом проявлениями межнациональной агрессии, религиозно окрашенными конфликтами и даже войнами с элементами междивизиационного противостояния. И это несомненно трагично. И во многом так было и раньше. Также и социально-экономические условия жизни большей части человечества, мягко говоря, неудовлетворительны, что очень четко проартикулировала марксистски ориентированная мысль. И марксизм конечно же не неправ в поиске причин бедственности, для него это – экономическая составляющая, а в ней – материальное убожество и вызывающая его социальная несправедливость. Неправота и ограниченность этой доктрины – очевидно в абсолютизации этой лишь одной из черт бедственности чело-

веческого существования. Социальная несправедливость и, шире, некая убогость вещей и денег – отнюдь не вся трагедия человека.

Людское страдание безбрежнее и бездоннее. Уже простое осознание себя, своего наличия и присутствия – это одновременно и признание некого ограничивающего жизнь фактора. Хрупкость и неполнота существования, и часто бессилие изменить даже элементы бедственности – причины человеческой тревоги. Суть же этих причин – *конечность* человека, *опыт Ничто*.

Итак конечность, ограниченность, лишенность – это не только социальные и политические, материальные и физические условия. Конечность и связанная с ней трагедия укоренены в опыте Ничто (Небытия), присутствующем постоянно и вездесущно в человеческой жизни. Безусловно ядро конечности – временность, бренность нашего существования, его *смертность*. Жизнь человека находится под постоянной угрозой

нехватки смысла в горизонте Ничто как смерти. Эта физическая и метафизическая компонента жизни во многом определяет и актуализирует иные виды конечности. Болезнь и несовершенство тела вообще. Интеллектуальная ограниченность. Эмоциональные недостатки. Ограниченность всего человеческого существа (тело и психика здесь неразлучны) пространством и временем. Именно *этим* пространством и *данным* временем.

Конечно, Ничто (или Небытие) не так тотально, как считают Жан-Поль Сартр или Арсений Чанышев. Как помним, для одного из них сознание тождественно Ничто, для другого Ничто – универсальный онтологический принцип, не лишенный иронического содержания (ибо автор на стороне бытия). К тому же встретим идеи отождествления Ничто с Бытием гегелевско-хайдеггеровского типа, где Бытие – Ничто для разума и Ничто для Сущего, вещей. Бердяев говорил о первичности *Ungrund`а*, вспоминая Беме и интерпретируя это

понятие именно как дающее свободу Ничто. Однако судя по всему Ничто не всеобъемлюще, не тотально, но именно в соединении бытийственности и небытийственности, неготовости становится уникальное человеческое бытие, “человекобытие” (Чанышев), экзистенция. Наша конечность – бытие, ограниченное небытием.

Наша ограниченность, рожденная опытом Ничто, рождает *трагедийное несовпадение себя с собой экзистенции*, и далее *стремление экзистенции к эссенции*, существования к сущности, разобщенности к цельному идеалу и в силу всего этого – вызывает *тревогу* за Бытие. Тревогу эту в экзистенциальной терминологии именовали по-разному: заботой (вплоть до М. Фуко, который хоть и не был экзистенциалистом, но это понял верно), ужасом (Хайдеггер и многие), интересом (если можно так перевести *concern* Пауля Тиллиха, ведь тут звучит и *забота* тоже).

Бессчетными способами спасается человек от опыта Ничто, по иному акцентируя – от мысли о своей конечности. Не потому ли все ужасные выдумки и страшилки от высокой литературы до кича куда менее ужасны, нежели Ничто, для которого они служат экраном (термин *экран* в таком или схожем смысле использовал Блез Паскаль). А, вспомнив о Паскале – не забудем его изречение «Умрешь сам!», которое стремится и гонит людей прятаться во всевозможных паллиативах собственной судьбы – от коллективизма национального или классового до всевозможного гедонизма (власти, денег, прочих удовольствий). И занятия эти нарочито, так бы сказать «плотны», не дают просвета для останова и осмысления *своей* участи, *своей* слабости, а может и своей силы.

Так человек прячется во всевозможные навязанные извне способы поведения и глубже – модусы существования. Успешность – в виде материальной соб-

ственности и внешней известности – сейчас в тренде. Ценой этих искаженных ориентиров, псевдоценностей становится потеря себя в раздроблении в желаниях, по сути (как подмечено у Канта) в порабощении влечениями, где человек несвободен, где он невольник этих влечений.

Но тревога все же присутствует всегда, о-своена она или изгнана ежедневными и ежесекундными «делами» и «заботами», осознанна она или вытеснена в подсознательное. И тревога эта не имеет патологического характера и не должна быть «излечена», ибо ее «излечение» – это полное следование стереотипу, социализация, осчастливливание. Терапия ей не нужна, ибо она сама есть терапия. Ведь предельная тревога – о том, что определяет наше бытие или небытие и о том, как быть. Не просто «жить», это доступно многим существам природы, а именно *быть*, сбываться.

Впрочем, тревога не должна нас отбрасывать в зачарованность Ничто, что

ведет к саморазрушению, и не останавливать на якобы ответе «о бессмысленности жизни» как последнем и несомненном знании.

Quae nocent docent. «Ранящее учит» – и тревоге надлежит стремить не к опасливому прятанью в «занятиях», а к открытому преодолению бедственности. Предельная тревога – это смертельная тоска по трансцендентному, и конечность человеческого существования, его стесненность (*angustae*, *скрутність*) может быть понята всецело позитивно как *незавершенность*. А незавершенность – это не только несовершенство, но и свойство потенциальной незавершаемости – бесконечности (*non-finitio*) человеческого. Понять это помогает философии религиозно ориентированная мысль – *теология*.

Теология во многом близка философии в глубинном облике последней – онтологии. Философия, ориентированная на онтолого-антропологическую проблематику, по сути своей, озабочена

тем же, что и теология. И хотя ее методология намного более обширна, чем у богословия, и по виду она более свободна, чем теология, от аксиоматики, но намерение ее схоже с теологическим. Тиллих указывал, что теологию заботит приближение человека к Бытию самому по себе, а философия решает проблему структуры Бытия. Объект, а если все же говорить правильно, не «объект» (ибо Бытие не может быть объективировано), но горизонт и цель обоих – *Бытие*.

Философия в разные периоды истории и в различных своих ответвлениях часто забывала и продолжает ныне забывать эту главную свою задачу. Уходя от онтологии и антропологии в поиски способов познания и описания (с попытками осмысления) различных сфер человеческого бытия, она оказывается в плену сциентистски ориентированных мировоззренческих схем. Нет ничего зазорного в том, чтобы развивать логические конструкторы или упорядочивать методологические подходы познания. Но

тут подстерегает человека иная и очень важная форма его конечности – конечность разума, его ограниченность. И часто случается так, что философы оказываются зачарованными именно наукообразным способом мышления, принимают всерьез лишь технически ориентированный разум, т. е. рассудок. Философия старается приобрести несвойственные ей свойства, *строго* доказывая и *приводя примеры*, таким образом уходя из собственной сферы онтологического в область онтического, из метафизики в физику в широком значении последней. Так теряется смысложизненная ее проблематика. Не стоит забывать, что сциентизм да и догматически представленная наука (где физикализм – идеал научности) отнюдь не всемогущи. В поиске достоверного знания мы почти в начале пути. Разум вообще довольно ограничен (вспомним Паскаля), а рассудок, ориентированный на опыт, тем более. Он помогает нам существовать, но не открывает все тайны мира. Это касается и на-

ших органов чувств, которые находятся в своей «нише» восприятия, и из нее не могут выйти, это касается и построений-объяснений разума. Дедуктивные построения часто произвольны. Индукция так же несовершенна – что наблюдалось, не значит, что все так, ибо невозможен полный индуктивный ряд рода. Среди белых лебедей появляются черные. Физикалистски ориентированное знание, по виду достоверное и точное, оперирует условностями, достаточно произвольными. «Материальная точка», «идеальный газ» – условны. Кроме того – «сила», «энергия», «напряжение» – антропоморфные понятия. Локковы постоянные – «длина», «плотность» – также условно-конвенциональны, ибо измеряются субъективным соотношением. Но и соотносить-то не с чем, как показал Эйнштейн. Так как ни масса, ни величина, ни скорость, ни само время не устойчивы и изменчивы. Более того, они не существуют отдельно, сами по себе, их

надо абстрагировать из синкретической данности.

Кроме прочего принятие относительности массы и длины, времени и скорости, а также невозможность одновременного и точного определения координаты и импульса микрочастицы (по Гейзенбергу) ведут к пониманию принципов относительности и неопределенности, господствующих не только в сфере естественнонаучного знания, но и во многом определяющих все сциентистски ориентированное мышление. Так объективация, «схватывающая» в предметное знание, пытается преодолеть себя и приводит к релятивизму, скептицизму и агностицизму.

Но не это все – главная забота философии. И хотя и можно быть озабоченным построением «объективной» картины мира, но это занятие будет схожим с нахождением квадратуры круга. И тогда приходит скорбное понимание, что весьма и весьма многие проблемы науки не

истинны, ибо не имеют отношения к истине как к тому, что *есть*, не просто к реальности, а к человеческой реальности (другой-то и нет, ибо *жизненный* мир), т.е. действительности, и посему проблемы эти неактуальны.

Итак знаем, что ничего не знаем, ergo – *cognosse te ipsum*. Мир, можно сказать, не-для-субъектен. И, следовательно, делаем шаг в мир человеческих смыслов, *Lebenswelt*, культуры и Духа, а стало быть в онтологию (и теологию), изучающие этот мир.

Теология в первом приближении – осмысление религиозного опыта. А религиозный опыт, сама религия через этимологию слова отсылает к связи и к ее восстановлению. Связи чего с чем? Понятно и лежит на поверхности – что человека с Богом. Но здесь присутствует и связь людей друг с другом. И очень важное – рвение к внутреннему единству индивида. И если философию стремится понимание Бытия в его структуре, вечные попытки цельного объяснения

истины и опыта, то религия никак не может быть элиминирована из философской деятельности, а может даже неким образом и давать ключи к искомому единству. Эдгар Брайтмен заметил, что, хотя философия и хочет понять и интерпретировать, религия же – практически и эмоционально приблизиться к “объекту”, все же у философии и религии этот “объект” один – предельное единство реальности и источник ценностей в универсуме². Вернемся от религии к богословию и скажем об этом же, но несколько по иному, *теология – обдумывание предельного онтологического совершенства, Абсолюта.*

В теологии, как и в религии, присутствует интенция к Абсолюту, но в ней есть и рефлексия над этой интенцией (что делает ее не просто теоретическим выражением религиозного, но и своеобразной научной дисциплиной). Понятно, что говорить о теологии сложно, и

²Brightman E. A Philosophy of Religion. N.Y.: Prentice Hall, 1940. – 540 p., p. 22.

Сергей Аверинцев в лекции 1997 года «Богословие в контексте культуры» заявил: «О богословии говорить страшно, начну с культуры». Термин «теология» со времен Отцов церкви, Вселенских соборов и расцвета богословия никогда не был окончательно зафиксирован. Но понимание ее как «теономной метафизики» (П. Тиллих), противостоящей таким «врагам» как конечность, смерть и отчуждение, во многом сближает ее с экзистенциально ориентированным типом философствования. Ибо теология – это теология бедственности. Свидетельство тому – вся ее история³.

Но история теологии – не только свидетельство напряженной борьбы с конечностью и осмысление последней. Прошлые и настоящее богословия открывают нам разные способы постижения человеческих проблем и тайн. Гренц и Олсон считают, что есть два полюса теологической мысли – божественные

³ См. напр.: Хегглунд Б. История теологии, С.-Пб.: Светоч, 2001. – 370 с.

трансцендентность и имманентность. О трансцендентности и специфике ее понимания речь впереди, коснемся имманентистского подхода. Более классическим его названием является – натуральная теология (естественное богословие).

Натуральная теология зарождается в соприкосновении христианского мировоззрения с аристотелевской мыслью (и шире – с аналитическим типом мышления, по сути, с зарождающимся сциентизмом). Расцвет ее – у Фомы Аквинского, важные элементы – у Роберта Гроссетеста и Роджера Бэкона, фрагменты – у многих и реалистов, и номиналистов. Суть ее в апостериорных естественных доказательствах бытия Бога (пять присутствуют у Фомы). Проще говоря – в признании некой божественности мира как творения и императиве к его изучению для познания Творца.

Впрочем, натуральная теология явилась не **из** философии Аристотеля, его труд стал лишь удобным инструментом для средневекового христианского и

далее, позднее и чуть уже – католического мировоззрения. Культура Рима имела характерную черту чувственности и некоторой «приземленности» (что видно в сравнении с Грецией, источником многих римских культурных форм). Идеи юридикзма, власти и порядка – подтверждение тому. Они приводят не только к замыслам Священной Империи и помыслам о величественных до сакральности ее руководителях, но служат доводом положения о святости, присутствующей в мире. Адепты и апологеты такого подхода (даже необязательно католики) до сих пор развивают натуральную теологию, лишь на иной лад воспроизводя основные томистские аргументы – «мир упорядочен, взаимозависим и подчиняется законам в пространстве и времени»⁴. Упорядоченность и закономерность мира – прекрасная идея, но, скорее всего, это все же объект

⁴ Пикок А. Богословие в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке. М.: ББИ, 2004. – 416 с., с. 116.

веры. В частности, веры в высший разум, заложивший рациональные характеристики в основы мира и в то, что эти свойства могут быть открыты, ибо имеют схожесть со структурой нашего разума. (Поэтому католицизм зачарован красотой мира, «принимает» его, ему близко «земное царство Божье»⁵.)

Однако же признавать разумность в самой природе вещей, говорить об *«изобилии сущего»* и утверждать *«несомненное (курсив мой – С.Т.) единство мира»*⁶, по моему, впадать в совершенно некритичное по отношению к себе самодовольство, *superbia hubris*.

И все же натуральная теология – не всегда ошибка необоснованной гордости и самомнения. Существует традиция более “мягкого” ее понимания⁷, где естественное богословие является исследованием проблемы Бога, основываясь на разуме и опыте, без незыблемого источ-

⁵ Карсавин Л.П. Католичество. Петроград: Издательство Огни, 1918. – 155 с.

⁶ Пикок А. Богословие в век науки, с. 117-118.

⁷ Напр. Brightman E. A Philosophy of Religion, p. 23.

ника авторитета. В таком виде натуральная теология предельно сближается не только с философией религии и религиозной философией, а и с самой сутью свободного философствования, концентрируемого на смысложизненных, а значит на онтологических, антропологических, этических проблемах.

Поэтому теология откровения, возникающая в лоне позднего протестантизма, для которой архиважным является Божественное Откровение, может «промахиваться», борясь с устаревшим аристотелевски-томистским типом натуральной теологии. Если натуральная теология может нести в себе импульс самокритичности разума и здорового сомнения веры, то она не должна быть отброшена всецело. Но, наверно, должны быть отклонены как самомнение разума, не видящего своих границ и считающего мир открытой книгой, так и догматизм и некритичность веры в божественность по сути своей человеческих слов.

И несомненно всякая теология является теологией бедственности. Особенно это видно в христианской теологии, которая в своем развитии явно акцентирует внимание не на *theologia glōria*, теологии славы (бывшей, грядущей – все равно), а на *theologia crucis*, теологии Креста. И дело тут не в нарочитом подчеркивании греховности человека. Грех – лишь мифологизированное объяснение событиям прошлого, а по сути, четко прослеживаемого феноменологически неполного и неисполненного, конечного и бедственного человеческого существования. Можно проследить представление о том, что страдание и трагедия человека – не самоцель и не признак бессилия, а мотив к поиску выхода – стремление обрести собственную силу, стяжать предел стремящийся за пределы. Это придание очертаний, формы, путь утверждения целостного Я.

Так человек обретается в противоречии между болезнью к смерти Киркегора

и любовью к цели, даже *Amor Dei* (intellectualis) Спинозы. Обстоятельства существования давят на человека, не давая спокойствия.

Теология предоставляет возможность размышления об общении и, как уже было сказано, не только с Богом, но и с другими, и с собой, тут “общение” – создание целостного образа себя и его исполнение. *Наука об абсолютной истине, теология* говорит нам не столько о Боге, сколько о бесконечном пути самого человека, о его возможной безусловности, безграничности – о свободе.

«Бог» – символ. Символ тревожный, символ самой тревоги. Пауль Тиллих когда-то говорил о трех видах тревоги, определяющих мировоззрение разных эпох. Так античность была потрясена судьбой, фатумом и невозможностью ее преодоления. Средние века тревожила смерть и поиск спасения от нее. Новое время и современность озабочены бессмысленностью существования и поиском какого-либо смысла. Аналитика мыс-

лителя вполне верная, однако же все три вида тревоги синтетически объединены в одном – опыте Ничто и конечности людского существования. Поэтому не так уж и важны различия между платоново-стоическими решениями, средневековыми утешениями и современными поверхностными и часто квази-духовными попытками обустройства-успокоения человека. Все они укоренены в той же болезненности и неустойчивости и поисках эликсира и опоры – в семье, общественном обустройстве, науке, религии. Ибо самосознание и страдание одновременны; Я, возникая, обретает сознание собственной непрочности и взыскует своего упрочения.

Человек хочет «укорениться»⁸ в бытии, своем бытии и Бытии вообще, *Esse ipsum*. Верно подмечено⁹ атрибутивное человеческое стремление к постоянству, устойчивости, совершенству,

⁸ Словами ученицы Хайдеггера, «создавшего теологию без Бога» (мысль Сергея Левицкого).

⁹ Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М.: Наука, 1987. – 218 с.

вечности, (имагитивному) Абсолюту. И поэтому культура живет универсалией бессмертия¹⁰. Однако стоит уточнения, что человек скорее намерен на Бытие, на то, чтобы «быть», а не на бесконечную жизнь, чтобы «жить» (что тоже важно, но снова ограничивает человека). Ведь иногда обретая черты бытийственности человек умирает («Умри, но будь!»).

Может быть поэтому, а еще почему увидим далее, стоит говорить о Боге, и не только теологам, но и философам, всем нам. И дело не в утешении, которое дает *Vir dolorum*, «муж скорбей» (Ис. 53:1-3). Бог – символ и тревоги и Бытия, ибо тревожимся мы о нем, о Бытии. Посему думая и говоря о человеке, об устремленности его существования, об интенциональности экзистенции, нельзя забывать смысл символа

¹⁰ Кирилюк О. Универсалія безсмертя в дискурсі долі: Г. Сковорода, О. Пушкін, Т. Шевченко, М. Кириєнко-Волошин. Одеса: ЦГО НАНУ, 2014. – 280 с.

Бога как полноты Бытия. **Бог – онтологический идеал человека.** И фундаментальная интенция стремится человека от Ничто к Бытию, туда где словами Юргена Мольтмана «Бог впереди нас». Конечность взыскует бесконечность, тревога рождает надежду.

Глава II

Бог-впереди-нас



Центральная задача моей работы – реабилитация в философском дискурсе понятия «Бога», а следом – указание на значимость этого с виду архаичного концепта для мировоззренческих основ современного человека. Оправдание такого пути должно учесть возможные подходы к проблематике, в частности уделить пристальное внимание вопросу понимания безграничности и ограниченности Бога в концепциях, возродивших и переосмысливших теодицею с помощью доктрин кенозиса, шехины, цимцума и финитизма. Тогда, быть может, яснее станет смысл Божественного не только в традиционной его интерпре-

тации как «Создателя» и «Архитектора», «Законодателя» и «(У)Правителя», а и в притягательной силе Великой Цели, Безграничного Будущего, Грядущей Полноты Бытия.

Не сполна оцененный философ Эдгар Брайтмен попытался создать рубрикацию основных концепций Божественного, исходя из основополагающей, с его точки зрения, теории ценностей¹¹. И вышло у него так. Во-первых, Богом можно назвать объективный источник и хранителя (conserver) ценностей, идеалов; иначе-онтологически говоря: Бог – первичное Совершенное Бытие, *Ens Perfectissimum*. Во-вторых, Божественное может выражать персонафицированные частные идеалы – в истории культуры такой подход демонстрирует политеизм. В-третьих, имя Бога может выражать тот или иной национальный дух. Религиозные представления такого рода проявляет так

¹¹ Brightman E. A Philosophy of Religion, pp.131-161.

называемый «генотеизм», где Исида и Осирис, Зевс и Яхве несут идею родовой и этнической общности, в данных примерах – египетской, греческой и еврейской соответственно. В-четвертых, Бог может приниматься в качестве высшего личностного (в смысле имеющего личность) создателя. Это достаточно широкий путь в культуре, ассоциируемый с монотеизмом. (К слову, как видим, Брайтмен косвенно выступает против достаточно логичного прамонотеизма, представления о первичности монотеизма в становлении и развитии религиозного отношения к миру, выводя монотеизм из генотеистических форм.) Пятая структура культуры осмысливает Бога в отождествлении его со всей реальностью. Это пантеизм, присутствующий не только в Упанишадах, у Парменида и Платона, но и пронизывающий выдающееся учение Гегеля. Шестой подход описывает Бога как непознаваемый источник всего бытия, это так называемый «агностический реализм» где во главе

угла – именно непознаваемость. Седьмой взгляд очень важен с нашей точки зрения, в нем Бог видится как человеческое устремление к идеальным ценностям. И, хотя сам американский философ сводит такое течение мысли к концепту гуманизма от Фейербаха, Конта и Дьюи до коммунистов двадцатого века (отказывающихся от имени Бога, но на практике рассматривающих свое дело как божественное, только в соответствии с гуманистическими принципами), как увидим мотив человеческого устремления и намерения во многом универсален. Восьмой элемент типологии – деистический супранатурализм – говорит о Боге как о сверхчеловеческом и сверхприродном открывателе (revealer) ценностей. С моей точки зрения здесь подчеркнута с наибольшей силой идея трансцендентности Божественного, примерами же тут служат творчество и творения Лютера, Кальвина, Киркегора и Карла Барта. Девятый способ осмысления – открытие Бога в качестве системы идеальных

ценностей. Моральный порядок Мира во многом несет неличностный, а онтологический характер, что было подчеркнуто, в частности, Платоном и Фихте. Десятый подход – религиозный натурализм – усматривает в Боге тенденцию природы поддерживать или создавать ценности. Демокрит и Декарт учат тому, что природа – не просто атомы и тела, но и креативный процесс. Брайтмен говорит о близости диалектического материализма такому концепту. Одиннадцатая схема соотносит революционный (Барт) и эволюционный (Спенсер) взгляды на Бога. Двенадцатый способ понимания (почему-то названный “теизмом”) дополняет эволюционную концепцию Бога идеей разума, имманентного и природе, и ценностям (Бергсон и Уайтхед). Стоит указать, что сам Брайтмен считал, что все подходы приводят первому, где Бог – источник и хранитель ценностей.

Мысль философа во многом верна, но требует уточнения. Речь должна идти не о раз когда-то *данных* ценностях, их

наборе и системе, и не о том, что этих ценностей необходимо придерживаться для моральной устойчивости социума. Скорее речь должна идти о ценностях как идеалах, несущих в себе аспект индивидуально-универсального должного как возможно-необходимого будущего. Бог – не носитель бремени охранителя, охранника морали (нет его – и «все позволено» – вспомним Достоевского, Ницше, Фейерабенда – тогда произвол есть, а толку в нем нет). Тут скорее можно сказать, что все подходы, типологизированные Брайтменом, включая важный для него первый, приводят к тому, что Бог может и должен быть рассмотрен как цель и идеал, горизонт человеческого намерения и само-намерения, рвения к себе в ином. Точка Омега в терминологии Тейяра де Шардена может придать дополнительный импульс такому осмыслению.

В контексте нашего рассмотрения надлежит выявить глубинную структуру человеческого *становления*. Именно

поэтому я использую идею Шардена о точке Омега как горизонте этого движения. Однако здесь видится проблема – она в том, устремлен ли мир и шире – все сущее к чему-то иному, либо это характеристика лишь человеческого существования. А человеческое намерено на трансцендирование в личностном или общекультурном срезе? Новый вопрос. Скорее всего, фундаментальная интенция более проявлена в человеке и именно в его индивидуальном облике. Но куда устремлена? История культуры, исключая наиболее поздние, недавние абerrации, неоднозначно говорит о векторе сбывания человека в напряженной устремленности к Абсолюту, Богу. И пристальное всматривание в идею Божественного скорее обнаруживает вторичность вопроса о происхождении всего сущего и первичность понимания цели существования. Источник важен, но для человека, и особенно современного, важнее цель. Поэтому идея Бога должна быть пересмотрена с ракурса Альфы на

Омегу, с «Позади-Бога», «Откуда-Бога», того, что в начале, к «Впереди-Богу», «Куда-Богу», к тому, что в конце концов. К такому пониманию среди прочего косвенно подводят обретшие силу *теории ограниченного Бога*.

Идея неполноты того, что должно быть полно, укоренены в простой феноменологии – в мире и человеческой жизни зло существует, существует страдание, есть конечность и смерть, бессмыслица и агрессия. Хотя «теодицею» как таковую первый создает Лейбниц, практически все размышления и теологического, и философско-онтологического характера, этические построения и даже в глубинном срезе научные исследования озабочены наличием страдания и зла.

Классические типы ответов не так обширны, как может показаться на первый взгляд. Упомянутый Лейбниц выразил тип ответа, основанный на идее зла как фона для становления, утверждения и осмысления блага. Еще более

популярным ответом является идея греховности – самого сущего, человека либо человека и вслед всего сущего – как источника зла и страдания. Это видение затмило все другие в истории культуры. Уже Анаксимандр говорит о каре всем вещам за их отделение от апейрона, восточная мысль о нарушении сансары и карме, раннее христианство об отклонении от верного, и далее – без конца.

Критики разума, подчеркивая, что он лишь человеческий, слишком человеческий, уводят Бога из под удара ссылкой на абсолютную его трансцендентность. Бог выше человеческого добра и зла, ergo «не добр» и “не справедлив” по-человечески. Отсюда – борьба с необходимостью, с законами, познанием как грехом (Шестов), рядом – *sola fide* Лютера, «Бог Авраама и Исаака» Паскаля, «религиозная стадия» Киркегора, богохульства Ницше и его «по ту сторону», и Барт, и Отто.

Но есть иной ответ – страдание и зло в мире из-за «слабости» самого Бога.

Не так давно подобную идею высказал Ганс Йонас¹². Ученик Хайдеггера и борец с дуализмом от гностиков до экзистенциалистов и создатель своеобразной формы философии существования, натуралистического экзистенциализма, задал себе вопрос в духе Эли Визеля – где был Бог в Аушвице? Неужели всемогущее существо, благое по определению, допустило эту квинтэссенцию страдания, этот ад на земле? Проверка Аушвицем идеи всеблагого и всемогущего привела Йонаса к элиминации из концепта Бога идеи о его всемогуществе¹³.

Как известно Йонас противопоставляет «принципу надежды» (Эрнста Блоха, а вообще-то более универсальному) «принцип ответственности» за

¹² Jonas H. Mortality and Morality: a search for the good after Auschwitz. (Northwestern University studies in phenomenology & existentialism philosophy). Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996. – 218 p.

¹³ Схожее настроение выразил Ричард Рубинштейн в своей работе «После Аушвица»: Rubenstein R. After Auschwitz: History, Theology, and Contemporary Judaism (Johns Hopkins Jewish Studies). Indianapolis: Bobbs-Merrill Co, 1966. – 287 p.

данное бытие, отождествляя это бытие с природой. Так вот натурализм и эгоцентризм Йонаса базируется на глубинной для него идее Творца «растворившегося» в творении. У него Бог ограничен в силе, ибо «снял» (по-гегелевски) себя в творении. Миф Йонаса повествует о том, что Бог отрекся, отказался от себя в сотворенном и отправился в одиссею времени для шанса вернуться (или нет) в полноте бытия, для шанса собраться вновь.

Поэтому Бог может быть особым образом в Аушвице – он не выбрал молчание, он просто не может сказать. Бог – бессилен в физическом мире, который лишь манифестирует благодать творения, по мысли Йонаса. Следует заметить, что идея благодати созданного, творения несколько контрапунктирует с Аушвицем – Йонас это противоречие скорее всего не увидел, но уж точно не решил. У него Бога в прямом смысле нет – и творение, природа есть добро сама по себе. Мир и Бог – то же самое, мир выражает полно-

ту Бога в каждом моменте, ибо Бог отдал всего себя в мир и растворился в нем, по-сему доступен как мир и недоступен как Бог. Он само-оставлен, стерт, вычеркнут и стусеван своей жертвой.

Одиссея, приключение Бога не обуславливает его возвращение с необходимостью. Но человечество, обогащенное такой теорией, имеет шанс не на помощь от Него, но на помощь Ему. Условие тому – возрастающие духовно индивидуумы, которые могли бы приблизить Его возвращение (в ином, обогащенном виде?). Человек не только ждет этого возвращения (здесь мне вспоминается «Ожидание Годо» С. Беккета), но и может быть причастен к нему, творя свою судьбу, а опосредованно судьбу Бога. Бог страдает и меняется, и мы в нем, и с ним, и к нему.

Вот такой рискованный шаг принят Йонасом в его картине рискующего Бога. Причем Бог не всемогущ еще по одной логической причине, ведь всемогущему ничего не противостоит и не-

чего менять. Поэтому скорее Он страдает в творении и в нас, молчит и не может вмешаться.

Кроме всего этого, в этой панораме Йонаса смерть человека – суть благо, ибо *дает место* изменениям, новому, что может и к Богу привести. В общем, императив таков – бережем творение, нашу Землю и природу, ибо они бессловесный Бог, и стоически умираем, давая место эволюции, новому уникальному разнообразию.

Не надо глубоко копать, чтобы увидеть мифологическую подоплеку такого взгляда. Впрочем, и сам Йонас отдавал себе в этом отчет. Да и мифопоэтичность не диагноз – лучшие мыслители прибегали к ней. Но спекуляция Йонаса заводит в некоторые логические тупики. Первый – это названное мной противоречие между благом творения и существованием в этом творении того же Аушвица. Второй – антиномия между воспеванием ответственности, импера-

тивом сохранения данного и идей активное творения людьми судьбы Бога. Однако последний элемент, активизм довольно-таки важен – человечество устремляется вперед, и не только в ожидании лучшей доли, но и в созидании Бытия.

Безусловно Йонас не новатор в этом вопросе. Из памяти его народа подсказки ему дает средневековый мистик каббалист Исаак Лурия. У Лурии Бог тоже самоотчуждается, самоограничивается, «снимается» для того, чтобы «дать место» своему творению. Самоограничение Бога у Лурии – это его теория «цимцум», «самосокращения». Где Бог создает не только место миру, но и более глубокому Ничто, из которого творит как творец. Понятно, что у Лурии Бог не исчезает совсем, как у Йонаса, но исторический импульс от одного к другому вполне очевиден и действителен.

Свою близость к идеям Йонаса вывел представитель «теологии смер-

ти Бога» Томас Альтицер¹⁴. Повторив манифест Ницше «Бог умер!» он обратился за подкреплением этой мысли к Гегелю. Следуя за немецким классиком, Альтицер хотел подчеркнуть идею о том, что воплощение – это прекращение существования трансцендентного Бога. Бог отчужден в «свое иное» (Гегель) – мир. Потустороннее и неизменное Его Бытие преобразовалось в конкретный процесс истории, дух вошел в плоть. Такое самоотрицание духа – это выход через Иисуса из трансцендентности и вход в имманентное, в каждого из людей, в человеческие отношения, слово, атеизм и любовь: «Новая человечность создается благодаря смерти Бога в Иисусе»¹⁵.

Близость Альтицера к Йонасу не стирает некоторые их различия. «Растворение» в творении Бога имеет у них свои оттенки. У Йонаса Бог *сни-*

¹⁴ Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М.: Канон+, 2010. – 224 с.

¹⁵ Ibid., с. 53.

мает себя в сотворенном и бессмертие возможно лишь как бессмертие дел, а не душ, оно реализуется в природном мире как бытии. У Альтицера Бог умер во Христе на кресте и подчеркнута любовь к имманентному в американской форме – эмпиризме – вне опыта иного нет. Кажется, что оба выступают против трансцендентного, но у Йонаса есть элементы ожидания возврата и устремления к нему в делах, а Альтицер, противореча самому себе, дает безосновную надежду на то, что плоть взойдет вверх и станет новым и окончательным духом¹⁶.

Альтицер ярко и явно подчеркнул своим творчеством, что *всякая* теология смерти Бога есть ни что иное, как своеобразная теория самоограничения Бога, *кенозиса* и, по сути своей, теодицея.

Кенозис – «опустошение» – древний термин, обозначающий самоуменьшение Бога во Христе – рабе человечества и страдальце за его грехи. К этому термину возвратился в современности

¹⁶ Ibid., с. 23 – 25.

Юрген Мольтман¹⁷. Он считает, что кенозис – самоуничтожение Бога в Христе во имя спасения покинутого человечества, цитируя апостола Павла «уничтожил Себя Самого и «смирил себя». Отец-творец как бы уступает место Сыну-спасителю. Подкрепление идеи кенозиса, ограничения и скрытия себя Богом, Мольтман находит в иудаистском образе Шехины – «месте Бога», его «обиталище». Предвестник кенозиса Шехина демонстрирует как Бог ограничивает себя в слабом (но избранном) народе, а также – в определенном месте – Ковчеге, Скинии Завета. Мольтман помнит о цимцуме Лурии и знает об одиссее Бога Йонаса, дополняя их идеей, имеющей более четкое выражение и первостепенное значение; по существу его оригинальное понимание кенозиса в том, что он служит *будущему*. Долготерпение Бога и есть Его своеобразное всемогущество и

¹⁷ Мольтман Ю. Наука и мудрость: К диалогу естественных наук и богословия. М.: ББИ, 2005. – 204 с.

будущее должно открыть перспективы всевозможности. Отчужденное состояние мира и человечества, как кажется, служит для Мольтмана условием эсхатологического движения человечества, где его главное – впереди его. Правда этот конец мира, Эсхатос, Царство Божие, Мольтман понимает слишком буквально (в его доктрине линейное время исчезнет, оно соберется в одно целое, мертвые воскреснут, вещи озарятся). Для нас важнее увидеть в этих библейских словах метафору, скорее недостижимую цель, горизонт исполнения в рвении, не конец (*finis*), а цель-идеал (*telos*).

Наиболее логичен и структурно отчетлив в подходе, схожем с описанным, американский философ – Эдгар Брайтмен¹⁸. Идея ограниченного без-

¹⁸ Кроме неоднократно цитируемой здесь «Философии религии» крайне важны и другие капитальные работы персоналиста Эдгара Шефилда Брайтмена, среди которых «Духовная жизнь» (Brightman E. *The Spiritual Life*. N.Y., Nashville: Abingdon-Cokesbury Press, 1942. – 218 p.), где он многогранно анализирует духовную действительность человека и приходит к выводу о смысле

граничного, неабсолютного Абсолюта, по его разумению, имеет одну из форм еще со времен античной философии. Уже тогда Платон в диалоге «Филеб» сказал о том, что Бог – причина не всех вещей, но только хороших. А в платоновском же «Тимее» мы находим мысль, по которой креатор создает вещи, желая их благими, «насколько это возможно». Реминисценцию этой мысли можно найти у Фомы, где Бог ограничен возможным, самой структурой реальности. Смысл этой логической формы ограниченности – «невозможное невозможно». (Напомню от себя, что такой подход станет позднее объектом жесточайшей критики Петра Дамиани, Льва Шестова и в несколько меньшей мере Серена Киркегора.) Определенное сход-

идеалов как аппроксимации к Богу; а также «Природа и ценности» (Brightman E. *Nature and Values*. N.Y., Nashville: Abingdon-Cokesbury Press, 1945. – 172 p.), где выражен поиск целостности человека и человеческого единства в преодолении дуализма, борьбе с натурализмом и выходе к ценностям персонализма.

ство с логическим ограничением имеет ограничение реальностью. Это четко выявлено у Канта, считавшего, что Бог ограничен материалом создания. Такое ограничение подкрепляют элементы построений и манихеев, и Маркиона, и Милля, и Джеймса.

Есть и иная форма – самоограничение Бога. (Мне вновь явно слышится либо, жестко говоря, *противоречие*, либо, мягко описывая, *диалектика*, ибо Абсолюту, Безусловному приписывается атрибут обусловленности). Но – не суть важно, ограничен ли Бог извне или собою самим свободно – налицо давняя традиция, суммируя которую Брайтмен называет *финитизм*. Финитизм – вера в то, что сила Бога ограничена¹⁹, а финитист – тот, кто считает волю Бога ограниченной, изнутри либо внешне²⁰. Американский мыслитель противопоставляет две типологии понимания Божественного, имеющие место в духовной истории челове-

¹⁹ Brightman E. A Philosophy of Religion, p. 529.

²⁰ Ibid., p. 308.

ства – финитизм Платона и абсолютизм Аристотеля. И хотя абсолютисты и финитисты считают, что Бог – объект поклонения, он контролирует универсум и создатель объективных идеалов, у абсолютистов более привычный взгляд на этот счет – они считают Бога абсолютно всесильным и желающим того, что мы называем злом, скорее из-за того, что мы не понимаем его вполне. Для финитиста – Бог борется изо всех сил со злом и не может (пока?) побороть его. Финитизм у Брайтмена бесспорно имеет преимущество над абсолютизмом. Ибо в пользу финитизма свидетельствуют идея происхождения зла не от Бога, вообще четкое различие добра и зла (зло – не условность нашего восприятия и понимания, а вполне реально), а также эволюционная теория (говорящая о борьбе и как следствие этой борьбы – улучшении). Важное место в аргументации финитизма занимает мысль о том, что *добро важнее силы*, а человек должен быть активен как возможный сотрудник Бога.

Но все же наиболее весомый аргумент у Брайтмена – опыт. Собственно адекватность опыту (переключка с Йонасом) делает финитизм убедительным, ибо именно опыт свидетельствует о страдании и боли. Брайтмен, находясь в среде торжествующего эмпиризма, приходит к финитизму из эмпирии. Ведь всемогущего Бога в опыте – нет.

Строго говоря, Брайтмен строит гипотезу, говоря, что «вполне *возможно* так» обстоят дела. И Бог не конечен, а бесконечно-конечен, ибо конечна лишь его *воля*, сила²¹. Любовь Его и Благо Его – бесконечны. Он бесконечен во времени и пространстве, в своем знании. Доктрина бесконечно-конечного решает, по мнению самого Брайтмена, проблему зла²².

²¹ Ibid., p. 341.

²² Ibid., p. 337, 401; а также критическое осмысление концепции – в работе Callahan D. Human Experience and God: Brightman's Personalistic Theism. // American Philosophy and the Future. Essays for a New Generation. Edited by Michael Novak. N.Y.: Charles Scribners Son's, 1960. – 368 p., p. 230.

Брайтмен невольно приводит нас к мысли, что практически любая теодицея является скрытым финитизмом Бога, ибо в основном все Его оправдания осуществляются с помощью концептов Его ограничения.

Не из философской среды, а из определенно теологической, причем из недр библеистики, въедливого изучения Священного Писания прозвучал голос еще одного финитиста – Грегори Бойда²³. Баптистский богослов, в целом в духе протестантизма считающий Библию Божьим непогрешимым словом, находит в ней (а не в умозрительных конструктах) аргументы для теории неполноты божественного знания будущего. Ссылаясь на эпизоды передумавшего Бога о сроках жизни Езекии, Его словах раскаяния о человеке перед потопом, сожаления о своем протезировании Саула на царство, а также на гефсиманской просьбе Иисуса о возможном изменении

²³ Бойд Г. Бог возможного. – К.: ТОВ «Книгоноша», 2014. – 184 с.

решения Отца (моление о Чаше), и многие другие текстологические подтверждения, Бойд задает вопрос о всезнании Бога. «Общепринятое представление о том, что будущее полностью и исчерпывающе решено и известно Богу в таком виде, *есть*²⁴ ошибочным»²⁵. «Бог знает будущее, как область возможностей, а не как несомненные факты»²⁶.

Необходимо понимать, что всеведение – атрибут всемогущества (поэтому я и сближаю Бойда с Брайтменом). Это сознает и Бойд, говоря, что Бог – не статист, принимающий будущее, он его творит, однако «Бог определяет (и таким образом предвидит, как решенное) некоторую часть, а не все будущее»²⁷.

Бойд критикует статическое понимание Абсолюта, ведущее свое начало из эллинской философии. Там, тогда и поч-

²⁴ Курсивом я обозначил стилистическую погрешность переводчика, ясно, что тут должно быть слово *является*.

²⁵ Бойд Г. Бог возможного, с. 7.

²⁶ Ibid., с.15.

²⁷ Ibid., с.23.

ти везде потом совершенство было понято как незыблемость. Можно вспомнить в этом контексте Парменида, Платона и Аристотеля, сам Бойд заикнулся на Платоне. А вот текст Библии говорит ему о Боге, не знающем все вполне, или, как оправдываясь говорит Бойд, о Боге, знающем все возможности в будущем, но не знающем какие из них актуализируются. Поэтому Бог рискует, поэтому Бог не виноват ни в чем – он создал Гитлера видя и иные его возможности, но тот стал собой, таким как мы его знаем, сам. Посему от человека зависит очень многое, и не только молитва перестает быть самопротиворечивым актом (“просить” у Бога можно – Он может изменить предрешенное)²⁸, а главное – человек свободен. Бойд попытался в рамках протестантизма вернуться к долютеровому (и во многом антиавгустинскому) представлению о свободе воли.

²⁸ Стоит напомнить, что самопротиворечивость молитвы полагается в том, что просьба направлена к наперед решившему – и это было замечено многими мыслителями, в частности Тиллихом.

Итак, Бог не знает – от человека же многое зависит, он сотворец, сам Бог сотрудник ему²⁹. Думается, что это тоже форма теодицеи, ибо всезнающий Бог имел бы «сомнительный характер»³⁰. Сомнительной, вероятно, становится Его доброта. Видим здесь попытку понять Совершенство как необязательно неизменность, где Бог не знает все (Бойд оправдывается, что знает Он все, но это все так многообразно, что не определено до конца), Бог изменяется.

Кроме того, что Бойд безусловно переоценивает божественность Книги (писали люди, даже если боговдохновенные, то все же люди, и их способ мышления определяет лексику и способы выражения), он не замечает, что его слова подтверждает *вся* Библия и *вся* история. Нечто происходит, значит полноты, совершенства нет, они создаются. В ином бы случае была полнота Сфайроса, плерома незыблемого.

²⁹ Ibid., с. 165.

³⁰ Ibid.

Некоторую схожесть с финитизмом высказывает и процесс-теология. Ее адепты, например Сэмюэл Александер, считают Бога ограниченным в каждый момент его становления, Его полнота – лишь цель всемирного процесса. Кроме того, на логический аспект всемогущества указывает Чарльз Хартсхорн, считая, что абсолютная сила проявляет себя как абсолютная в том случае, если есть хоть малое этому сопротивление. Коль нет сопротивления, то это Ничто и не более³¹.

О чем же говорят все формы попыток ограничения Бога, финитизма от павловых «Уничжил (екенозис) Себя Самого, приняв образ раба... (Фил. 2:7) до изощреннейших новейших построений. Как кажется – вновь о попытках сотворения теодицеи. При этом можно поспорить с финитистами на их поле,

³¹ Hartshorne Ch. Man's Vision of God and the Logic of Theism. Hamden: Archon Books, 1964 – 381 p.; Hartshorne Ch. Omnipotence and other theological Mistakes. N.Y.: State University of New York, 1984. – 160 p.

указав на мотив самоограничения Бога в создании иного свободного существа. То есть Бог творит нас свободными, тем самым ограничивая себя, но так он и делает себя вновь безграничным, ибо потенциально безграничны мы, его творения. Наша незавершенность – гарантия всевозможности, безграничности. Бог создает свободное создание (человека), умаляя себя, но человек же, его создание, и может реализовать всевозможность, вернуться к Абсолюту и вернуть его.

Но все это больше похоже на логическое упражнение или мифологическое творчество. Впрочем, я вижу здесь лишь возможное описание и практически несамопротиворечивое, если элиминировать противоречие, заложенное в идее несовершенного совершенства. Однако тончайшие теодицеи могут быть отброшены, если не задавать Богу критериев не только человеческой личности, но и не устанавливать как факт Его *существование*. Тогда не придется предъявлять Ему претензии, а потом их снимать с по-

мощью финитизма. Вернее будет деобъективизировать Его – сказать, что как объекта и предмета *Бога нет*.

В то же время это не значит, что иные стратегии невозможны. Классическая натуральная теология (естественное богословие), выводящая Бога из мира всевозможными доказательствами существует и поныне. Однако несколько самодовольно говорить о том, что мир упорядочен, подчиняется законам в пространстве и времени, существует как несомненное единство и изобилие сущего, что есть разумность в природе вещей. Создавать «доказательства существования Бога, выведенные из самых общих свойств мира»³². Творцы новых натуральных теологий вполне сознают вероятностный характер создаваемого ими знания, и это уже выгодно их отличает от того же более безапелляционного Фомы. Их «доказательства» – основа лишь надежды: «Существование вселен-

³² Суинберн Р. Существование Бога. М.: Языки славянской культуры, 2014. — 464 с., с. 22.

ной, ее упорядоченность, существование животных и людей, наделенных моральным знанием, человеческая способность к взаимодействию в познании и освоении вселенной, упорядоченность истории и наличие свидетельств о чудесах, наконец, существование религиозного опыта, – все это дает нам бóльшие основания надеяться, что Бог существует, и в меньшей степени составляет основания для обратной точки зрения.»³³ И мышление такого рода вновь впадает в бесконечные ухищрения теодицей, вплоть до идеи зла, творимого падшими ангелами³⁴. Фантастично и малоактуально. Поэтому думать и говорить о Боге нужно в иной терминологии и в ином ракурсе на него смотреть.

Ведь если точно Он есть, в том смысле как мы понимаем существование объекта, предмета, «вещи среди вещей» и совершенен – возникает проблема зла и теодицеи. Отсюда среди прочего –

³³ Ibid., с. 429.

³⁴ Ibid., с. 318-319.

попытка Его оправдания в Его всемогуществе – от мифо-поэтических построений Лурии через деизм, который тоже считаю формой кенозиса (ибо в нем представлен Бог создавший мир и потом самоустранившийся) до доктрин Брайтмена, Мольтмана, Йонаса, Бойда и прочих.

Снять проблему внутри темы самоограничения, кенозиса помогает озвученная нами и спекулятивная идея о свободном создании человеке, который сознательно оставлен Богом в его свободе. Но существует и иной – вне темы самоограничения Абсолюта – подход, где Бог может быть рассмотрен как идеал полноты, а Его совершенство как цель человеческого существования.

Еще раз. Понятие Бога как креатора в разных формах – генотеизма, пантеизма, политеизма, деизма и т. д. – приводит к проблеме зла и теодицеи. Тогда возможны два выхода – либо Он непостижим и люди воспринимают Его благо как зло, либо доктрины, описывающие кенозис,

шехину, цимцум, Его неполноту. Вместо этого можно прийти к идее Бога как цели и даже не просто цели, а интенции к цели, направления, горизонта и идеала. В такой идее проявлены стремление и рвение экзистенции к Бытию, трансценденция как трансцендирование, бесконечный путь человека к Человеку. Т. е. если сместить понимание Абсолюта с «Откуда-Бога» на «Куда-Бога», с Альфы на Омегу, словами Юргена Мольтмана на «Бога-впереди-нас», то наполняются смыслом духовная жизнь человека и выстраивается иерархия ценностей (идеалов), находит позитивное выражение «предельная забота-интерес» человека.

Именно «Впереди-Бог». Так утверждать видимо будет адекватнее, ибо во многих языках «почему» и «зачем» выражены часто одним и тем же словом, фиксирующим мотив происходящего действия.

В свое время Мережковский писал о эпохах истории, о «трех царствах»: «В первом царстве – Отца, Ветхом завете,

открылась власть Божия, как истина; во втором царстве – Сына, Новом завете, открывается истина, как любовь; в третьем и последнем царстве – Духа, в Грядущем завете, откроется любовь, как свобода³⁵. В этой мысли-метафоре слышен близкий мне лейтмотив духовной устремленности к горизонту свободного человеческого существования, к с-быванию человеческой сущности.

Крайне важно, что понятие *«Впереди-Бога»* безусловно коррелирует с категорией *Бытия*. Ведь *«Куда»* это всегда цель исполнения, полнота существования, желание сбыться. Такой подход ведет к самопониманию и самоцентрированию человеческого существования, экзистенции. Фундаментальная интенция от Ничто к Бытию дает понимание *«Куда»* человеку, раскрывая смысл общения, где другие люди могут выступать как конкретные цели, маяки сбывания. Разные люди – это различные взгля-

³⁵ Мережковский Д. Грядущий хам. М.: T8RUGRAM, 2018. – 130 с., с. 23.

ды на Бытие и разнообразные модусы, пути его достижения, это и несхожие, индивидуальные формы самого Бытия, актуально ограничивающие его и одновременно потенциально безграничные. Поэтому человек – это «Еще-не-Бытие» (Э. Блох).

При этом роль негативного, Ничто, опыта конечности очень важна. Поясню на примере онтологического доказательства Бытия Бога. Еще до Ансельма Кентерберийского, давшего классическую формулу этого доказательства, схожее размышление мы можем найти у Платона в его диалоге «Гиппий больший», где ставится вопрос о прекрасном самом по себе. Понятно, что Платон в поисках идеи красоты вопрошал о самом совершенстве. И, не находя красоты вполне в красивых предметах, вопрос о совершенном не был им оставлен, а более четко поставлен. Ансельм и Декарт более четки и позитивны в предлагаемых ими ответах, а вот Блез Паскаль и Серен Киркегор подошли к онтологиче-

скому доказательству по-иному. Паскаль задается вопросом о совершенстве из осознания неполноты сущего и ограниченности человеческого существования. Его посыл – человек ощущает себя «одноглазым», т. е. не вполне собой, отсюда вопрос о возможной и необходимой полноте. Именно вопрос, а не однозначный ответ. Киркегор в том же духе указывал на бедственность как знак чего-то высшего. Тиллих, усиливая рефлексию, позднее заметил, что онтологическое доказательство хотя и ничего не доказывает, а лишь задает вопрос, но все же глубинно тревожит человека. Может быть поэтому из онтологии христианства актуальны в большей степени идеи поврежденности бытия и его иерархии и в меньшей степени концепт творения.

И поэтому мы можем сделать вывод о возможности натуральной теологии на негативной основе, негативном естественном богословии. В котором не вполне доказательно, но вопрошает терзающееся существо, из мира, где

«вся тварь совокупно стенает и мучается» (Рим. 8:22) Этот вариант натуральной теологии – не доказательства из сотворенного (как у Фомы), а скорее доказательство-вопросание Паскаля-Киркегора, говорящее о том, что что-то не то, и должно быть по-иному. Такое доказательство конечно же не доказывает, однако дает импульс к тому, чтобы задуматься о сущем и должном и их соотношении. Натуральная теология не отбрасывается, но элиминируется доказательная (от мира) теология, та же ее форма, которая близка к философии и размышляет, а не опирается лишь на Святое Писание, безусловно принимается, но встает вопрос – “натуральная” ли она всецело?

Классическая *Theologia naturalis* обожествляет мир, приписывает ему черты Абсолюта. Зато понятие “Впереди-Бога” показывает, что Бог – иное, запредельное от мира и человека. Отсюда – императив не обожествлять мир и челове-

ские поступки, а трансцендировать их. “Кесарю – кесарево, а Богу – Богово” означает, что к имманентному не применимы атрибуты трансцендентного, но и трансцендентному неприменимы качества имманентного. Посему Бог – не вещь, наличествующая, пребывающая среди вещей, и в этом смысле не “существует”³⁶. Он Само-Бытие, *Esse ipsum*.

Кстати, мною было уже упомянуто, что современные авторы С. Гренц и Р. Олсен считают³⁷ всю историю богословской мысли развивающейся между крайностями имманентизма и трансцендентизма в понимании Божественного. С такой точки зрения Бог среди вещей, имманентный миру, наиболее ярко проявлен в пантеизме Возрождения,

³⁶ На это же, среди прочих схожих библейских упоминаний, указывает и моление «Отче наш», где указано, что Ему присущ особый, довольно специфический род «существования», вне предметного мира, трансцендируя его, чему однозначно служит метафора «на небесах».

³⁷ Гренц С. Олсен Р. Богословие и богословы 20 века. Черкассы: Коллоквиум, 2011. – 520 с.

трансцендентный же мотив выражен у Канта (в его идеях пути от разума – к Откровению и категорического императива как Божественного голоса) и Киркегора (в его мысли о возможности невозможного), а также у Отто³⁸ (в его концепте «совершенно иного»).

Все же мне кажется, что идея Бога как неведущего идеала (которая близка трансцендентизму) пронизывает насквозь теологическое (и философское) мышление. Она также присутствует и в важнейшем для протестантизма учении Фридриха Шлейермахера о чувственном открытии Божественного, о чувстве безусловной зависимости. Сам Шлейермахер определял основу этого чувства, считая, что оно порождено страхом перед Богом и ожиданием бессмертия³⁹. Хотя с моей точки зрения

³⁸ Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. яз. А. М. Руткевич. С.-Пб.: АНО «Изд-во С.-Петербур. ун-та», 2008. — 272 с.

³⁹ Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. М.-К.: «REFL-book» – «ИСА», 1994. – 432 с., с. 59.

более важным является несколько другое. Чувство безусловной зависимости (кстати «чувство», а не рациональное осмысление) выступает, словами Пауля Тиллиха, как «предельный интерес», а «интерес» – это *Inter-Esse*, вектор движения человеческой жизни к полноте Бытия, устремление к иному, чем то, что дано имманентно. Итак, чувство безусловной зависимости – это скорее устремленность к высшему, намерение на его меру, нацеливание на его цели, сконцентрирование на его (и свою) целостность. Это фундаментальная интенция экзистенции от Ничто к Бытию, организующая и структурирующая весь опыт жизни, что отчасти понимал и Шлейермахер, считая, что нет чувства, которое не было бы религиозным⁴⁰, то есть нет части жизни (ее модуса), несвободной от этого влечения-порыва.

Недаром Адольф Гарнак убеждал о важности намерения и концентрации на нем, вспоминая слова Августина: «Ты,

⁴⁰ Ibid., с. 90.

Господи, сотворил нас *направленными* (курсив мой – С.Т.) к Тебе, и наше сердце беспокоило, пока не обретет успокоение в Тебе»⁴¹.

Вспомним в нашем контексте еще одного мыслителя с теологическим образованием, которого беспрестанно занимали вопросы религии – это Людвиг Фейербах. Хотя он давал поводы к интерпретации его учения как антихристианства⁴², материализма⁴³, ратовал за союз философии с естествознанием, а не с теологией⁴⁴, его наследие отнюдь не так однозначно, как звучат его саморубрики, позднейшие типизации, и как может показаться на первый взгляд.

⁴¹ Гарнак А. Сущность христианства. // Раннее христианство. В 2-х т. Т. 1, М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Фолио», 2001. – 656 с., с. 14.

⁴² Фейербах Л. Необходимость реформы философии. // Избранные философские произведения. Т. 1, М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – с. 109.

⁴³ Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии. // Ibid., с. 125.

⁴⁴ Ibid., с. 132.

Фейербах, как известно, придал новое звучание гегелевскому понятию отчуждения, применив его к своей философии религии или т. н. «теономии». Абсолют был им проинтерпретирован как гипостазированная в качестве трансцендентной сущность самого человека. В этом смысл отчуждения человека от самого себя, но в то же время понимание такого положения дел дает возможность дальнейшего «присвоения» этой сущности себе. «Человек знает, что пантеистическая сущность, отделенная от человека спекулятивными философами, или, скорее, теологами, объективированная в качестве абстрактной сущности, есть не что иное, как его собственная неопределенная сущность, способная к бесконечным определениям»⁴⁵. Манифест Фейербаха таков: «Философия будущего имеет задачу... стащить ее из ее божественного, ни в чем не нуждающегося мысленного блаженства в царство человеческой

⁴⁵ Ibid., с. 130.

скорби»⁴⁶. Но парадоксальным образом его попытка сделать из теологии антропологию невольно подчеркнула *неизбывную важность Абсолюта как атрибута человеческого сознания*. Заметим еще одно условие и компонент человеческого сознания у Фейербаха – скорбь, страдание: «Мышлению предшествует страдание»⁴⁷. И кроме того его же понимание импульса к философии в “конечном” состоянии человека⁴⁸. Отсюда среди прочего проистекает его внимание к целостной природе человека, где мышление не абсолютно (Гегель), а кроме «головы» важно и «сердце» – источник страдания, конечного, и источник потребностей, и основа его сенсуализма⁴⁹.

И весь этот комплекс чувственно-интеллектуальных потребностей решался

⁴⁶ Фейербах Л. Основные положения философии будущего. // Избранные философские произведения. Т. 1, М.: Государственное издательство политической литературы, 1955., с. 134.

⁴⁷ Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии, с. 121.

⁴⁸ Ibid., с. 120.

⁴⁹ Ibid., с. 124-125.

с помощью «Абсолюта». И положение Фейербаха о том, что «... бог, как средоточие всяческих реальностей и совершенств, есть не что иное, как объединенное для пользы ограниченного индивида сжатое понятие родовых свойств, распределенных между людьми и реализующихся в процессе мировой истории»⁵⁰ помимо привычных прочтений о «родовой сущности» и т. д. говорит и о том, что идея божественного концентрирует человека и действительно реализуется в направлении, намерении «Впереди-Бога». Мы можем элиминировать негативный контекст из слов Фейербаха «... бог есть то, чем человек хочет быть»⁵¹, и они заиграют иными красками в сосредоточении внимания на аспекте того, чем хочет быть человек в его высоком идеале.

Величие всякого мыслителя и в данном случае Фейербаха – в незакрытости

⁵⁰ Фейербах Л. Основные положения философии будущего, с. 148.

⁵¹ Ibid., с. 179.

горизонтов мысли для его интерпретации. Фейербах не был адептом «-измов», в данном случае односторонним атеистом, его слова: «Загробная жизнь, наверное, есть, об этом свидетельствует всеобщая вера в нее. Какова эта жизнь и что она собой представляет – этого мы не знаем»⁵²; или о религии как атрибуте человека⁵³ – тому яркие свидетельства.

Так обстоят дела и с основными его тезисами «теология есть антропология» и «сущность человека – его бог»⁵⁴. Они могут найти свое продолжение в понимании определенной тождественности Бога и человека, где Бог есть намерение человека, намерение его совершенства. Демифологизатор Фейербах не приписывает абсолютность человеку, нет,

⁵² Фейербах Л. Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии, // Избранные философские произведения. Т. 1, М.: Государственное издательство политической литературы, 1955., с. 288.

⁵³ Фейербах Л. Сущность христианства. Избранные философские произведения. Т. 2, М.: Государственное издательство политической литературы, 1955., с. 30; а также: Необходимость реформы философии, с. 108.

⁵⁴ Фейербах Л. Сущность христианства, с. 21, 34.

человек конечен, мыслитель указывает на бесконечность, абсолютность человеческих устремлений и помыслов. Его термин «антропотеизм» может и должен быть переосмыслен не в контексте автономизации человека (которая по большому счету у Фейербаха не удалась), а в направлении понимания «трансцендентной сущности человека»⁵⁵.

Брайтмена некогда критиковали за антропоморфизм фейербаховского типа. Будто-бы еще Фейербах задал, а Брайтмен подхватил и развил, идею о понимании Бога как проекции человека⁵⁶. В этой связи нам стоит серьезно подумать над тем, что речь должна идти не о простой *проекции* (чего-то существующего на что-то вне или пустоту), а о *проектировании*, закладывании структурных основ человеческой экзистенции, и если Бог, как считал Фейербах, это образ

⁵⁵ Термин Л. Фейербаха – его «Предварительные тезисы к реформе философии», с. 116.

⁵⁶ Callahan D. Human Experience and God: Brigtman's Personalistic Theism. // American Philosophy and the Future. Essays for a New Generation, p. 240.

и идеал человека (в будущем), по сути символ его возможной полноты и маяк совершенствования, то в таком качестве Он безусловно должен быть реабилитирован. По меньшей мере понятие Бога необходимо для современного философского дискурса в его экзистенциальном и онтологически ориентированном срезе.

Идея долженствования как центральная для осмысления Абсолюта также выразительно высказана в «теологии надежды» упомянутого ранее Юргена Мольмана⁵⁷. Бог для него – это «Бог надежды», которой только «грядет» в будущем⁵⁸. Теология надежды, по мнению Мольмана, должна сменить средневековую теологию любви и теологию веры Реформации. Именно конец, эсхатос, телос-цель – главные концепты для

⁵⁷ Мольман Ю. Богословие надежды // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: тексты с комментариями сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К.И. Уколов. М.: Издательство ПСТГУ, 2009., с. 422 – 431.

⁵⁸ Мольман Ю. Пришествие Бога. Христианская эсхатология. М.: Издательство ББИ, 2017. – XVIII + 327 с., с. IX.

смысла Божественного, говорящие не о том как есть, а том как *надо бы*. При этом мыслитель, начавший изучать богословие в американском плену, остро видит непродуктивные и даже дефектные модусы надежды, секуляризованные ее формы – веру в прогресс, хилиазм сталинизма и гитлеризма. Собственно последние политические системы вызвали опыт мировой войны, но одновременно дали и импульс к смене хилиазма на апокалиптику духовного «пришествия». Дух жизни⁵⁹ – ожидание лучшего грядущего и содействие ему. Впрочем, проект Мольмана, и я об этом уже упоминал, подчас чересчур буквален в понимании конца мира, Царства Божьего и т. д. (Схожее умонастроение выразил Панненберг⁶⁰.) Вернее было бы видеть в этих образах не реальные объекты будущего, а метафоры, недостижимые, но действительные цели и горизонт испол-

⁵⁹ Мольман Ю. Дух жизни. Целостная пневматология. М.: Издательство ББИ, 2017. – XVI + 389 с.

⁶⁰ Панненберг В. Что есть человек; Догматические тезисы. // Сравнительное богословие, с. 437 – 447.

нения человеческого. В философском осмыслении человека важным является не вещественный и достижимый конец (finis), а именно цель-ориентир (telos). Именно такой смысл-концепт, как кажется, существенен при использовании блестящего мольтмановского понятия “Бог-впереди-нас”⁶¹.

Важен идеал, которого необходимо достигать, но не нужно достигнуть. Такое понимание Абсолюта подкреплено мыслями о «совершенно ином» Рудольфа Отто⁶² и о «бесконечном расстоянии от человека до Бога» Карла Барта⁶³.

Умонастроение, логично вытекающее из анализа работ Барта и Отто, Мольмана и Панненберга (его отголоски есть и в современном католицизме –

⁶¹ Мольтман Ю. Наука и мудрость: К диалогу естественных наук и богословия. М.: Издательство ББИ, 2005. – 204 с., с. 112.

⁶² Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным.

⁶³ Барт К. Послание к Римлянам. М.: ББИ, 2005. – 580 с.

у Кюнга⁶⁴) могу выразить так – Бога нет, Бога еще нет, но он будет. Здоровое размышление приводит к более осторожной форме – должен быть.

Бога, Абсолют стоит рассматривать не только и не столько как *цель* совершенства и усовершенствования человека, но как *направление, вектор, сам путь*. Нет замкнутой цели – это горизонт, никогда не достижимый и бесконечно достигаемый. Бог – символ нашей заботы и интереса, протест против неудач и вера в их преодоление. Абсолют – скорее *трансцендирование*, чем трансценденция, чувство и желание самопревосхождения (ведь e-motio – это “вы-движение”, как метко заметил Антон Хаутепен⁶⁵), наш на-строй, духовный порыв.

В связи с таким положением вещей должна быть задействована продуктивная идея Канта о философии als ob, “как

⁶⁴ Кюнг Г. Христианский вызов. М.: ББИ, 2012. – xi + 465 с.

⁶⁵ Хаутепен А. Бог – открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры. М.: Издательство ББИ, 2008. – 517 с., с. 152.

если бы”. Ведь мы живем, как если бы Бог существовал, безотносительно к реальности этого существования. Он цель и горизонт, идея движения к Бытию и полноте человеческого существования.

А учение об отчужденной, “отданной” в мир природе Бога, “смерти Бога” Альтицера, доктрины о самоотречении Бога Йонаса и совершеннолетию человечества Бонхеффера⁶⁶ должны быть дополнены (и практически устранены) идеей не «Почему-Бога», а «Зачем-Бога», не «Откуда-Бога», а «Куда-Бога». Бога не позади, а впереди нас. Что собственно перекликается с философией духа того же Гегеля. Путь человека – не «от Бога», а «к Богу». Ибо экзистирующее озабочено в гораздо большей степени вопросом цели *What for?* (Зачем?), чем загадками происхождения и причины.

«Куда-Бог» снимает целый ряд проблем, связанных с креационизмом и его критикой. Одновременно следует при-

⁶⁶ Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность. М.: Изд-во Сретенской семинарии «Среда», 2020. – 352 с.

знать, что нет вразумительного ответа на происхождение. Мы не знаем. И креационизм, и эволюционная теория (при всех ее улучшениях и адаптациях) мало убеждают, зависят от некритической установки (*веры* в свою аксиоматику). Да и главное. «Откуда-Бог» не так уж важен, пусть остается предметом простой веры.

Стало быть, мы создаем действительность Бога, стремясь к нему. Вне зависимости от его «существования». Его здесь нет, но это *значимое отсутствие*, зовущее к восполнению. Это указующий смысл, который постоянно «создается» и «Бог-Омега» Шардена⁶⁷ коррелирует с таким пониманием, но не раскрывает его вполне, будучи понятием более естественно-научного порядка, чем онтологического.

Мир и человек – свидетельство кенозиса, однако должен быть и теозис – освещение божественной благодатью мира

⁶⁷ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Наука, 1987. – 239 с.

и человека, но освящения из лучшего будущего.

Человек реализует извечный тезис о тождестве мышления и бытия, ибо его мышление так же полно в силу своей безграничности, как и Бытие. В нем Абсолют – рефрен его содержания, находящий свои атрибуты невозможного, возможного и необходимого. А человек обретает силу – *potentia*, мощь, могущество, в возможности стяжания власти – *potestas* над собой (в будущем).

Бог тогда предстоит не вещью, не существом, а процессом, типом становления, трансценденцией как трансцендированием. Тем, кто не есть, но будет (“Я буду тем, кем я буду”).

Человек в этом намерении на Абсолют приобретает безмерную *меру* своей полноты – Само-Бытие, *Esse Ipsum*.

Значимое отсутствие (Бога) – важно, вопреки успокоительной риторике (католически-православного типа) – дескать «все в порядке и жизнь хороша»,

оно раскрывается как *отсутствующее присутствие*, где отнюдь не все прекрасно и Бога в общем-то нет, но *Он есть как будущее*, как задача и идеал, как ориентир и миссия человечества, побуждение движения совершенствования и само движение в нас.

И императив человека – не гедонизм, не утилитаризм, не неповторимость, не «Будь собой!» Ницше, а «Будьте *совершенны*, как совершен Отец Ваш Небесный!»

И Пауль Тиллих ярко подчеркнул⁶⁸ важность не причин *kinoumenon*, а объекта стремления *egomenon*. Человек мета-физичен, вообще “мета-”, “сверх” и “вне”, движим и изменчив, ergo свободен.

Августин указал на такие идейные основы христианства: воскресение мертвых, надежда на вечную жизнь и царство небесное. (О книге Бытия, кн. 1,

⁶⁸ Тиллих П. Любовь, сила и справедливость. Онтологический анализ и применение к этике. М. – С.-Пб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – 128 с., с. 21.

гл. 19) Сложно назвать его “экзистенциалистом”, но в этом утверждении мы можем увидеть развернутую структуру экзистенции. В простом виде структура экзистенции – это фундаментальная интенция от Ничто к Бытию. При этом ее можно детализировать сторонними и посторонними точками идентификации (национальности, профессиональной общности и т. д.). Здесь же налицо – трехчленная схема, где каждый из элементов может нести важную смысловую нагрузку.

Первая часть структуры экзистенции – “воскресение мертвых” – это отрицание Ничто, негативного в жизни, конечности, негация к “мертвому” и “мертвящему”, негативному и “нехорошему” во всех смыслах. “Вечная жизнь” (надежда на нее), второй элемент структуры – символизирует деятельность экзистенции, ее длительность и ожидание бесконечности этого процесса. Третья составляющая – “Царство небесное” означает цель, полноту, Бытие, сфе-

ру Божественного, Абсолютного. Так Августин невольно (?) вскрыл сущностные атрибуты экзистенции – негацию, длительность (в пребывании между) и ее цель. Христианство в большей степени приблизилось к такому пониманию человеческого существования, чем другие авраамические религии, а последние, в свою очередь, как кажется, ближе к такой структуре, чем мысль Востока. Вся история западного мышления свидетельствует о пристальном внимании к такой структуре экзистенции, но следует учесть, что отдельные мыслители уделяли свое внимание отдельным ее частям. Так первая часть, преодоление бедственности, к примеру, находит свой отклик и разработку у Маркса и Хайдеггера, в их борьбе с отчуждением и Ничто. Срединный элемент среди иных осмысляется в кантовом бесконечном исполнении категорического императива, ницшевом вечном возвращении, киркегоровом повторении. Последний пункт раскрывается в различных видах уто-

пического мышления (Платона, Мора, Кампанеллы и т. д.). Такое видение истории философии не открыто поверхностному взгляду на нее, являясь скорее “внутренней историей философии”, где ключ к ней “теономия истории философии”, наполняющая содержанием схему “теологического экзистенциализма”.

Сознавая, что смысл каждого из трех элементов структуры экзистенции присутствует в двух остальных, рискнем предложить еще одну метафору для горизонтов понимания, почерпнутую вновь из христианской догматики. Сын может символизировать смысл распятия, то есть страдания и опыта Ничто, Дух – невещное самопревосхождение, трансцендирование в экзистировании, а Отец – полноту, плерому Бытия. Можно и иначе: Отец – причина сущего, Origin, Сын – крест и вектор восхождения и преодоления лишь человеческой природы, и Дух – как Царство небесное. Впрочем, первая схема-метафора кажется более сущностной. Игра оттенков смысла

приводит к той же структуре экзистенции как фундаментальной интенции: “Не То $\rightarrow$ То”, “Ничто $\rightarrow$ Бытие”.

Несколько обогатившись, скажем вновь. Бог, понимаемый как Само-Бытие, первичный к вторичным сущности и существованию, к разделению на бесконечное и конечное, не наличествует как объект универсума, но является выражением предельного интереса. И божественная и священная суть является тем, что тревожит и интересует человека предельно. Осмысление Бога – в его необходимости, нужности конечному существу, человеку. Бытие – не абстракция, ибо оно выступает против Небытия. Посему Бог – ответ на вопрошание смысла, вызванное опытом отчуждения и конечности. Бог – чудесный и ужасный (потрясающий), *fascinum et tremendum*, проявляя содержание предельного интереса, выражается словами Рильке: “... Бог – лишь направление любви, не ее предмет”.

Стало быть, необходима деобъективация (понятия) Бога. Он скорее сила будущего, требование, призыв и призвание, намерение добра и любви, объединение, путь к изменению, и путь этот бесконечен.

Псалом 145 звучит: «На князей не полагайтесь, ни на всех сынов людских, в них спасения не будет, и спасение не в них», – и мы слышим четкое указание не обожествлять и не обожать конечное, в том числе вождей, не приписывать их имманентной природе трансцендентные характеристики.

Человеку надо идти, но увы никогда не прийти – Бог все также трансцендентен и недостижим. Принцип трансцендентности (протестантский принцип) говорит о том, что относительному не стоит придавать абсолютное значение. Когда мы говорим о Боге как о Телесе, Омеге не стоит забывать отделять Идеал от идеалов. Тут важен трансцендентный принцип. Безмернее не «Слава Украине!», а «Слава Богу!» как идеа-

лу бесконечного человека. Однако намерение на Абсолют является необходимым. Символическое название предельного интереса (понятие Пауля Тиллиха), символ силы Бытия и трансцендентности – Небо. И «Сущий на небесах» – это метафора особого вида бытия, «выше» и «впереди», не среди земного и вещей.

Отец – символ не столько начала, но смысл зрелости, к которой человек устремлен. Так и другие символы (Творца, Всемогущего, Господа, Благодати, Гнева Божьего, Судьи, Любви, Духа, Богочеловека Христа) говорят о недостижимой, но наиболее насущной цели – цели исполнения человеческого существования, где мерилom является не жизнь и не просто существование, а статус быть, Бытие. Человек тоже «должен быть».

В этом ему помогает вера – вера, не как некритическое восприятие догматов либо авторитета, не недостаток рациональных аргументов, а вера-сомнение и риск. Такое сомнение в том, что данное,

это, сущее хорошо, как ни странно звучит, но оберегает от необдуманных поступков, и порождает осмотрительность в том, что может быть лучше. Вера – риск, но и постоянное трансцендирование, преодоление условий и условностей.

Итак, постепенно видим, что естественная теология, ищущая *доказательства* того, что *Бог есть* из мира вещей, а тем более служащий ей некоторым основанием пантеизм, видящий божественное в мире, должны быть ограничены в современном философском дискурсе.

Также не близок к нашему подходу деизм (тоже форма теодицеи) просвещенческого типа, полагающий Бога создающим совершенный механизм универсума и устранившимся от вмешательства в его работу.

Впрочем, и либеральная теология, полагающая Христа вполне достижимым в истории идеалом человеческого утрачивает в своем понимании бесконечность бесконечного, в ней горизонт

с-бывания сужается к исполнимому образцу для повседневной человеческой практики.

С этим же связана и проблема теизма. Бог-личность – тоже по-своему вещь среди вещей (хотя всегда считали, что именно «личность» возносит Бога из вещного мира). В связи с этим Карен Армстронг говорит⁶⁹: «Становится все более очевидным, что идея Бога-личности в наши дни неприемлема». Теизм скорее приписывает Абсолюту критерии *человеческой* личности, чем видит в нем трансцендентное. И еще. В силу абсолютности Абсолюта, идеи бытийственной полноты Совершенства вопрос о «Кто» или «Что» Бога должен быть «отсрочен». Личность не элиминируется из возможных способов понимания, однако она вторична к Абсолюту. Нечто схожее мы имеем в понимании «Бытия как такового» с одной стороны и «сущности» и «существования» как его производных с другой –

⁶⁹ Армстронг К. История Бога. К.–М.: «София», 2004.

Бытие первично, посему не существует в смысле вторичного к нему существования предметного. Так и понятие личности есть в идее полноты Совершенного, но оно – не исходный, не первичный его принцип.

Впрочем критика рассудочной ипостаси разума, в том числе и упомянутая нами в первой главе, приводит к мысли о невсесильности и всего разума. Поэтому невозможное с точки зрения разума (скорее рассудка) не невозможно с необходимостью. Поэтому же Бог в силу превосхождения человеческого, хоть и не-слыханного ранее, «аб-сурда» может быть и всецело личностью, и вспомоществовать человеку как личность личности.

Акцент в понимании и принятии концепта Божественного необходимо должен быть смещен с метафоры Отца как безначального Первоначала (что не означает безоглядного его отбрасывания) на Сына и Дух, придающие экзистенции смысл бесконечной цели и напряжение,

интенсивность и интенциональность существования в его достижении. Так человек – бесконечная аппроксимация и движение трансцендирования. А Бог не дан, но задан человеку. Он недостижимый горизонт будущего, зовущий его достигать.

Повторим иначе. Протестантизм вначале заявил (*protestantis* – публично заявляющий) идею о том, что Бог не совершенная сущность платоновско-аристотелевского типа, а скорее личный собеседник. Однако позднее в самой протестантской мысли произошла смена смысловых значений. Карл Барт сделал ударение на смысле Бога как *Totaliter aliter*, всецело иного, бесконечно трансцендентного, а значит и поставил под вопрос знакомые нам его личностные характеристики. А Пауль Тиллих в идеях сближения Божественного с *Esse ipsum* и теонии культуры по-своему реанимировал понятие Абсолюта, тем самым снова поставив вопрос о Его личностных атрибутах. Стоит подумать вот над

чем – Бог не вещь среди вещей (и потому в таком смысле *не существует*), но и не личность человеческого типа, ибо тогда Он тоже скорее имманентное (тоже своеобразная вещь), такой как мы. И в таком случае атрибутивный аспект трансцендентности если не утрачивается, то очень сильно затушевывается.

Понятие трансцендентного по своей сути должно вернуть нас к апофатическому богословию, возродить *theologia negativa*, где Абсолют абсолютен, “неограничен”, необусловленный и нелокализованный идеал человеческого с-бывания.

В свою очередь теодицея не должна пониматься куцо, к примеру как у Генриха Гейне:

*Почему под ношей крестной
Весь в крови влачится правый?
Почему везде бесчестный
Встречен почестью и славой?*

Такое вопрошание уместно в качестве одного из импульсов к размышлению, но все же поверхностно, сводя проблему

лишь к социальной несправедливости (хорошим – плохо, дурным – отлично). Кто знает, может и возможна по-иному ориентированная теодицея (стоит признаться, в невольной попытке построения теодицеи и своеобразного финилизма (ведь Альфа выносится за скобки, остается лишь Омега) уличает себя и сам автор), смысл которой – в усмотрении некоего несовершенства *всего* сущего, а в основном своей собственной личности и в попытке увидеть совершенство впереди себя.

Несовершенство, конечность порождают интенцию к тому, кто рек: «с ним я в скорби» (Пс. 90:15)

Однако не следует забывать, что это скорее метафора, указующая на важность присутствия выхода к горизонту в состоянии *ограниченности*. В напряжении с-бывания и становления нельзя утратить смысл этого напряжения – Бога в смысле вещественном нет. Нет Его в некоей психологической ситуации покинутости. Нет его непосредственно и

в современной культуре (Ницше – «Бог умер!»). Но в этом состоянии есть великий позитив. Ведь Бог рядом, с чудесами и постоянно себя демонстрирующий, говорящий с человеком и указующий ему на себя и предписывающий человеку что делать – превратил бы все человечество в сборище пассивных марионеток, не имеющих ни свободы, ни выбора.

Свет светит во тьме. «Ночь» Эли Визеля, мир, лишенный Бога, чувство неполноты существования – это импульс к улучшению себя и мира, к полноте и «свету».

Недаром Dei, Deus (Teos) – это день, свет и небо, то есть иное к данному земному и не вполне осиянному. Неспроста «Бог» (индоевропейское bhas) – наделяющий, то есть делающий пустое полным. Не без причины God, Gott (индоевропейское g'hawe – взывать) – призыв, обращение к. И не случайно имя Yahweh происходит от глагола быть, а означает привычное нам Сущий, а точнее – (Он) Будет, а также влекущий становиться.

Во всех примерах слышим смысл направления действия, интенционального акта, а по сути распознаем пробуждающую жизнь и с-бывание *фундаментальную интенцию. От Ничто к Бытию.*

Фундаментальная интенция является постоянным трансцендированием и указанием на запредельность устремления, на исключительный порыв, на преодоление данного, на движение вверх, на освобождение и избавление, изменение качества и ожидание (все же активное) завершения и свершения.

Фундаментальная интенция к идеалу полноты – это всегда некое «ex» и «extra»: экзальтация и экзамен, экскурс и эксод, экспансия и экспедиция, эксперимент и экспертиза, экспликация и экспозиция, экспрессия и (интенсивная) экстенсивность, экстраполяция и экстраординарность, эксцентричность (вспомним Плеснера) и эксцесс из обыденного в направлении экстремума.

* * *

Запредельное, вышнее, горнее, мета-физическое как бы то ни было “освещает” мир человека, является мотивом действия, а, следовательно, оно – ключ к пониманию культурной действительности. И хотя Бог – трансцендентен (Отто, Барт, Хайдеггер), но культура (отнюдь не природа, не мир) субстанционально исполнена Им. Трансцендентность – превыше всего, однако нельзя отказываться от устремления, на-мерения, фундаментальной интенции к иному, к Нему.

Реабилитация понятия Бога и Абсолюта в современном философском и шире духовном дискурсе в качестве идеала совершенства, недостижимой, но влекущей завершенности, в смысле полноты Бытия вновь возвращает нас к кантовой мысли о философии *als ob*, “как будто бы”. И, с одной стороны, следует согласиться с Кантом, ибо тео-

ретическим разумом в кантовом его понимании, т.е. гносеологически, мы не докажем существование идеала. Но, с другой стороны, позиция Великого мыслителя может быть усилена. Ибо человек не просто живет в мире так, *как если бы* существовали постулаты этики и Бог их скрепляющий, скорее – Бог (и вослед идеалу) человек *должны быть* для осмысленного интенционального движения экзистенции. Мое отличие от Канта – Бог не гарант моральной вечной жизни, а идеал полноты бытийственности, горизонт совершенства, недостижимая, но значимая точка аппроксимации для фундаментальной интенции, *смысл человеческой жизни*.

Вопреки наблюдаемой в мире фрагментарности и разобщенности мы должны узреть глубинный пласт мысли в том, что *плюральность* сама по себе вторична к *целостности*, а понятие *множественности* логически возможно только лишь исходя из понятия *единства*. Согласимся с прамонотеизмом и вообще с воззрени-

ем, хотя и часто нерerefлектируемым, но имманентно присущим в сознании и познании, о том, что идеи *совершенства* и *целостности* присущи фактически всем мыслительным и практическим актам человека.

Идеал и ценность Бога как Бытия стремят смотреть на Него в большей степени не как на «Позади-Бога», Того, кто вначале, Origin. Да, это может быть интересным, это загадка и, может стать-ся, вечная. Однако не так насущно важная человеку, как его смысл и цель. “Впереди-Бог”, Telos, то, что конце концов – в этой перспективе куда более раскрывается природа человека.

Можем сказать словами Шардена о точке Омега (кстати похоже, что Ω – символ сферической полноты), более важной, чем Альфа. Ведь если говорим об Альфе, то закономерно возникнут бесконечные проблемы объяснения сущего и нескончаемые попытки построения теодицей. Зато Омега – направление вектора, а не нерадивый Отец.

И еще немного о Шардене. У него становление к Омеге заложено в сущем как бы «автоматически». С этим трудно согласиться, ведь это скорее наш, человеческий выбор – стремиться (или нет) к Омега. И мир не только не «благ», как считали достаточно много дарований, вплоть до Йонаса, и мир не «устремлен» – как у Шардена. Устремлены и намерены человеческая действительность, человеческий жизненный мир и, следовательно, все многообразие культуры.

Рефлексия над Альфа ведет к появлению внутренне противоречивых концепций, где *совершенство не совершенно*, к доктринам «страдающего Бога» (Мольтмана, Йонаса, Брайтмена и т.д.), к представлению обезбоженного сущего, к состоянию метафизической покинутости. Идея «слабого Бога» этих мыслителей – попытка понять пустоту существования. Действительная альтернатива этому – положение о трансцендентном Totaliter Aliter, о безграничном и запре-

дельном, однако дающем смысл ограниченному и его пределам.

“Лишь потому, что Бога традиционно представляют всеблагим, всемогущим и всеведующим философская проблема зла и возникает в первую очередь.”⁷⁰ Этот пассаж должно осмыслить не в контексте возврата к идее неполноты полноты (Бога), а в смысле пересмотра правомерности использования антропоморфных личностных характеристик в отношении трансцендентного.

Наше прошлое и прошлое мира определяют нас. *Определяют* в смысле данных нам *пределов*, но ***настоящее время человека его будущее***. Оно онтологически первично и осмысляет вчера и сейчас. Само же будущее собирается в целостность и одновременно раскрывается веером бесконечных возможностей в свете идеи идеала трансцендентного, Совершенного, Бытия, Бога, который не существует как мы, не вещь среди ве-

⁷⁰ Моррис Т. Наша идея Бога. Введение в философское богословие. М.: ББИ, 2011. – viii+201 с., с. 26.

щей, не кумир, сам себя хвалящий нашими устами; но Он есть как точка Омега, вершина человечности, призыв к пути и путь, притяжение стремления, горизонт нашего с-бывания и наших свершений, который для нас *должен быть*.

Глава III

Преодоление и намерение



Фундаментальный вопрос философии – о человеке, его природе, в конце концов – о структуре экзистенции. Способы решения загадки человека существенно варьировались в истории философии. Был платоново-средневековый концепт двойственности человеческого, было понимание принципиальной важности активизма в наследии Реформации и Нового времени, были доктрины немецкой классики (где человек рассматривался как существо мыслящее, общающееся и действующее), был марксизм, вскрывающий суть человека в социальных отношениях, была антро-

пологическая школа Германии, подчеркнувшая духовность и эксцентричность в качестве человеческих неизбывных атрибутов, была пресловутая «смерть субъекта» в постмодернизме. И еще было много чего.

Поиски шли в русле раскрытия проблематики соотношения индивидуума и личности, взаимодействия человека и общества, в последнем контексте речь велась, в частности, об индивидуализации и соучастии, уединении и коммуникации. Также неперенным рефреном этих исканий был вопрос о смысле жизни, смерти и бессмертия. Так антропология тесно сплеталась с онтологией, в рамках которой учения о человеке получали лучшие из возможных оснований. К довершению того неклассическая онтология в рамках философии существования дала новую форму осмысления человеческого способа бытия в виде экзистенциалов.

Экзистенциалы *конечности* (стесненности) и *полноты* бытия, *выбора* и *реши-*

мости, тревоги и надежды, присутствия как незавершенности человека и интенциональности, трансцендирования как выхода за рамки объективирующих определенностей и как обретения *самоинтеграции*, отчуждения как *еще-не-бытия* и аппроксимации *еще-бытия* (*паки-бытия*), *преодоления* и *призвания* становятся своеобразными, но плодотворными категориями человеческого существования, придающими опоры и ориентиры экзистенции, собирающими ее структуру.

В результате все это подводит нас к идее *не-само-тождественности человека*. Где смысл человека – в движении, в действии. Остановиться для него – умереть (ибо окончательная *истина* (как остановка) *есть смерть*, но и *смерть есть истина*). Необходимо не достичь, а достигать бесконечно. Идеал же достижения, скажем просто, вслед за Сартром, *фундаментальный проект человека – быть Богом*. Менее амбициозно – обрести полноту существования, целостность и устойчивость экзистенции, с-быться.

Бытие – несомненное благо для человека, и необходимая компонента понимания этого – страх об утрате Бытия, забота о нем, интерес к нему. И все же Бытие не дано, посему его нельзя *сберечь* (как считал Йонас в «Принципе ответственности»⁷¹, правда понимая под «бытием» нечто совсем иное), его необходимо *достигать*. И коррелятом, и наполняющим смыслом Бытия как *Esse Ipsum* является концепт Бога, Абсолюта.

Человек поработен конечностью (она неизбежна и неизбывна), но и преодолевает ее ежечасно. Ибо смириться – это считать, что конечности нет и прятаться от нее в повседневности. Преодоление и бунт – вопреки конечности и ее неминуемости – в том, чтобы выходить за ее рамки, освобождаясь и исполняясь, собирая себя в целое, ис-целяясь.

Это может выглядеть несколько противоречивым и абсурдным, однако

⁷¹ Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. – К.: Лібра, 2001, – 400 с.

«абсурд» – один из современных экзистенциалов, и то, что «неслыханно» (*absurdum*) ранее, может стать одной из вех диалектически построенной структуры экзистенции. Схожим образом Киркегор призывал абсурдным способом, в силу абсурда верить в то, что страдание есть благо, верить в веру. Что ж, противоречие – способ выйти за рамки определенности (как предела), средство трансцендировать, возможность превзойти себя.

Диалектика и в том, что Бог и по ту сторону нашего мира (трансцендентен) и присутствует как идеал с-бывания в нашем жизненном мире. И еще один диалектический пассаж. В ситуации “потерянности” (термин Барта⁷²) синониме конечности, человек обретает надежду на выход. Свет светит в темноте. И там, где гробы – воскрешение (Ницше). Угроза Бытию дает направленность, влечение к нему.

⁷² Барт К. Оправдание и право. М.: Издательство ББИ, 2006. – 150 с., с. 120.

Крайности Барта в удалении Бога из мира и Шардена, у которого мир полон Богом – предельные точки для среднего пути самопреодоления и курса «вверх». И Фейербах (повлиявший на Барта) в чем-то прав, лишь феноменологически описывая *теономию* человеческого существования, при этом не давая миру божественных характеристик и не решая вопрос об Абсолюте окончательно.

Преодоление – принцип, что зиждется на диалектическом основании *негации*, которую рельефно подчеркнули Александр Кожев и Жан Валь: «Негативность – это само движение разума, посредством которого он всегда выходит за пределы того, чем является.»⁷³ (Герберт Маркузе был близок к Валью и Кожеву, его Великий Отказ тому свидетельство; Ричардом Бернштайном было даже сказано, что

⁷³ Валь Ж. Несчастное сознание в философии Гегеля. С.-Пб.: Владимир Даль, 2006. – 332 с., с. 5.

«негативность – суть Маркузе»⁷⁴) И Кожев, и Валь нашли опору в Гегеле, первый, указуя на ключевой момент антитезиса, опосредования, второй, считая «несчастное сознание» не этапом в «Феноменологии духа», а ключом ко всей философии и религии, собственно говоря, к культуре. Именно «разорванность сознания», его «несчастность» и неудовлетворенность были для них тем, что мы называем несамотождественностью человека, и следом его само-преодолением.

Да и вообще весь немецкий трансцендентальный идеализм (немецкая классика), тесно связанный с мыслью Реформации, указывает не только на диалектический момент постоянного становления как преодоления, но и на связь философии с теологией. Так, например, у Канта Бога не доказать из природного мира (в смысле натуральной теологии,

⁷⁴ Bernstein R. Philosophical profiles. Essays in a Pragmatic Mode. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986. – 316 p., p. 176.

естественного богословия), но Он – потребность человеческой души и признак нравственности, в общем – цель человека. У Гегеля, как сказали ранее, Бог не статичен, а процесс и цель процесса. Да и у Маркса (не идеалиста, но классика) одиннадцатый тезис о Фейербахе вполне в духе Лютера призывает к преобразованию этого безутешного мира и положения человека в нем.

Так вновь мы возвращаемся к идее сущностного единства философии и теологии. Обоих интересует и тревожит смысл человеческого существования и, в связи с этим, Бытие – лишь для философии важнее его структура, для теологии – путь приближения человеческого существования к нему и жизнь «в свете» Бытия.

Это единство было понято многими. Католики на Втором Ватиканском соборе пришли к решению о необходимости результативного сочетания философских и теологических дисциплин в об-

учении и исследованиях⁷⁵. Карл Ранер вообще считал, что философии, абсолютно свободной от теологии, не может быть⁷⁶. Для него, как и для протестанта Пауля Тиллиха, они коррелируют, сочетаются как вопрос (философия) и ответ (теология)⁷⁷.

Так и православный Василий Зеньковский говорил о связи всего нашего мышления с категорией Абсолюта и неотрывности философского размышления от религиозной сферы⁷⁸.

Тезис единства может быть усилен, ибо вся культура – суть форма религии, устремление к высшему. Однако философия как ничто иное из сферы культуры близка к теологии, так как связана с ней воедино – вопрошанием о том же, о Бытии, об Абсолюте. «Религия еще

⁷⁵ Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М.: Издательство ББИ, 2006. – 662 с., с.3.

⁷⁶ Ibid., с. 33.

⁷⁷ Ibid., с. 15.

⁷⁸ Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1997. – 560с., с. 17.

не культура, но *нет культуры без религии* (курсив мой – С.Т.), как нет залежей теплоты солнечной – каменноугольный руды – без солнца»⁷⁹.

Человеческая экзистенция и ее отражение и воплощение культура проявлены в двояком смысле. Интенция, направленность, «воля к», «желание желания» есть и *негация* (Александр Кожев), неприятие недолжного, освобождение от косного и *устремление* к иному, борьба за лучшее, становление в перешагивании через себя.

Это освобождение не всегда является безотложным реальным действием. Есть ведь деятельность и мысли. Она проявлена в воображении должного будущего, *мечте* (Эрнст Блох). И сознание себя как «Еще-Не» стремится к тому запредельному, что «Уже». Постулируя таким образом свое иное положение, нежели данное, думая о Бытии, человек понимает куда «выступать» и «подниматься».

⁷⁹ Мережковский Д. Было и будет. Дневник 1910-14, М.: Аграф, 2001. – 512 с.

Становление есть преодоление, и главное в том, что преодолевается, смысловой его центр – *триада конечности* (ограниченности), *смерти* и *отчуждения*. Восприятие, понимание и оценка такого положения вещей как чуждого, дают сначала надежду на избавление, потом наполняют эту надежду конкретикой способов осуществления, и формируют смысл поступков и их выбор.

И такого рода мечта не беспочвенна. Ведь имеются примеры экзистенций, сумевших трансцендировать *далее*, людей, живших более полно, бывших ближе к Бытию. Они – примеры для других, идеалы исполнения, «маяки», указующие путь. Так чтение заводит до высоких оборотов мысли (если сами авторы – вершины), и далее мы определенное время мыслим по инерции с большей силой. Тот же Мережковский называл великих людей истории нашими «вершинами вечными» и «вечными спутниками». Следует понимать, что они и выше нас как вершины, но и нам

с ними по пути, стремя экзистенцию в духовном движении.

В духовном движении, а не просто в витальном. Безусловно, во всем живом есть *воля к жизни* (А. Швейцер), но в человеке есть *воля к Бытию*. Она дарует свободу и выходит за рамки жизненного цикла, трансцендирует преходящее.

Воображение и мечта, интенциональное действие в этом свете имеют *утопический* смысл. Утопическое мышление (а не конкретные утопии – прожекты, регламенты и инструкции) пронизывает любое серьезное размышление. И недаром было сказано, что девятнадцатый век (давший миру вершину философской мысли – немецкую классику), был преимущественно веком утопий (идеологий) в высоком смысле слова. Ибо тогда решались нормативные вопросы, а не вопросы факта⁸⁰ (хотя и такое бывало),

⁸⁰ The Age of Ideology. The 19th Century philosophers. Selected, with Introduction and Interpretative Commentary by Henry D. Aiken. N. Y.: A Mentor book, 1963. – 288 p., p. 24.

творились наставления рождения и формирования лучшего будущего.

Будущего скорее человека, индивидуума, личности, чем социума. Смысл подхода – в *индивидуальном* утопическом мышлении, в создании образа человека, устремленного к Бытию, Абсолюту, а не в конкретных исполнениях социальных утопий. Цена буквалистского исполнения рецептов социальных утопий подчас бывает высокой. Ведь одно дело, как утопии Платона не были вполне исполнены в Средние века, и совсем другое, каким образом идеи просвещения потерпели крах в веке двадцатом.

Стоит заметить, что Лейбницева оценка имманентного в качестве “лучшего из возможных миров” противоречила утопии, ведь последняя – стремление к лучшему из возможных миров человека, к жизненному его миру, где строится собор, в котором каждый будет на своем месте.

Призыв к утопическому укоренен, как я не раз упомянул, в конечности

экзистенции. Конечность можно другими словами описать как несовершенство. Но это же несовершенство можно рассматривать и как *незавершенность*, в качестве *non-finitio*, возможной бесконечности человеческого. Конечность как незавершенность стремится к свершению, ерго к бесконечности, где главный маяк – Абсолют.

И Фейербах прав – мы обращены к *своему* собственному *идеалу*. Но он дан, он наш идеал из-за необходимости его нам. Поэтому теономия Фейербаха важна как вопрошание и уязвима как окончательный ответ (где человек творит гипостазированную сущность, но вряд ли понимает, для чего ему это нужно).

Утопическое мышление непреложно связано с будущим, с тем, что должно быть, а значит и со временем вообще. Но во времени лишь прошлое *уже* имеет завершенность. Настоящее и будущее по видимости открыты и по видимости хаотичны. Лишь прошлое «стало», име-

ет характер статичности. Отсюда и его привлекательность – так мы знаем, как приятно бывает вспоминать прошлое (что более характеризует людей поживших). Прошлое – единственное, что по видимости *есть*, что якобы не может быть изменено и не изменяется. В нем нет страха, о нем не нужно беспокоиться. Отсюда происходят эстетичность и приятность прошлого для многих.

Хотя в реальном историческом прошлом (а не идеализированном) времени человека, истории возникновения *Homo sapiens*'а в Осевом времени (Ясперс) четко прослеживается связь именно с тревогой. Ведь именно тогда наиболее обостренно проявилось восприятие человеком собственной конечности и через страдание начался поиск выхода в философско-религиозном мышлении. Великая пограничная ситуация всего человечества вызвала возникновение множества подходов и школ – путей выхода из беспокойства.

Так было, но в сознании человека прошлое более спокойно и статично, нежели будущее.

Новая феноменология времени могла бы основываться на идее о том, что время идет не от прошлого к будущему, а из будущего время истекает, исходит, исполняет (приходит в) теперешнее настоящее и уплывает в прошлое. Стрела времени – из будущего в прошлое. И хотя наше устремление направлено к будущему, но мы тоже живем из него, из будущего; из его понимания конституируется настоящее и прошлое.

* * *

Полагаю, что одним из выводов исследования может служить положение о том, что *философия существования*, обогащенная *целевым* пониманием Абсолюта, имеет возможность раскрытия *интенционального ядра экзистенции* в ее движении от Ничто к Бытию.

Стало быть, фундаментальная интенция экзистенции – между Ничто и

Бытием. Однако это далеко не все. Сама этимология слова экзистенция говорит о выступании, движении, пребывании «между». Экзистенция, имея основной вектор, в тоже время должна находиться *между* сторонними *определенностями*. Человек, сбываясь, не должен быть *определен* жесткими рамками крайностей национальной, социальной (классовой), профессиональной, конфессиональной принадлежности. Ему также должно пребывать между однозначными принятиями разума и веры, абсолютизациями нигилизма и религии. Эти крайности суть абстракции в гегелевском разумении («Кто мыслит абстрактно?»), поэтому они не только останавливают экзистенцию, объективируя ее, но и обедняют многообразие конкретного существования.

Духовное лицо человека (впрочем настоящее лицо всегда духовно) проявляется и в присутствии меж крайними точками аппроксимаций в виде: «человеческое не божественно, не стоит обо-

жать человека» (трансцендентный принцип) – с одной стороны, и с другой – «в человеке (другом) видеть отблеск идеального, усматривать идеал человеческого, в другом взирать должного себя, стремиться к нему, любить».

Кроме этого, наше *при-бытие* диалектически раскрывается и в том, что экзистенция, по-видимому, осуществляется между и исполнением, и самокритикой. Нужно понимать, что все наши человеческие свершения суть лишь человеческие, относительные, не абсолютные. Причем в них и присутствует Ничто, они по-своему и есть Ничто. Но, с другой стороны, в стремлении преодоления Ничто рождается исполнение как выхождение, и если под высокомерием разумеется поставление высоких мер себе и идеалов, то и оно должно присутствовать в определенной мере. Необходимо смирение перед относительностью относительного (не-абсолютного), но и аристократическое дерзновение в превозмогании себя.

* * *

Итак Бог – онтологический идеал человеческого существования. Он Бытие само по себе, *Esse Ipsum* (ибо “Я есмь сущий”), и мы устремлены к Бытию, “нацелены” на него. Философия всегда учитывала этот фактор, частью осознанно и в большей мере неосознанно. Теперь же можно четко сказать, что все философские дисциплины “пронизаны” этим стремлением, *фундаментальной интенцией*.

Онтология (метафизика) наиболее четко видит этот момент, пытаясь как можно более ясно очерчивать сферы Ничто и Бытия, особенно контрастно и плодотворно это происходит в экзистенциально ориентированной метафизике.

В гносеологии присутствуют моменты понимания ограниченности, конечности познавательных способностей человека (*angustae*) и в чувственной и в рациональных областях, и, как следствие, возникают концепты *ratio* и *intellectus*’а, технического и онтологического разума,

а следом веры как до-верия и восприятия предметного содержания в целом.

Философия истории воспроизводит идею личностного становления в виде концепта общественного развития, прогресса, вводя бесчисленные его критерии – совершенствование разума, свободы, экономической составляющей культуры и т. д.

Этика движется между философией ответственности, где происходит перенесение в сферу морали причинно-следственных связей натуралистического толка и, как кажется, более продуктивным подходом, где этическое – не простое восприятие данного состояния общества, а то, где происходят свободное формирование себя, осуществляется выбор.

Эстетика не должна упускать из виду смысл Ничто, проявленного как безобразное, хаотическое, демоническое, а Бытия как совершенства и полноты. Ибо в ней выражена несомненная и центральная связь прекрасного с высшей идеей

совершенного как такового. Эстетика имеет дело со статикой (*aestetos – statos*), имея в виду под статичностью совершенство полноты. Поэтому мы слышим в музыке и видим в танце хоть и развитие, но становление в движении повторяющихся элементов. Причем чем сложнее (и больше в объеме) сравниваемый объект, в этом “снова-возникновении”, тем ценнее он эстетически (крик кукушки и симфонии Бетховена). Музыка есть страдание, чудо, дух, стремление к совершенству и свобода, но в ней есть правило. Это изменение в стремлении к постоянству, изменчивое постоянство⁸¹.

Современная логика дает возможность рассмотреть модальный аспект $\exists$ (квантора существования) как должного укорениться в кванторе всеобщности $\forall$.

Философия науки выявляет ограниченность классического научного идеа-

⁸¹ К вопросу эстетики добавим мысль о трансценденции. Например косметика – тоже трансцендирование. Женщина, чтобы быть собой в красоте, должна выходить за рамки себя.

ла и создает широкий смысл понимания науки.

Коммуникативная философия и герменевтика постепенно открывают горизонты понимания иного и взаимодействия с ним на основе идеи универсальности опыта Ничто и поиска возможных способов его преодоления, уделяя внимание со-страданию, *com-passion*.

Даже для политической деятельности важен мотив сострадания, рождающий политику действия и солидарности⁸².

Философская антропология (и иногда психологическая теория) должна (и частью делает это) подчеркивать значение негации для становления личности. Ведь не только агрессия укоренена в негации как ее дефектный модус, но и житейски-обыденные ситуации деструктивного отношения к вещам (и другим) могут быть объяснены не только стремлением отождествиться с агрессором (стать Смертью с ее «всесилием»), но и

⁸² Berger P., Neuhaus R. *Movement and Revolution*. N. Y.: Anchor books, 1970. – 240 p., pp. 14-18.

попыткой вырваться из тленного, стать над ним, а потому – побороть и преодолеть само Ничто. Кроме того для философской антропологии приобретают значение факторы утопического мышления и психосинтеза.

Философия культуры (и культурология) не должна забывать ключ к дешифровке артефактов и событий, основанный на идее теонмии культуры, не делающий ее этим гетерономной, а дающий подлинную автономию. Философия культуры в связи с герменевтикой, видя теномию как путь к Бытию могут раскрыть, например в тексте литературного произведения, бесчисленные аспекты и модусы фундаментальной интенции, трансцендирования за рамки, увод и вывод из банального.

В общем экзистенциально ориентированные философские науки могут раскрыть человеческое существование в координатах дихотомии «разорванности – целостности». Так гегелево разумение сознания («не заштопанный

чулок») как разорванного между данным и должным может дать новые результаты.

Первичная целостность существует в виде животной жизни. Это непосредственная целостность, реальность сущего. Потом происходит пробуждение (ярче всего его показали Сократ, Лютер, Паскаль, Киркегор), где происходит понимание, что реальность не действительность, Сущее не Бытие, данность не идеал. Такая разорванность стремится к новой целостности в возможности, на которую указывают *dia-stasis*, *ex-stasis*, *meta-stasis*. Поэтому для понимания экзистенции выявляют свою первостепенную важность *pathos* – болезнь, страдание и пафос.

Человек и болен и здоров одновременно. Но страдающий, больной смертью и есть самый здоровый человек, по крайней мере выздоравливающий. Его заботит его бытие и Бытие вообще. Его забота – не останов, но выход, не даром любовь – *агапе*, *caritas* можно

перевести как “заботу”⁸³ (и «сострадание», что отсылает к теории коммуникации и герменевтике). Любовь и есть то избавление от сковывающего Ничто, она другое название самой экзистенции, смысл ее движения. Структура экзистенции – скорее не хайдеггерово «Сущее → Dasein (existentia) → Ничто», а “Ничто → экзистенция → Бытие”⁸⁴. В этой фундаментальной интенции осуществляется исполнение (exercita), обретается само-стоятельность и само-деятельность⁸⁵.

Вновь следует заметить, что стремление важнее результата стремления, желанное ценнее обладания. Ибо что бу-

⁸³ Об этом свидетельствует и английское *care*.

⁸⁴ И вновь к вопросу о методологии. Текстуально моя работа манифестирует появление симбиоза экзистенциальной философии с структурализмом. Ибо *структура экзистенции* (термин от Аббаньяно, конечно, но разрабатывался и мною) – одно из центральных и ключевых понятий концепции.

⁸⁵ Схожий мотив можно увидеть в мета-антропологии Назипа Хамитова: Хамитов Н. Философия человека: от метафизики к метаантропологии. К.: Ника-центр, М.: Институт общегуманитарных исследований, 2002.

дет после познания истины? Духовная смерть? Что может делать носитель истины? Может Будда жил после просветления лишь проповедованием, иными словами он развивался опосредованно (через учеников)? Достижение цели – своеобразный тупик, абсолютной цели тем более. И что важнее – нирвана или возрастание интенсивности?

Почему мы говорим о любви к мудрости, а не мудрости как таковой? Не потому ли, что мы воспринимаем мудрость как цель, смысл нашего философствования? Философия не есть знание наверняка. Это процесс, процесс постижения истины, мудрости. Вечный и незавершимый. Эрос Платона – лишь призыв, проявление потребности, направленность на высшее благо и мудрость. Философия – развитие, остановка – видимость просветления – смерть духа.

Философское прояснение экзистенции находится в понимании ее не только как *ex-stasis*, но и как *meta-stasis*, ошибочно воспринятый ранее лишь как пе-

ренесение, тогда как в нем звучит постоянное пере-мещение. В этом контексте выявляет свою близость пере-мещение meta-phora, где происходит возвышение смысла на иное, удаленное, так возникает символ и символическое значение. Все это находило свое раскрытие не только в истории философии, но и в религии, и в мифе, и в искусстве.

Но именно в религии возникает специфическая проблема. Ведь прямая устремленность к Богу не снимает вопроса о промежуточных фазах становления – кто (либо что) они? А “святой” – нуминозное ли в человеке или ангел, причем не просто посланник, а высшее существо, ведь Бог “не много умалил людей перед Ангелами” (Пс.: 8, 6), впрочем и посланник – дать весть другим людям от Бога и устремить к Богу? И еще. Религия как re-ligio (возвращение к былому единству, союзу – это ведь не только процесс поиска объединения с Абсолютом (“Если ты меня ищешь, значит нашел” – св. Бернард), а и восстано-

ление (становление) внутреннего единства, целостности, исцеление.

И касательно мифа. Почему бы не включить его в современное мышление утопического типа, где воображение и фантазия играют большую роль, чем в чисто рациональном дискурсе? Кем доказана негативная роль мифа? Ведь именно миф давал возможность Платону высказать то, что стало более мощным импульсом для последующего мышления, нежели сухие выкладки теории. Так миф-гипотеза может метафорически указать нам три пути человечества. Первый – путь бесконечного размножения, репродуцирования и тиражирования человеческих существ, а значит бездумного прогресса и очень вероятно – коллапса. Второй – отказ от проекта бессмысленной экспансии, наращивания, раздувания, разрастания; отречение от них до инкапсуляции человечества; сведение последнего до одного (последнего) человека, в котором гегелевски понятый, но «спящий» до

поры Бог «проснется», осознает себя. И третий горизонт – горизонт надежды, вопреки негативным тенденциям истории вообще и современности в частности, надеяться на исход к лучшему и воплощать его насколько возможно. Нечто схожее с этим пытались провозгласить Эрнст Блох и Юрген Мольтман в философии надежды и теологии надежды соответственно.

Здесь главенствующий императив – не «Будь самим собою», а «Станьте такими совершенными, как Отец ваш небесный». И еще – «Люби ближнего своего как самого себя», не в смысле перенесения эгоизма как высшей ценности на ценность иного («Золотое правило»), а в разумении иного именно как самого себя и в понимании, что путь к нему, к иному и дает себя. Так главным становится не данное, ставшее, а именно свое иное и интенция к нему. Это понимал Кант, считая человека целью, ведь Бытие добывается через другого в стремлении к нему.

Поэтому тот же Кант учит не искать доказательства существования того, к чему (кому) мы устремлены, доказательства (бытия) Бога, ибо чисто рационально построенное познание здесь бессильно. Человек живет (должен жить) как «если бы», als ob Абсолют был целью, точкой Омега (Шарден).

Именно в этом смысле Абсолюту, Богу надлежит, следует быть, он потребен (быть) человеку. Он должен быть и должен быть человек. Но *как* быть человеку? Вопрос этот двусоставен. В нем – и задачи о способах бытия, модусах сбытия и в нем же – вопрошание как вообще действовать, чтобы быть.

Здесь важно избежать квазитрансцендирования личности и квазитрансцендирования общества. Последнее часто выливается в ложные общественные идеалы, где имманентному переписываются трансцендентные атрибуты. Так появляется квазирелигии, маскирующиеся под идеологии. Ярчайшие примеры, безусловно, коммунизм и нацизм

(фашизм). Примыкает к ним и воинствующий атеизм, возникающей как способ освобождения от косной догматической составляющей религии, но быстро приобретающий те же догматические атрибуты и разрушающий свободу мышления. Кроме того, его поверхностность (стоит лишь обратить внимание на «профессиональных атеистов» современности, чтобы убедиться, мягко говоря, в отсутствии глубины) часто сочетается с дискурсом насилия, навязывания своей точки зрения.

Да, согласимся, религия – это невроз человечества (как считал Фрейд), но кто сказал, что счастье-покой – это атрибут человека. Вспомним тот же принцип разорванности сознания Гегеля и попытаемся осмыслить схожие проекты. И сверхчеловека Ницше, вопреки размытости его идеала, да и имманентное трансцендирование, квазитрансцендирование его Вечного возвращения. И борьбу за вершину Камю, термин «вершины» ведь тут недаром – мышление у

него тяготеет к построению иерархии духовного возрастания. Да, у Сизифа неудача, но ведь окончательное достижение – смерть, останов. Исчезновение собственно экзистенции. (К персонажам экзистенциальной философии относятся не только Сизиф Камю и Сверхчеловек Ницше, но и Рыцарь веры Киркегора, Дон Кихот Унамуно и Идиот Шестова.) Эта тематика присутствует от самого начала философствования, не исчезая даже в Новое время, по виду занятое методологией, на что справедливо обратил внимание Александр Кирилюк, говоря о центрированности новоевропейской философии на экзистенциальной проблематике⁸⁶.

Роберт Нозик считал, что нет общественного идеала для всех, ибо люди разные и хотят несхожего⁸⁷. В общем,

⁸⁶ Кирилюк О. «Cogito ergo sum»: теолого-экзистенціальна інтерпретація. // Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 10. Одеса, 2006. – с. 167-173.

⁸⁷ Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008. – 424 с., с. 198.

это верно, однако нельзя полностью согласиться с тем, что нет своеобразного универсального идеала для каждого. Хотя каждый выбирает свой модус исполнения, само-исполнения, само *сбывание* остается мета-нарративом всей культурной жизни. Именно в таком ключе должна быть воспринята идея Нозика о мета-утопии, в рамках которой каждый волен творить свой утопический проект.

Ис-полнение и с-бывание возможны в напряженном устремлении *intensive intention* к Бытию. Глагол *to be*, быть – вспомогательный в том смысле, что он помогает другим действиям (глаголам) быть, наполняет их смыслом и дает им вектор.

Человек – акт, в нем важен дух как дыхание, не субстанция, а движение, порыв, ему «нужны» не так существительные, как глаголы либо отглагольные существительные.

В своем движении человек «между», посему он не божественен (трансцендентный принцип), но и не безбожен.

Паскаль учит нас диалектике экзистенции – «возвеличивающего себя надо умалять», человек не бог, «уничижающего себя возвеличивать» – не останавливаться, не быть вещью, идти вперед, трансцендировать. Человеку не должна быть присуща гордыня, но и не пропасть отчаяния его обитель. Не строить Вавилонскую башню – его удел, но быть «нитью» (термин Шардена), связующей имманентное с трансцендентным. Он не должен быть отдан всецело идее Номо sapiens (Просвещение в своем воплощении научило тому, что разумом можно оправдать все что угодно, в том числе убийство (примеры концентрационных лагерей общеизвестны, а глубже тут – Раскольников Достоевского)), и не обязан быть приверженцем догматики формальной веры церковного типа («веры угольщиков» – Гейне, Унамуно). Его путь – путь сердца, кардиа. Паскаль указал на то, что оно тоже *разумно* в высшем смысле, имеет «разум сердца».

Такой разум не чурается и молитвы, но она им понятна не как принуждение высшей силы к исполнению желаний, и не как бессмысленный процесс вызывания к тому, к кому по определению нельзя вызывать, ибо он все предрешил. Она скорее способ трансцендирования, выход к высшему, большему, и одновременно она настрой на улучшение себя ежечасно. Бог тут – камертон души, и молитва – настройка ее, чтобы и мысли, и поступки «звучали» слаженно и гармонично.

Важен средний путь между абсолютизированным рацио и догматической верой, в частности между попыткой либеральной теологии достичь рационально понятого идеала в имманентной исторической реальности и попыткой теологии диалектической вынести бытие Абсолюта за рамки всякого постижения. Критически настроенный (и к себе в первую очередь), онтологический разум и вера как «второе измерение мышления» (Л. Шестов), взыскующая смысла

и целостности, как усилие постижения, вместе создают ширь и горизонт идеалу, бесконечному. А религия, будучи неотделимым сердцем экзистенции, и перестав быть верой в «существование» Бога (косное существование как вещи среди вещей), но став просто верой в Бога, в его возможности, безусловно будет этому способствовать.

В контексте всего сказанного библейское самовоззрение Иисуса Христа «Я есмь путь и истина и жизнь» (Иоан. 14:6) указывает на важность богопонимания как именно *пути*⁸⁸ для человека в аппроксимации его жизни к истинной бытийственной полноте⁸⁹.

Стало быть, *Бог*, Абсолют – *онтологический идеал*, как *Бытие*, как горизонт намерения и рвения, как *Омега*. Он заботит нас предельно, одухотворяет жизнь в том, что дает вектор *с-быванию, на-ступлению, ис-полнению*,

⁸⁸ И вектора, и движения.

⁸⁹ Ибо: истина – «естина» – то, что действительно есть – *ist* – *Esse* – *Бытие*.

при-сутствию, психо-интеграции (цело-мудрию), пре-одолению, со-стоянию (совместному стоянию), при-званию, пред-видению, без-оглядности, само-обладанию. То есть фундаментальной интенции (от этого к иному) как базовой проекции вышеперечисленного.

Всегда сквозной нитью развития человечества была попытка уйти от смерти, сохранить целостность Бытия⁹⁰.

Поэтому выявляется непреходящая необходимость корреляции между философией и теологией, и актуальность для сегодняшнего дня **теологического экзистенциализма**, где экзистенция является проявлением того, что сущность человека не дана и Бога нет как данного имманентно, но человеческое при-существование устремлено к осуществлению сущности в намерении на горизонт (будущего) он-

⁹⁰ Тиллих к примеру показал это стремление в работе «История Христианской мысли»: Tillich P. A History of Christian Thought. From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism. Edited by Carl E. Braaten. N. Y.: A Touchstone book, Published by Simon and Schuster, 1972. – 550 p.

тологического идеала Абсолюта, Бога. Мерила, раскрывающего главные содержательные характеристики *цели* экзистенции: трансцендентные и бытийственные *полноту, целостность, устойчивость*.

И поэтому концепт Бога Перводвигателя должен быть переосмыслен с аристотелевского и просвещенческого его понимания в качестве источника движения мира, всего сущего, на иное его видение, где он движет не мир, а человека как цель высшей бытийственной полноты, преодолевающий безбытийственность; как идеал совершенства. Т. е. Бог – *Primo Motore*, дающий мотив к движению, ценность, стремящая нас к себе.

Ницше говорил о смерти Бога, быть может, концепт создателя, управителя космоса и хранителя морали и переживает свои нелегкие дни, но значение Абсолюта как идеала и ориентира интенции вряд ли сможет исчезнуть.

Идея Бога дает побуждение, в котором происходит превосхождение данного свободой, волей и любовью. Точка Омега, *Вышний* должен быть в философском дискурсе (как структурирующее понятие) и в онтологическом смысле (как горизонт совершенствования), и вослед за своим идеалом также *должен быть* (обязан становиться) *человек*.

Наукове видання

Сергій Володимирович Таранов

Має бути

Монографія

В авторській редакції

Підписано до друку 10.03.2021 р.

Формат 60х84/32 Папір офсетний.

Друк офсетний. Ум. друк. арк. 4,9.

Наклад 300 прим. Зам. № 5.

Видруковано ТОВ «Четверта хвиля»

Свідоцтво ДК № 6172 від 07.05.2018 р.

м. Київ, просп. Валерія Лобановського, 119, оф. 213

(044) 221-13-82