

Т.П. Лифинцева

Рецепция идей М. Хайдеггера в «Систематической теологии» П.Тиллиха

Пауль Йоханнес Тиллих (1886–1965) – выдающийся немецко-американский философ и богослов, основатель течения «неолиберальная теология», философ культуры. В своем трехтомном труде «Систематическая теология» Тиллих создал всеобъемлющую теологическую систему. Это произведение, в общем, нетипично для философа и богослова XX в. (тем более философа протестантского). Оно напоминает многочисленные схоластические Суммы и им подобные крупные систематические сочинения (в «Предисловии» к 3-му тому Тиллих ссылается на Оригена и Иоанна Дамаскина, Бонавентуру, Аквината, Оккама, Иоанна Герхарда и Шлейермахера), а также систему Гегеля. Действительно, влияние на Тиллиха латинской схоластики, прежде всего через философские курсы университетов, как и немецкой классической философии, было очень значительным. Он много раз повторял, что немецкие философы-классики от Канта до Гегеля были движущей силой всей его философской и теологической деятельности, что нашло окончательное выражение в «Систематической теологии». Но Тиллих полагал, что его стремление к последовательности, целостности и завершенности мышления – идея не столько логическая, сколько символическая, выражающая характер круговорота, присущего всем процессам самой жизни. Такой круговорот (Тиллих называет его контрапунктом) предполагает постоянное возвращение мысли к ее истокам в каждом новом разделе, в каждой новой теме. Тиллих писал: «Создать систему экзистенциальной истины – это наиболее трудная задача, стоящая перед систематическим тео-

логом. Но эту задачу необходимо пытаться выполнить в каждом новом поколении, несмотря на ту опасность, что либо экзистенциальный элемент разрушит систематическую упорядоченность, либо систематический элемент удушит экзистенциальную жизнь системы»¹. На фоне всех остальных произведений Тиллиха как германского, так и американского периодов жизни и творчества «Систематическая теология» уникальна: если остальные работы сознательно фрагментарны и в этом смысле типичны для протестантской теологии XX в., то здесь Тиллих стремится охватить теологию и философию культуры, антропологию, онтологию и гносеологию, этику, эсхатологию, христологию и философию истории. В «Систематической теологии», работа над которой началась в 1925 г. и продолжалась параллельно с другими произведениями до 1964 г., когда вышел третий том², присутствуют основные идеи всех других сочинений Тиллиха.

Вопрос о бытии – это главный вопрос философии и теологии Тиллиха, стремившегося открыть новые пути в онтологии, с одной стороны, в духе Платона и Августина, а с другой – Фихте, позднего Шеллинга и Гегеля. В этом стремлении Тиллих был не слишком оригинален для своего времени: крен в сторону гносеологии во 2-ой половине XIX – начале XX в. (неокантианство, эмпириокритицизм, прагматизм, феноменология) породил всплеск интереса к онтологии в 1-ой половине XX в. – от «царств бытия» Дж.Сантаяны до «фундаментальной онтологии» М.Хайдеггера и «экзистенциальной аналитики» Ж.-П.Сартра.

Онтология Тиллиха антропологична по своей сути, поскольку он, как и многие представители экзистенциальной философии, полагает, что бытие человека есть единственный ключ к бытию как таковому. «Человек вдруг обнаружил, – пишет Тиллих, – что ключ к постижению глубочайших уровней реальности – в нём самом и что только его собственное существование дает ему возможность постичь существование вообще»³. И далее: «Быть человеком – значит задавать вопрос о собственном бытии и жить под влиянием тех ответов, которые на этот вопрос даются»⁴. В 1925–1927 гг. Тиллих преподавал теологию в Марбургском университете, где в это же время работал и Мартин Хайдеггер, заканчивавший книгу «Бытие и время». Тиллих ничего не пишет о личном общении с Хайдеггером. Более того, он неоднократно отмежевывался от «ате-

истического экзистенциализма», видя в нем как сильную сторону (возможность предельного вопрошания), так и слабую (отказ от выхода на предельные уровни бытия). Но он строил онтологическую систему, подобную хайдеггеровской, только на религиозной основе. Тиллих полагал, что философия Хайдеггера, эксплицируя учение о человеке через объяснение человеческого существования, была, хотя и ненамеренно, философией человеческой свободы и конечности человеческого бытия. Это учение столь близко христианскому толкованию бытия человека, что многие христианские теологи вынуждены были говорить о «теономной философии» Хайдеггера вопреки его подчеркнутому атеизму. Разумеется, «фундаментальная онтология» Хайдеггера – не та философия, которая заключает в себе, по мнению Тиллиха, «теологический ответ» и истолковывает его философски; однако Хайдеггер ставит вопрос о человеке и бытии радикально новым образом, и окончательный ответ на этот вопрос может быть дан, считает Тиллих, только теологией и верой.

В зарубежной литературе тема отношения философии М.Хайдеггера к религии и теологии весьма разносторонне исследовалась прежде всего в плане влияния хайдеггеровских идей на развитие теологической мысли XX в. с учетом оппозиции католицизма и протестантизма⁵. В 20-е и 30-е годы внимание было обращено на главные моменты экзистенциальной аналитики Хайдеггера и возможности принятия ее теологией. Здесь сразу определились полярные оценки: позитивное истолкование вплоть до прямой рецепции – Р.Бультман и его школа, а также крайне негативное отношение – К.Барт, Э.Бруннер. Но почти все протестанты отметили, что онтологический аспект хайдеггеровской философии, его учение об экзистенции, делает рецепцию «фундаментальной онтологии» весьма проблематичной для протестантской теологии. В то же время именно онтологический аспект экзистенциальной аналитики Хайдеггера с самого начала обратил на себя внимание католической мысли⁶: его произведения рекомендовались студентам теологических факультетов по теме метафизики. Среди католических теологов и философов, обращавшихся к хайдеггеровским идеям, можно назвать К.Ранера, Г.Зиверта, М.Мюллера, И.Б.Лютца и др. Онтология Хайдеггера была воспринята католической мыслью, но всё же влияние Хайдеггера на эту ветвь христианства не

было значительным: мощный институт традиции вряд ли мог принять установки, направленные на деструкцию самой традиции. В протестантской же теологии наиболее интересной представляется позиция именно Тиллиха, поскольку он, как уже говорилось, строил на религиозной основе онтологическую систему, подобную Хайдеггеровой. Создание «Суммы», как мы уже отмечали, совершенно нетипично для протестанта, но в определённом смысле оно сближало ее автора с католической традицией. Тиллиховская рецепция идей Хайдеггера представляется более интересной, нежели явная бультмановская: первая латентна и оттого более глубока.

Хайдеггер выдвинул целый ряд очень важных для теологии XX в. положений о специфике человеческого бытия. Вначале приведем их в очень кратком изложении. В «Бытии и времени» Хайдеггер различает бытие человека (*Dasein*)⁷, обозначаемое им также термином «существование» (*Existenz*), и бытие вещи, которое он обозначает термином «наличие» (*Vorhandenheit*). Главное, что отличает человека от вещи, – это осознание смертности, конечности своего бытия, поэтому бытие человека есть «бытие-к-смерти». Человек существует в состоянии «брошенности» (*Geworfenheit*) – иногда переводят как «заброшенность»; здесь присутствует теологическая коннотация падения и богооставленности у отцов церкви – *desolitudo*, *deseritudo*, *derilinquo* – в мир, который он не выбирал⁸; бытие человека изначально есть «бытие-в-мире». Хайдеггер пишет: «Падение есть экзистенциальное определение самого присутствия (*Dasein*)»⁹. Человек обладает самопониманием, т. е. некоторым отношением к себе и миру. Бытие человека характеризуется постоянной необходимостью принимать решения, «решимостью». Он постоянно «проецирует» себя вперед, в будущее. Человек есть то, чем он станет завтра в результате решений, которые примет сегодня. Он существует в мире среди возможностей, набор которых от него не зависит. Поскольку возможность – фундаментальная характеристика экзистенции, Хайдеггер выделяет две исходные экзистенциальные возможности: подлинное (*eigentlich*) существование и неподлинное (*uneigentlich*)¹⁰. Неподлинное существование означает для Хайдеггера осуществление возможности потерять себя в мире, погрузиться в него и отождествить себя с ним, жить «как все», «как люди» («*das man*»). В неподлинном существовании человек поглощен стремлением спрятаться от главной и неизбежной

возможности своей жизни – от перспективы смерти. Человек бежит в мир, чтобы спрятаться от смерти, он стремится достичь состояния, в котором не приходится думать о смерти. Но в онтологической структуре человека содержится возможность иного, «подлинного» существования: если бы подлинное существование не было структурной возможностью для человека, то нельзя было бы говорить и о неподлинном. Человек в принципе способен принять решение в пользу подлинного существования, т. е. сознательно принять неизбежность смерти и ничтожность и бессмысленность своей жизни – осознать свою ограниченность «фактичностью» и свою жизнь как «бытие-к-смерти». Тогда человеку незачем обманывать себя и не от чего прятаться: он принимает неизбежное и живет с ним.

Само название главного труда Хайдеггера «Бытие и время» свидетельствует о том, что время для него – ключевое понятие онтологии. На раннем этапе тема временности и историчности вплетена в экзистенциальную аналитику и истолкована через призму временности человеческого существования. Исследование временности (историчности) человека Хайдеггер характеризует как исходный пункт философии. Начиная с 30-х годов временность анализируется в горизонте «предельного основания», имперсонального бытия, получая характеристику судьбоносности, сочетающей элементы античного (древнегреческого) и библейско-христианского (прежде всего новозаветного) истолкований¹¹.

Хайдеггер различает два уровня вопроса о бытии – онтологический (априорный) и онтический (конкретно-эмпирический). Он обосновывает свою онтологию, опираясь на феноменологический метод, а это значит, что для раскрытия смысла бытия необходимо найти такое сущее, для которого бытие непосредственно «разомкнуто». «С *какого* сущего, – спрашивает он, – надо считать смысл бытия, от *какого* сущего должно брать свое начало размыкание бытия?»¹² «Этому сущему свойственно, что с его бытием и через него это бытие ему самому разомкнуто»¹³, – бытие разомкнуто человеку. Значит, именно человек должен стать предметом феноменологического описания, но вовсе не в том плане, в каком от него отправлялась европейская метафизика. В работе «Европейский нигилизм» Хайдеггер пишет, что главное заблуждение всей средневековой философии, а также Декарта, Лейбница и немецкой классики состоит в том, что эта традиция на место бытия

человека ставит его мышление и тем самым превращается в интеллектуализм, сводящий сущность человека к познанию, упуская из виду его бытие.

Хайдеггер критикует рационалистическую (интеллектуалистскую) трактовку сознания и хочет понять, как впоследствии Сартр, сознание в качестве определенного способа бытия. Именно сознание как способ бытия, или бытие сознания, он обозначает словом *Dasein* (присутствие). Согласно Хайдеггеру, несокрытость (алетейя) присутствия тождественна его пониманию; благодаря несокрытости для него (присутствия) не просто существует мир, но оно само есть бытие-в-мире.

Структуру человеческого бытия в ее целостности Хайдеггер определяет как заботу (*Sorge*). Забота есть единство трех модусов: бытия-в-мире, «забегания вперед» (проецирования) и бытия-привнутримировом сущем. Хайдеггер пишет: «Забота как исходная структурная целостность лежит экзистенциально-априорно “до” всякого присутствия, т. е. уже *во* всяком фактичном “положении” и “поведении” такового. Ее феномен поэтому никоим образом не выражает приоритета “практического” поведения перед теоретическим. [...] Не удастся также попытка возвести феномен заботы в его сущностно неразрывной целостности к особым актам или порывам наподобие воли и желания или стремления и влечения. [...] Забота онтологически “раньше” названных феноменов»¹⁴. Хайдеггер, как мы видим, стремится отличить феномен заботы от таких близких ему понятий, как воля, стремление, влечение, желание. Забота, считал он, онтологически предшествует и воле, и влечению: воля предполагает некий объект воления¹⁵, тогда как забота есть целостность, рассматриваемая безотносительно к какому-либо объекту. Забота – это, скорее, «озабоченность», некая онтологическая «неуравновешенность», «неравность себе»¹⁶.

Описание Хайдеггером целостной структуры заботы свидетельствует о том, что основными являются здесь временные определения. «Исходная онтологическая основа экзистенциальности присутствия есть *временность*, – пишет Хайдеггер. – Лишь из нее членораздельная структурная целостность бытия присутствия как заботы делается экзистенциально понятна»¹⁷. Действительно, каждому из моментов заботы соответствует определенный модус времени: «бытию-в-мире» соответствует модус прошлого, «забеганию

вперед» – будущего, а «бытию-при-внутримировом-сущем» – настоящего. Но, будучи моментами целостного феномена заботы, эти три модуса взаимно пронизывают друг друга. Так, прошлое – это не то, что осталось позади, чего больше нет, а то, что присутствует в настоящем и определяет будущее. Мы *выбираем* его своим отношением к нему, оцениваем его – так оно определяет наше настоящее и будущее. В этом смысле человек есть его прошлое – то, чем прошлое его сделало. То же самое можно сказать и о двух других модусах¹⁸. Каждый из трех модусов времени приобретает качественную характеристику, в отличие от «профанного», «обыденного», «количественного» времени: модус прошлого Хайдеггер рассматривает как «фактичность» или «заброшенность», модус настоящего – как «падшность», «падение», «обреченность вещам», сущему; модус будущего – как «проект», «выбрасывание себя вперед».

Через раскрытие экзистенциальной целостности *Dasein* Хайдеггер стремится выявить подлинное, исконное понятие времени, которое он называет *временностью*: «Исходное единство структуры заботы лежит во временности»¹⁹. «Если временность образует исходный бытийный смысл присутствия, а для этого сущего речь в его бытии идет *о самом бытии*, то забота должна требовать “времени” и, значит, считаться с “временем”. Временность присутствия создает “счет времени”. Ее опыт “времени” есть ближайший феноменальный аспект временности. Из нее возникает повседневно-расхожая понятность времени»²⁰.

Хайдеггер указывает на производный характер как традиционного «метафизического» понятия времени («бесконечного в обе стороны»), так и «бытового» представления о времени, счет которого мы ведем с помощью часов. И то, и другое происходит от подлинной временности, которая составляет «онтологический смысл заботы»²¹ и которая конечна и качественна, в отличие от традиционного (обыденного) представления о времени как бесконечном и чисто количественном. «Временность, – пишет Хайдеггер, – делает возможной единство экзистенции, фактичности и падения и исходно конституирует таким образом целостность структуры заботы. Моменты заботы не скапливаются через аккумуляцию, равно как временность сама не суммируется “со временем” из настоящего, бывшего и актуальности. Временность есть вообще не *сущее*. Она не есть, а *временится*»²².

Важнейшей характеристикой временности, считает Хайдеггер, является ее конечность: она конечна именно потому, что человеческое присутствие, осмысливаемое философом как забота, является смертным. «Забота, – пишет Хайдеггер, – есть бытие-к-смерти»²³. Именно смерть выполняет у Хайдеггера ключевую роль в структуре присутствия как заботы: она довершает до целого неизбывную «нецелостность», «недовершенность» человеческого существования. «В присутствии неустранима некая постоянная “нецелостность”, которая со смертью обретает свой конец»²⁴. И еще: «В присутствии, пока оно есть, всегда недостает чего-то, чем оно способно быть и будет. К этой нехватке, однако, принадлежит сам “конец”. Конец “бытия-в-мире” есть смерть. Этот конец, принадлежа к способности быть, то есть к экзистенции, очерчивает и определяет любую возможную целостность присутствия»²⁵. Конец же для Хайдеггера – это «телос», цель. Именно конец как «цель» оформляет любое сущее, делая его «целым». Поэтому смерть, считает Хайдеггер, вовсе не есть конец присутствия в обычном смысле, как уход человека, как прекращение его жизни. Нет, смерть в качестве последней цели, того «конца», к которому всегда устремлено присутствие, как бы венчает существование человека и оказывается формирующим началом самой жизни как жизни конечной²⁶. Человек – единственное сущее в мире, которому ведома смертность, а вместе с нею – и само бытие! «Подобно тому как присутствие, пока оно есть, – пишет Хайдеггер, – постоянно *уже* есть свое еще-не, так *есть* оно всегда уже и свой конец. Подразумеваемое смертью окончание значит не законченность присутствия, но *бытие к концу* этого сущего. Смерть – способ быть, который присутствие берет на себя, едва оно есть... Едва человек приходит в жизнь, он сразу же достаточно стар, чтобы умереть»²⁷. Собственно говоря, сама человеческая жизнь и есть бытие-к-смерти. Смерть – не эмпирический феномен, не просто окончание жизни, а *онтологическая структура самой человеческой жизни*. Именно в этом смысле «смерть всегда есть самая своя возможность присутствия»²⁸. И только понятая так, она конституирует бытийный смысл заботы как целостной структуры. Смысл смерти обычно скрыт от нас, а точнее, мы сами стараемся скрыть его от самих себя, когда говорим банальную истину, что все люди смертны. И смысл смерти раскрывается по-настоящему только тогда, когда

мы не бежим мысленно от собственной смерти, а принимаем ее как свою подлиннейшую возможность²⁹. «Бытие к концу было определено в экзистенциальной прорисовке как наиболее своя, безотносительная и самая необходимая возможность бытия»³⁰.

Очевидно, что при таком подходе определяющим модусом времени является будущее. Хайдеггер, вопреки всей классической традиции, утверждает, что время *временится* из будущего. А поскольку наиподлиннейшее будущее для присутствия – это смерть, то она обозначает онтологический горизонт времени. Отсюда у Хайдеггера фундаментальная роль экзистенциального страха (Angst), источником и подлинной формой которого является страх смерти. Смерть как самая подлинная возможность присутствия обращена к человеку как отдельному, одинокому, Единичному (в кьеркегоровском смысле). Подлинное существование, по Хайдеггеру, – это существование одинокое, не убегающее от страха, а, напротив, открытое ему, «решившееся на страх» и в этой решимости идущее навстречу смерти.

Очевидно, что здесь Хайдеггер находится под влиянием идей Кьеркегора – кьеркегоровского анализа понятия страха. Хайдеггер упоминает Кьеркегора и во многом (но не во всем) следует ему в своем рассмотрении экзистенциальной структуры человеческого бытия. П.П.Гайденок пишет: «Легко может показаться, что тем самым Хайдеггер мыслит в духе христианской традиции, поскольку именно в христианстве мы видим постоянный призыв к человеку – помнить о своей смертности, конечности. Но Хайдеггер в своём обращении к страху смерти рассуждает совсем по-иному, чем это делают отцы Церкви и христианские богословы: ведь их напоминание человеку о его смертности движимо стремлением вырвать человека из мирской суеты, чтобы направить его взор к Богу – то есть к бытию вечному и бессмертному. Совсем не то – у Хайдеггера. Ведь Хайдеггер устраняет из метафизики именно божественное и неизменное, а потому для него страх и смерть – это последняя и высшая реальность. Не случайно Хайдеггер критикует и Кьеркегора за то, что тот «остаётся приверженным расхожему понятию времени и определяет мгновение с помощью ‘теперь’ и ‘вечности’» (*Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 338). Утверждение конечности времени для Хайдеггера как раз призвано раз и навсегда устранить всякий разговор о вечности и бессмер-

тии человеческой души – и в этом смысле по своему духу противоположно не только традиционной метафизике, но и христианской теологии»³¹. Получается, что бытие для Хайдеггера есть трансценденция без Бога. Прочитируем еще раз П.П.Гайденко: «Нужно сказать, что такого рода “религиозность без Бога” вполне соответствовала умонастроениям немцев 1930-х годов; здесь Хайдеггер шел за Ницше, для которого точно так же характерен крайний романтизм и героический пессимизм; и у позднего Хайдеггера, ушедшего от антропологической ориентации “Бытия и времени”, мы опять-таки видим трансцендентное без Бога»³².

Существуют разные, вплоть до взаимоисключающих, оценки позиции Хайдеггера в отношении христианства и христианской теологии. Но в любом случае отрицание исторически выработанных теологических положений и понятий (в том числе Бога) не означает отрицания проблемно-тематического поля, т. е. того, *что* эти понятия призваны обозначать. Хайдеггер, подобно Кьеркегору, считал принципиальным различие «христианственности» (Christlichkeit), религиозного опыта отдельного человека, и христианства (Christentum) как «историко-культурно-политического проявления» такого опыта. Частично совпадающие, оба понятия так или иначе соотносятся с отдельной личностью – они являют диалектику внутренне противоречивых связей единичного и общего, содержательного и формального, личностного и социального, вневременного и исторического («религия – не церковная система»). Принимая истинность индивидуального опыта религиозности, Хайдеггер не был удовлетворен обеими исторически осуществленными формами западного христианства и задумывался над тем, как преодолеть стереотипы традиции. Вместе с тем философ не мог не отметить, что именно в русле христианства, в феномене «бодрствующей», «пробудившейся» личности созревает двойственное понимание принципиальной неудовлетворенности результатами духовных поисков вместе с признанием необходимости таковых. Однако «самостояние» индивидуального, по мнению Хайдеггера, предполагает смысловой противовес – бытие, выступающее в роли не логически всеобщего, но все же внеличностного, имперсонального начала. Теология и историческая церковь сосредоточились, как считал философ, на конкретных *результатах* духовных исканий и оказались на этом пути под действием само-

стоятельных системно-институциональных тенденций. Именно возможность систематической теологии, «систематизации духа», вызывала постоянные сомнения Хайдеггера, тогда как сами теологические концепции, как и философские, служили, с его точки зрения, импульсом к критическому диалогу, к постоянному движению мысли³³. Можно сказать, что принципиальная установка Хайдеггера на безусловный приоритет вопрошания, вопросительности, варьирующая в философском горизонте новозаветную тему эсхатологического ожидания, проявлялась в последовательных попытках преодоления границ в виде готовых ответов, концепций, учений, полагаемых и теологической, и философской традициями.

Как уже говорилось, Пауль Тиллих неоднократно отмежевался от «традиционного» (атеистического) экзистенциализма, видя в нем помимо сильной стороны (возможность предельного вопрошания) еще и слабую (отказ от выхода к предельным уровням бытия). Тиллих принимает феноменологический метод Хайдеггера, а именно: понятием «Dasein» Хайдеггер называет, образно говоря, то «место», где обнаруживает себя бытие, где оно «разомкнуто» для человека; это место – сам человек. Но там, где Хайдеггер считал ответы невозможными, Тиллих полагал, что они возможны и необходимы, поскольку экзистенциально-феноменологический анализ бытия свидетельствует нам о нас как обладающих «мистическим априори». Мистическое априори есть опыт восприятия Предельного в бытии и ценности, это «точка тождества, которая существует между получающим опыт субъектом и тем Предельным, которое является нам в религиозном опыте»³⁴. Мистическое априори есть опознание возможности преодоления экзистенциальной разорванности. Оно, будучи высшим Единством (как у Рудольфа Отто)³⁵, не исключает и рационального момента: о нем можно *свидетельствовать*.

Тема времени столь же важна в творчестве Тиллиха, сколь и Хайдеггера. Время относится к тем реалиям, которые всегда определяли смысловое поле человеческого мироощущения. В отношении проблемы времени Тиллих находится в традиции отцов Церкви и в особенности Августина. В отличие от античных мыслителей, понимание времени у них постепенно отделяется от космической стихии и анализируется через призму внутреннего мира человека. Августин писал: «В тебе, о душа моя, измерю я време-

на»³⁶. Именно у Августина время окончательно отрывается от движения тел (земных и небесных) и претворяется в психологическую категорию – «растяжение души». Тиллих в духе августицизма принимает парадоксальность времени: оно складывается из того, чего уже нет (прошедшего), того, чего еще нет (будущего), и того, что есть, но не имеет длительности – мгновения настоящего, подвижной границы между прошлым и будущим. Все три модуса времени, по Тиллиху, удерживаются нашим сознанием и существуют благодаря Божественному Присутствию в настоящем³⁷. Настоящее становится коррелятом Присутствия.

В отличие от Хайдеггера, Тиллих считает, что время соотносится с вечностью, которая предстает не как бесконечность во времени, а как не-время, через жизнь души. Бог – вечный создатель времени, время же возникает вместе с миром, а человеку даруется *его* время. И это *его* время есть «бытие-к-смерти». Именно здесь Тиллих очень близок Хайдеггеру, говорившему о тревоге человека в связи с его осознанием своего «движения» к смерти. «Тревога по поводу преходящести, – пишет Тиллих, – тревога по поводу перехода в негативное измерение времени коренится в самой структуре бытия, а не в искажении этой структуры. [...] Меланхолическое осознание движения бытия к небытию (этой темой пронизана литература всех народов) более актуально тогда, когда мы переживаем предощущение собственной смерти. Тут имеет значение не сам страх смерти, то есть не момент умирания. Значима именно тревога по поводу того, что *придется* умереть: она-то и выявляет онтологический характер времени. Через тревогу перед тем, что придется умереть, небытие опытно воспринимается “изнутри”. Эта тревога потенциально присутствует всегда, в каждое мгновение. Она пронизывает все бытие человека в целом, она формирует нашу душевность и телесность и определяет духовную жизнь; она присуща самой тварности бытия»³⁸.

Тиллиховский анализ бытия человека в отношении к категориям не только времени, но и пространства, причинности, сущности³⁹ – блестящая экспликация экзистенциалистской категории «бытие-к-смерти». Но чем Тиллих радикально отличается от Хайдеггера, так это своим тезисом, что человеческая тревога смерти уравнивается (или даже побеждается) мужеством, будь то мужество веры во всемогущего Бога или просто «мужеством быть» всякого человека,

которое может и не иметь ярко выраженного религиозного характера. «Вечное сейчас», Божественное Присутствие, по Тиллиху, открывает для человека, погруженного в тревогу конечности и бренности, мир трансцендентного и помогает ему обрести мужество перед лицом небытия. Для Хайдеггера экзистенциальное осознание человеком собственного «бытия-к-смерти» создает лишь возможность аутентичного индивидуального существования, которое противопоставляется безымянному и фальшивому существованию толпы, «всему» среднего человека (*das man*). В твердом принятии собственного движения к смерти, однако, согласно Хайдеггеру, тревога никоим образом не уменьшается.

Несомненно, творчество Тиллиха нужно понимать как следование экзистенциальной философии в ее принятии тревоги в качестве непосредственного восприятия индивидом конечности собственного бытия; кроме того, его онтологию в целом следует понимать именно как построенную на экзистенциальной основе. Очевидно, что онтологические воззрения Тиллиха окрашены его восприятием тревоги как основополагающего психического опыта человека. Осознание человеком собственной смертности, его страх падения в состояние бессмысленности и моральной вины определяет, согласно Тиллиху, все истолкование мироздания, которое он воспринимает как «падшее» и отчужденное от божественного основания.

Принимая хайдеггерову категорию заботы, Тиллих выстраивает иерархию забот: через «обычную» заботу просвечивает Предельная (религиозная) забота⁴⁰. Лишая все прочие заботы их предельной значимости, религиозная забота делает их лишь предварительными и обусловленными: Предельная забота безусловна и никак не зависит ни от характера, ни от желаний, ни от обстоятельств. Она всеобъемлюща, ибо никакая часть нашего существа или нашего мира не избавлена от нее, и нет такого «места», куда можно было бы от нее убежать. Всеобъемлющая забота бесконечна, ибо от нее нельзя ни отдохнуть, ни расслабиться хотя бы на миг. Предельная забота – это «бесконечная страсть и интерес», цитирует Кьеркегора Тиллих.

Подход Тиллиха, как уже отмечалось, – феноменологический. Забота не коррелирует с «высшим», именуемым «абсолютом» или «безусловным», т. е. с чем-то, о чем можно рассуждать с отстра-

ненной объективностью. Объект заботы – объект интенциональный. Именно поэтому Тиллих старается избегать обобщенно-абстрактных терминов, обозначаемых такими именами, как «предельное», «безусловное», «универсальное», «бесконечное», и говорит о предельной, безусловной, всеобъемлющей и бесконечной *заботе*. «Объектом теологии является то, чем мы предельно озабочены. Лишь те положения являются теологическими, которые имеют дело со своим объектом постольку, поскольку он может стать для нас предметом Предельной заботы»⁴¹.

Возникает вопрос о содержании нашей Предельной заботы. Что же заботит нас безусловно? Разумеется, содержанием такой заботы не может быть какой бы то ни было отдельный объект и даже Бог, если Бог воспринимается как объект. «Наша предельная забота – это то, что определяет наше бытие и небытие. Только те положения являются теологическими, которые имеют дело со своим объектом постольку, поскольку он может определять наше бытие и небытие»⁴². Предметом нашей предельной заботы не может быть что-то из того, что не имеет силы либо угрожать нашему бытию, либо нести ему спасение. Существование постоянно находится под угрозой или, наоборот, может быть спасено, причем как угрозу, так и спасение ему могут нести те вещи и события, которые не относятся к нашей предельной заботе. Термин «бытие» в этом контексте, разумеется, не означает существования во времени и в пространстве; он обозначает всю полноту человеческой реальности – ее структуру, ее смысл, основание и цель существования. Человек предельно озабочен своим бытием и его смыслом. «Быть или не быть» в этом контексте есть выражение предельной, безусловной, всеобщей и бесконечной заботы. Человек, полагает Тиллих, бесконечно озабочен той бесконечностью, которой он принадлежит, от которой он отделен и к которой стремится. Он всецело озабочен той целостностью, которая есть его подлинное бытие, хотя она и разорвана во времени и в пространстве. Человек безусловно озабочен тем, что обуславливает его бытие помимо всех условий внутри и вокруг него. Он предельно озабочен тем, что детерминирует его предельную судьбу помимо всех предваряющих необходимостей и случайностей.

Анализируя ситуацию трагической расколотости и отчуждения, в которой пребывает человек, Тиллих показал, что она *онтологична* в христианском смысле, несмотря на то, что, на

первый взгляд, христианство почти всегда «закрашено» повседневностью. Своим исследованием мыслитель «стер» эти случайные черты и обнаружил христианство как основу жизни и путь человека: в опыте современности присутствует элемент безусловного, который человек способен осознать даже в бездне отсутствия смысла.

Примечания

- ¹ Тиллих П. «Кто я такой?» Автобиографическое эссе / Пер. Т.П.Лифинцевой // *Вопр. философии*. 2002. № 3. С. 165.
- ² Работа продолжалась почти сорок лет. Сорок, как мы помним, одно из самых значимых библейских чисел, символизирующее длительность и трудность испытания.
- ³ Тиллих П. Систематическая теология: В 2 кн. Кн. 1. Т. 1–2. / Пер. Т.П.Лифинцевой. М.–СПб., 2000. С. 65.
- ⁴ Тиллих П. Систематическая теология. Кн. 1. Т. 1–2. С. 120.
- ⁵ Эта тема исследована в диссертации на соискание ученой степени доктора филос. наук *Н.З.Бросовой* «Теологические аспекты философии истории М.Хайдеггера». См. <http://sigla.rsl.ru/table.isp>
- ⁶ См., напр.: *Donald J., Keefe S.J.* Thomism and ontological theology of Paul Tillich. A comparison of systems. Leiden, 1971. *O'Meara T.A.* Paul Tillich in Catholic Thought. Dubuque, IA: Priory. 1964.
- ⁷ В русскоязычной литературе существуют различные переводы этого понятия: «присутствие», «вот-бытие», «здесь-бытие», «тут-бытие» и др. В данной статье мы используем перевод В.В.Бибихина – «присутствие».
- ⁸ См., напр.: *Августин Бл.* О блаженной жизни // *Августин Бл.* Творения. Т. 1. Об истинной религии. СПб., Киев, 1998. С. 86.
- ⁹ *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В.В.Бибихина. М., 1997. С. 176.
- ¹⁰ Иногда переводят как «собственное» и «несобственное».
- ¹¹ Здесь мы снова отсылаем читателя к диссертации *Н.З.Бросовой* (см. примеч. 5).
- ¹² *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 7.
- ¹³ Там же. С. 12.
- ¹⁴ Там же. С. 193–194.
- ¹⁵ Шопенгауэр с этим категорически не согласился бы. Он первым в европейской философии нового времени утвердил приоритет воли над разумом. Для него воля есть внутренняя сущность мира и слепое свободное стремление, не имеющее объекта, цели, меры и основания.
- ¹⁶ Пожалуй, можно провести аналогию с «непокоем» Паскаля или «друкхой» (онтологической неустроенностью) в буддизме. Однако тема рецепции Хайдеггером взглядов Паскаля или буддийского учения о друкхе требует специального серьезного исследования.
- ¹⁷ *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 234.

- 18 Ахматова сказала: «Как в прошедшем грядущее зреет, так в грядущем прошлое тлеет...» (См. *Ахматова А. Поэма без героя // Ахматова А. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 324*).
- 19 *Хайдеггер М. Бытие и время. С. 327.*
- 20 Там же. С. 235.
- 21 Там же. С. 323.
- 22 Там же. С. 328.
- 23 Там же. С. 329.
- 24 Там же. С. 342.
- 25 Там же. С. 234.
- 26 Поэт А.Кушнер по прочтении соответствующих пассажей «Бытия и времени» Хайдеггера написал такие строки:
 Но и в самом легком дне,
 Самом тихом, незаметном,
 Смерть, как зернышко на дне,
 Светит блеском разноцветным.
 В рощу, поле, в свежий сад
 Злей хвоца и молочая
 Проникает тонкий яд,
 Сердце тайно обжигая.
 Словно кто-то за кустом,
 За сараем, за буфетом
 Держит перстень над вином
 С монограммой и секретом.
 Как черна его спина!
 Как блестит на перстне солнце!
 Но без этого зерна
 Вкус не тот, вино не пьется.
- См. <http://www.ad-marginem.ru/article29-page2.html>
- 27 *Хайдеггер М. Бытие и время. С. 245.*
- 28 Там же. С. 263.
- 29 Хайдеггер очень высоко ценил повесть Л.Толстого «Смерть Ивана Ильича» и считал это произведение гениальной литературной экспликацией осознания «бытия-к-смерти». Иван Ильич, на его взгляд, переживает феномен провала расхожего выражения «все люди умирают».
- 30 *Хайдеггер М. Бытие и время. С. 255.*
- 31 *Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. М., 2006. С. 406.*
- 32 Там же. С. 407.
- 33 См.: *Бросова Н.З. «Теологические аспекты философии истории М.Хайдеггера».* См. также: *Brutt E.A. Types of religious philosophy. N.Y.–L., 1939; Collins R. F. Models of theological reflection. Lanham, 1984; Everitt N. The non-existence of God. L.–N.Y., 2004.*
- 34 *Тиллих П. Систематическая теология. Кн. 1. Т. 1–2. С. 17.*
- 35 Книга Рудольфа Отто «Священное» (*Rudolf O. Das Heilige. 1917 / Рус. пер. А.М.Руткевича. СПб., 2007*) оказала мощное влияние на теологические изыскания Тиллиха. Отто интересовал не Бог в качестве абстрактного понятия

или моральной аллегории, но Бог, постигаемый в совершенно особом опыте противостояния человека силе, бесконечно превосходящей его мощью и находящейся за пределами нашего мира. Религиозный опыт есть встреча человека со священным началом, выступающим у Отто в качестве данной априори категории бесконечного единства, значения и ценности. Он рассматривает религию как автономную сферу жизни, отличную от всех других. В ее основе лежит опыт «нуминозного» (от лат. Numen – знак божественного могущества) – переживание «страшной и пленительной тайны» (*misterium tremendum et fascim*), в которой во всей полноте и совершенстве раскрывается Бытие. Религиозный опыт, по мнению Отто, лежит вне границ обычного опыта и не поддается описанию с помощью обычных категорий, это опыт противостояния человека Совершенно Иному (*Ganz Andere*), требующему от него безусловного подчинения.

³⁶ *Августин А.* Исповедь / Пер. М.Е.Сергеенко. М., 1991. С. 305.

³⁷ Примечательно, что в романских и германских языках «присутствие» и «настоящее время» обозначаются одним и тем же латинским корнем (*praesentia* и *praesens*): *présence* и *present* – во французском, *die Präsenz* и *das Präsens* – в немецком и *presence* и *present* – в английском.

³⁸ *Тиллих П.* Систематическая теология. Кн. 1. Т. 1–2. С. 192.

³⁹ Эта тема исследуется в других работах автора статьи. См., напр., *Лифинцева Т.П.* Философия и теология Пауля Тиллиха. М., 2009; *Ее же:* Категория «мужество быть» в онтологии, антропологии и этике Пауля Тиллиха // *Человек.* 2009. № 7.

⁴⁰ Для Тиллиха это забота, которая не связана непосредственно с угрозой нашему бытию, но через которую в конечном счете просматривается забота, обусловленная конечностью нашего бытия. Тиллих приводит пример: любая фобия, с которой именот дело психиатры, есть в конечном счете проявление страха смерти, угрозы небытия. От страха смерти избавиться невозможно (он имманентен человеку), поэтому задача психотерапевтов и психиатров состоит только в том, чтобы вернуть этот страх в «нормальное» русло.

⁴¹ *Тиллих П.* Систематическая теология. Кн. 1. Т. 1–2. С. 20.

⁴² Там же. С. 21.

Библиография

Тиллих П. Систематическая теология: В 2 кн. Кн. 1. Т. 1–2. М.–СПб.: Университет. кн., 2000.

Тиллих П. «Кто я такой?» Автобиографическое эссе // *Вопр. философии.* 2002. № 3.

Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.

Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993.

Августин Бл. О блаженной жизни // *Августин Бл.* Творения. Т. 1: Об истинной религии. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ–Пресс, 1998. С. 86.

Августин А. Исповедь. М.: Ренессанс, 1991.

- Гайденко П.П.* Время. Длительность. Вечность. М.: Прогресс–Традиция, 2006.
- Ахматова А.* Поэма без героя // *Ахматова А.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1990.
- Бросова Н.З.* Теологические аспекты философии истории М.Хайдеггера: Дис. д-ра филос. наук. <http://sigla.rsl.ru/table.isp>
- Отто Р.* Священное. СПб., 2007.
- Brutt E.A.* Types of religious philosophy. N.Y.–L.: Harper, 1939.
- Collins R. F.* Models of theological reflection. Lanham: Univ. Press of America, 1984.
- Everitt N.* The non-existence of God. L.–N.Y.: Routledge, 2004.
- Donald J., Keefe S.J.* Thomism and ontological theology of Paul Tillich. A comparison of systems. Leiden, 1971.
- O'Meara T.A.* Paul Tillich in Catholic Thought. Dubuque. IA: Priory, 1964.