

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2\(30\).146563](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).146563)

УДК 141.32+130.122+215

Илья Рейдерман

БОГ-БЫТИЕ ПАУЛЯ ТИЛЛИХА (В ПОИСКАХ НОВОЙ ПАРАДИГМЫ РЕЛИГИОЗНОСТИ)

В статье автор обосновывает двуми́рность человека, существование его на пороге эмпирического и духовного миров. Автор раскрывает концепцию П. Тиллиха о Боге как Бытии, в которой эмпирия является поверхностью, Бог же является глубинным основанием человеческого существования. Духовность человека определяется мерой инкарнированности духа в его жизнь, поступки, личность.

Ключевые слова: Бытие, духовность, эмпирия, экзистенция, глубина.

1. Утрата двуми́рности

О, вещая душа моя!

О, сердце полное тревоги, –

О, как ты бьешься на пороге

Как бы двойного бытия!

Так, ты – жилища двух миров...

Ф. И. Тютчев

Строки Тютчева написаны в 1855 году. Ницше ещё не произнёс роковых слов о «смерти Бога». В мире ещё существовали и глубина, и высота, устремленная в небеса вертикаль, ось ценностей и смыслов. Тот самый рычаг, с помощью которого можно было повернуть если не мир, то, по крайней мере, свою собственную жизнь, увязшую в колее безнадежной эмпирии. Вот поэт и противопоставляет этой эмпирии свою «вещную душу», которая живёт «не здесь». Жизнь человеческая – не есть ни голая эмпирия, ни пребывание в эмпириях – она **на пороге**. На границе между мирами. «Двойное бытие» – формула жизни человека как существа, себя осуществляющего в предельном напряжении сил, находясь между полюсами телесно-социального и божественного.

За истекшие полтора с лишним столетия кризис следовал за кризисом, и в этих кризисах, судорогах века, времени, культуры, цивилизации – рухнуло слишком многое. Перечень разрушений общеизвестен. И вот уже нельзя сказать о душе, как «жилище двух миров». В связи с едва ли не полной ликвидацией «двуми́рности» – стал происходить процесс «сплющивания». Человек под неистовый шум политических дебатов о свободе – внезапно утратил внутреннюю, духовную свободу. И оказался заперт в клетке социума. Всё богатство его проявлений редуцировано к сфере социального – и эта

не без насилия осуществляемая редукция привела к исчезновению христианского «внутреннего человека», к кризису личности представителя секулярной культуры, а затем даже и к разрушению индивидуальности, к появлению «дивида». Этому не в малой степени способствовал постмодернистский дискурс. Поскольку «уплощение» человека стало очевидным – восторжествовала плоскость, «глубина» была отвергнута как «помеха», и образ принял на себя планировку «поверхности без глубины» [1, с. 46]. Демонтаж ценностной, духовной вертикали казался окончательным.

Но уже возникающие новые умонастроения позволяют предположить, что после демонтажа, разбора конструкций культуры Нового времени и временного торжества постмодернистской идеологии – наступила и тихая смерть самого постмодернизма. А вместе с этим и задача «новой сборки» того, что уже разобрано. А, значит, и поиска новой парадигмы, в которой, возможно, будет положен предел войне светской и религиозной культур, а содержание, базовые метафоры религиозных культур будут заново интерпретированы, так сказать «переведены» на светский язык, чтобы можно было попытаться снова выстроить некую ценностно-смысловую вертикаль. В свете этой задачи поиски экзистенциального философа и одновременно теолога Пауля Тиллиха могут оказать нам существенную помощь.

2. Ситуация «потрясения оснований»

У П. Тиллиха есть проповедь под названием «Потрясение оснований». В ней он произносит поразительные слова: «мы не можем с цинизмом относиться к потрясению оснований всего сущего в мире. ... Я повидал на своём веку много циничного, в особенности среди молодых людей в Европе до войны. ... я знаю, что этот цинизм исчез, когда стали колебаться основания мира в начале европейской катастрофы» [5, с. 212–213]. Если цинизм перед лицом катастрофы распадается, то остаются отчаяние и вера. Вера, у которой как таковой нет рациональных оснований, вера как последнее основание. Доживи Тиллих до «зрелого постмодернизма», он бы увидел, что такое патологический цинизм перед лицом гибели, которая даже не воспринимается как «гибель всерьёз», и на что способна мысль, растущая из отчаяния без веры.

Но у самого Тиллиха – иной опыт. В годы Первой мировой Тиллих был военным капелланом, «он убеждал умирающих и уже ни во что не верящих людей, что их страдания не напрасны, в то время как у самого в душе осталась только пустота» [4, с. 46]. С. С. Пименов цитирует письмо Тиллиха: «У меня постоянно присутствует самое непосредственное и очень сильное ощущение, что я больше не живу. ... Найти кого-нибудь, стать радостным,

опознать Бога – все эти свидетельства есть свидетельства жизни. **Но сама жизнь – ненадежное основание** (выделено мной, – И. Р.)» [4, с. 46]. Жизнь сама по себе – является ненадежным основанием самой себя. И не только потому, что её убивают. Но и потому, что, как пишет Тиллих в том же письме: «я ощущаю действительную смерть нашего времени» [4, с. 46]. «Смерть времени» – метафора исчезновения прежних смысловых оснований жизни, в том числе и популярной веры «в милосердного Бога, Который всё устроит к лучшему» [4, с. 46].

В декабре 1916 г. Тиллих писал отцу: «Мы испытываем страшнейшую из катастроф – конец мирового порядка. Конец близится, и он сопровождается глубочайшими страданиями» [5, с. 330].

Впоследствии Тиллих вспоминал ночь после сражения на Марне: «Эта ночь абсолютно изменила меня. Все мои друзья были среди умирающих и убитых. Этой ночью я стал экзистенциалистом» [2, с. 186]. Что значит «стать экзистенциалистом»? В данном контексте это означает получить некий потрясший человека экзистенциальный опыт. Буквально заглянуть в глаза смерти.

Либо смерть (не обязательно физическая, достаточно и омертвения души), либо... трансцендирование за пределы невыносимой ситуации (Ясперс назовёт её пограничной). Либо душа застывает в ужасе, либо возникает порыв и даже прорыв сквозь наличное – приходит в действие динамическая сила духа. В случае Тиллиха мы вправе предполагать второе. Произошло некое «обращение», которое мы и пытаемся схватить в метафоре экзистенциального поворота. Обычно, произнося это слово, имеют в виду религиозное обращение. Но в более общем смысле можно говорить о «перемене взгляда», изменении его направления. «Ты повернул глаза зрачками в душу» – говорит Гертруда Гамлету. А исследователь Тиллиха С. С. Пименов пишет: «В ситуации всеобщей сомнительности только обращаясь внутрь себя человек обретает нечто устойчивое – отсюда и предпочтение феноменологического метода с его экзистенциалистскими и герменевтическими экспликациями» [4, с. 110]. И разве не сделал что-то подобное Лютер? Так же как Декарт ищет несомненное в сознании, так Тиллих ищет экзистенциально несомненное в себе, в своей потрясённой душе. И о том, что он нашёл, он говорит не раз.

Конечно, можно сказать, что он нашёл Бога. Но этого Бога он называет каким-то странным словом – Бытие, Основание Бытия. Неизбежны упреки, что так понимаемый Бог есть некая абстракция, что это не личность, имеющая для христиан привычное имя. Можно привести и философские доводы, как это делает Т. П. Лифинцева: «единственным неамбивалентным описанием Бога становится понимание его как Самого-Бытия, Глубины

Бытия, Основания Бытия, Истока Бытия, Силы Бытия, – как предшествующего расколу сущностного и экзистенциального и, следовательно, всем категориям конечного существования» [3, с. 64]. Но для меня лично важнее всего личный экзистенциальный опыт Тиллиха: сила Бытия обнаружена в невероятной глубине собственной души – перед лицом небытия – как то, что позволяет одолевая небытие. Повторяю, это нечто вполне очевидное для переживающего, хотя и не верифицируемое научно. Оспаривать его было бы неэтично. Экзистенциальный опыт не поддаётся однозначной передаче другим людям. И понятно, что Тиллих выражает свой опыт метафорически, символически. Он даёт такой символ Бога, который был бы доступен и христианам, и не христианам, и даже людям, позиционирующим себя как атеисты и агностики. Экзистенциальный поворот есть поворот взгляда вовнутрь – в глубину, в которой обнаруживается спасительное. «Глубинный Бог».

Переводчик книги Тиллиха «Любовь, сила и справедливость» А. Чернявский пишет в послесловии, что термин Тиллиха для обозначения Бога – «само-бытие» («being-in-self») – можно было бы перевести как бытие само по себе. Но тогда мы бы могли подумать, что речь идёт о бытии всего существующего: «Тиллих не объясняет, почему он выбрал термин “само-бытие”, зато подробно разъясняет тот смысл, который хотел в него вложить. Бог – это не то, что существует так же, как всё существующее. Бог – созидательное основание этого бытия. А чтобы не возникла поверхностная аналогия с фундаментом (глубина которого обычно меньше высоты надземной части здания) Тиллих характеризует это основание словом *abyss* (бездна)» [7, с. 111]. Ещё раз проясняется экзистенциальная ситуация, в которой человеку открывается Бог. Глядя в бездну внутри себя, человек видит другую Бездну. А происходит это в ситуации, которая описывается Псалмопевцем как ситуация предельного страдания. «Из глубины взываю к тебе Господи» – что может быть переведено и как «из бездны». Бездна – уже сама по себе есть глубина – без дна, пугающая своей бездонностью. И вдруг эта бездна оказывается не пустотой, не Ничто, но... тайным присутствием Бога. Богом в глубинах, Богом глубин, а не традиционным Богом высот, Богом «надо всем», Господином сущего. Там – в самой последней глубине – человек оказывается больше самого себя. Там он соединён с тем, что больше него. Как будто страдание открыло некую дверцу – и в результате преодолевается конечность твоего смертного существования, и открывается бесконечность.

Автор этих строк – поэт, и в 1965 г. в стихотворении, написанном на смерть А. А. Ахматовой, он употребил выражение «глубина существования», и весь дальнейший его путь был связан с поиском этой

самой глубины. Глубины, которая противостоит радикально плоской поверхности эмпирического, понимаемой в духе Делёза.

Как редко нам даётся «глубина существования»! Обычно мы живём на поверхности. «Современный способ бегства от Бога состоит в том, чтоб мчаться вперед и вперед... захватывая все больше пространства во всех направлениях...» [5, с. 230]. «Поверхность – та сторона вещей, которая предстаёт нам первой. Глядя на поверхность, мы видим вещи такими, какими они нам *кажутся*» [5, с. 238], – говорит Тиллих, и в этой сфере кажимости мы живём. А потом видят, что кажимость обманула: «...и они узнали, что истина, которая *не* обманывает, пребывает под поверхностью, на глубине» [5, с. 238]. «Почему истина глубока? И почему глубоко страдание?» [5, с. 238]. И далее он вспоминает о глубиной психологии, которая может указать нам путь в наши глубины. «Истина в отрыве от способа достижения истины – мертва» [5, с. 239]. Это слово экзистенциального мыслителя, который знает, что истина неотделима от жизни, от того, как ты живёшь. Одного ума недостаточно. Нужно что-то пережить, испытать. Мы живём на поверхности, «мы не достигаем, следовательно, нашей глубины и нашей истинной жизни, ...и только тогда, когда внутреннее землетрясение колеблет и рвёт поверхность нашего самопонимания – только тогда мы готовы заглянуть на более глубокий уровень нашего бытия» [5, с. 240].

Так вот почему человеку не хочется покидать поверхность и постигать сокровенную глубину существования. «Слишком сильна боль, которую у большинства людей вызывает взгляд, брошенный в собственную глубину» [5, с. 243]. Без «потрясения оснований» – житейских, социальных, интеллектуальных, ценностных оснований обычной жизни – глубина существования не открывается. И когда ткань обыденности со всей логикой и привычными мотивами деятельности рвётся – больно. Но зато отрываются «последние основания»: «Эта глубина и есть то, что означает слово *Бог*. Если же для вас это слово не имеет большого смысла, замените его иным и говорите о глубинах своей жизни, об источнике своего бытия, о том, к чему вы относитесь предельно серьёзно. ...Ведь если вы знаете что Бог это глубина – вы уже много о Нём знаете. Тогда вы уже не сможете называть себя атеистом или неверующим, ибо не сможете больше говорить: «Нет у жизни никакой глубины!»» [5, с. 243]. С. А. Коначева это комментирует так: «Атеистом человек может быть назван только тогда, когда он отрицает и глубину жизни, видит в бытии только поверхность» [2, с. 200–201].

3. Спор о Бытии

...Встреча человека в его собственных глубинах с Бытием, своего рода

«прыжок» из частного существования во всеобщее Бытие, понимание Бытия как Целого – ведёт нас к сопоставлению идей Тиллиха и Хайдеггера. Известно, что Тиллих провёл три семестра в Марбурге, где в это время работал Хайдеггер, **но так и не встретился с ним лично**. Он знакомится с Рудольфом Отто, сближается приятельски с учеником Хайдеггера Гадамером [4, с. 50]. Гадамер свидетельствует, что хайдеггеринацы не воспринимали всерьёз теологические изыскания Тиллиха тех лет. И Коначева, и Лифинцева будут утверждать, что встреча с идеями Хайдеггера была для Тиллиха решающей. Мне же представляется, что тут – при бесспорном «онтологическом повороте», совершаемом вслед за Хайдеггером – идёт одновременно явная и скрытая полемика с ним.

Бытие не есть нечто. Но для Тиллиха оно не есть и ничто. Напротив, оно активно противостоит небытию. Оно есть сила бытия. Разумеется, Тиллих принимает одно из главных открытий Хайдеггера – различие онтологического и онтического. Представление что бытие дано (как всё, что дано нам предметно, непосредственно) – это, по мнению Хайдеггера, кардинальная ошибка. Тогда незачем и вопрошать о Бытии. Бытие нельзя отождествлять с наличествующим, оно стоит за ним, оно скрывается, открываясь тем, кто готов вопрошать. Бытие – не «что», не существительное, а глагол. Действие, благодаря которому сущее вообще есть. И это действие должно повторяться. Иначе силы небытия возьмут верх. Не этот ли категорический императив «будь» и звучит в экзистенциализме Тиллиха – как ответ на угрозу небытия, на развернувшуюся бездну? У Тиллиха Бытие как глагол – божественный глагол. Бытие – это сила «мочь», усилие быть, динамическая сила, а не статика наличной предметности. Вот то, что берёт у Хайдеггера и развивает творчески Тиллих.

Ну а предмет спора – христианство, которое Ницше называет платонизмом для народа. Как бы ни совершенствовались Тиллих или, к примеру, Семён Франк свои доводы, всё равно они с точки зрения Хайдеггера остаются платониками. Хайдеггер, вводя своё знаменитое различие между онтологическим и онтическим, на самом деле располагает их в одной и той же плоскости. Можно сказать, что подобно тому, как Марк редуцировал мир человека к социуму, Хайдеггер редуцировал его к Бытию. Есть только Бытие, в поисках которого бредёт человек, находящийся в плену сил наличного, по извилистым лесным тропам, видя иногда просвет Бытия, возвращаясь к истокам, слыша зов Бытия. Бытие прячется, Бытие открывается – при условии нашей открытости ему. Но всё это происходит на горизонтали – при устранении вертикали.

Хайдеггер хотел бы найти место для бога или богов, – но возможно ли найти такое место в действительности, в которой платоновско-христианская

двумерность уничтожена и есть только «здесьнее»? В здешнем можно «стать собой», услышав зов Бытия, а можно потеряться в безличном Das Man, толпе, «всехности». Да и где гарантия, что зов Бытия содержит в себе истину Бытия, что за него не принят голос фюрера? Критерий утрачивается, когда редуцируется высший, духовно-личностный уровень бытия человека, связанный с надличностным, трансцендентным, с бесконечным и вечным, а не с временным. Ибо в данной исторической ситуации – можно и обмануться. Нужна сила противостоять злему и лживому времени, нужна истина, которая бы – сформулируем по Тиллиху – парадоксальным образом была бы над временем, осуществляясь во времени.

Тиллих отрицания «христианского платонизма» не принимает. Но весь пафос его мысли в том, чтобы предельно сблизить профанное и священное, мирское и религиозное измерения бытия. Два мира есть два полюса, и живое религиозное переживание или, на светском языке, живая духовность есть стремление привнести смыслообразующий духовный импульс в «здесьнюю действительность», которая иначе окажется всего лишь оформленной материей, лишённой смысла, то есть безличной вещью. Метафорически можно сказать, что речь идёт об «инкарнации» духа, внедрении его в человеческую экзистенцию, оборачиваясь поступком, любовью, творчеством. Вот абзац из «Мужества быть»: «Мужество Сократа, описанное Платоном, основывалось не на учении о бессмертии души, а на утверждении самого себя в своем сущностном, нерушимом бытии. Он знает, что принадлежит двум порядкам реальности и что один из этих порядков имеет надвременной характер. Мужество Сократа убедительнее, чем любое философское построение, доказало античному миру, что всякий человек принадлежит двум порядкам» [6, с. 118].

Путь Тиллиха – вовсе не одинокий и уникальный. Близок ему католик Г. Марсель, с которым он встретился на конференции экзистенциальных психологов в Нью-Йорке. И православный философ Семён Франк, с которым Тиллих тоже встречался. Близость мыслей Тиллиха и Франка кажется мне поразительной, их размышления о Боге идут в русле онтологии. Кажется, сказанное Франком о непосредственном самобытии можно пересказать языком Тиллиха. А различия между мыслителями – это отличия метафизики Всеединства от экзистенциальной диалектики, проблематизирующей отношения человека с бытием. Истина Бытия не дана «изначально», а открывается в ситуации кризиса, в приближении к границе, пределу. В этой ситуации и происходит подлинное рождение человека «в духе», становление духовно-экзистенциального Я, как единства духа и экзистенции. Духовность без соответствующего экзистенциального опыта, без переживания муки рождения в себе того, что больше

эмпирического эго – для Тиллиха неприемлема. Ему нужна не теоретическая пассивно- созерцательная духовность, а дух, участвующий в бытии, бытийствующий дух, который не позволяет разойтись двум сферам, мирской и духовной. «Я, отсеченное от соучастия в мире, – это пустой сосуд, чистая возможность» [6, с. 107], – говорит Тиллих в «Мужестве быть». Но и участвовать – даже с самыми благими намерениями – ещё не значит подлинно, бытийно участвовать. Важно наполнение этого «сосуда», духовные смыслы, исходящие не из непосредственно здешнего, мирского порядка вещей. В связи с этим важно то, что Тиллих говорит об онтологическом разуме: «Мы можем провести разграничение между онтологическим и техническим понятиями разума ... онтологическому понятию разума всегда сопутствует (иногда и замещая его) понятие техническое. Разум сводится к способности “рассуждать”» [8, с. 80]. Автор этих строк предпочитает называть «онтологический разум», мыслящий из самого бытия – разумом экзистенциальным. «Экзистенциальный разум» немислим вне личности мыслящего, вне его конкретного участия в бытии, вне его радостей, страданий и смерти. Но этот разум не остается всего лишь разумом индивида, он мыслит как бы из всего Бытия как Целого. Человечество в процессе своего развития ещё не пришло к такой всеобщности экзистенциального опыта и экзистенциального мышления. Но и на уровне индивида экзистенциальное мышление, способность искать и находить истину своего бытия, проявлять мужество быть, идти в своём существовании к осуществлению своей интуитивно постигаемой и сознательно полагаемой бытийной сущности – проблематично. Оно требует от личности слишком многого – особенно в сегодняшней крайне неблагоприятной ситуации. А задача формирования такой личности – не решается посредством образования. Экзистенциальный разум – возникает в моменты выхождения человека за границы своей маленькой частной жизни, в моменты трансцендирования и причастности к тому, что неизмеримо больше него самого.

Список использованной литературы

1. Делёз Ж. Переговоры. 1972–1990. – СПб.: Наука, 2004. – 235 с.
2. Коначева С. А. Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века. – М.: РГГУ, 2010. – 352 с.
3. Лифинцева Т. П. В поисках бытия. Онтология Пауля Тиллиха // Философские науки. – М., 2009. – № 7. – С. 53–71.
4. Пименов С. С. Доктор Пауль Тиллих. О традиции, новизне и богословском усилии. – М.: ПСТГУ, 2013. – 424 с.
5. Тиллих П. Избранное. Потрясение оснований. – М., СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – 352 с.

6. Тиллих П. Избранное: Теология культуры.– М.: Юрист, 1995.– 479 с.
7. Тиллих П. Любовь, сила и справедливость. Онтологический анализ и применение к этике.– М., СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2015.– 128 с.
8. Тиллих П. Систематическая теология. Том I.– М., СПб: Университетская книга, 2000.– 463 с.

Ілля Рейдерман

**БОГ-БУТТЯ ПАУЛЯ ТІЛЛІХА
(У ПОШУКАХ НОВОЇ ПАРАДИГМИ РЕЛІГІЙНОСТІ)**

Автор обґрунтовує двосвітність людини, існування її на порозі емпіричного і духовного світів. Автор розкриває концепцію П. Тіліха про Бога як Буття, в якій емпірія є поверхнею, Бог же є глибинною основою людського існування. Духовність людини визначається мірою інкарнованості духу в її життя, вчинки, особистість.

Ключові слова: Буття, духовність, емпірія, екзистенція, глибина.

Illia Reiderman

**THE PAUL TILLICH'S CONCEPT OF GOD AS BEING
(IN SEARCH OF THE NEW PARADIGM OF RELIGIOSITY)**

In the article author finds the “two-worldness” of human being, which means existence on the border between empirical and spiritual worlds. Author believes, that the reduction of the second spiritual world, completed by postmodern culture, causes the emergence of one-dimensional man, which means the existence on the horizontal surface without height and depth. Author highlights Paul Tillich’s concept of God as Being, in which empirical dimension represents the surface, and God represents the deepest foundation of human existence, the Ground of Being. Here Tillich follows Heidegger in his differentiation of ontic and ontological, but he doesn’t inherit his negation of metaphysical world. And he doesn’t follow the traditional image of objective God either. In situation of loss of old symbols of God, Spirit, we can find our ground only in our own depth. That reminds us the call to God in “De profundis” Psalm. In the limit situation, when person loses all he believed in, he can open God in the most profound depth of his soul. Spirituality of a person is understood as a measure of the incarnation of the spirit in our life, actions, personality. Author proposes to call such unity of spirit and existence as “spiritual-existential Self”.

Keywords: Being, spirituality, empirical, existence, depth.

References

1. Delez Zh. (2004). Peregovory. 1972–1990 [Negotiations. 1972–1990], Sankt-

Peterburg, Nauka, 235 p.

2. Konacheva S.A. (2010). Bytie. Sviashchennoe. Bog. Khaidegger i filosofskaia teologiya XX veka [Being. Sacral. God. Heidegger and philosophic theology], Moskva, RGGU, 352 p.
3. Lifintceva T.P. (2009). V poiskax bytiya. Ontologiya Paulya Tillikha [In search for being. The ontology of Paul Tillich]. *Filosofskie nauki* [Russian Journal of Philosophical Sciences] №7, Moskva, pp. 53–71
4. Pimenov S.S. (2013). Doktor Paul Tillikh. O tradicii, novizne i bogoslovskom usilii [Doctor Paul Tillich. On tradition, novelty and theological effort], Moskva, PSTGU, 424 p.
5. Tillikh P. (2015). Izbrannoe. Potriasienie osnovanii [Selected works. The shaking of the foundations], Moskva, Sankt-Peterburg, Tcentr gumanitarnykh iniciativ, 352 p.
6. Tillikh P. (1995). Izbrannoe: Teologiya kultury [Selected works: theology of culture], Moskva, Jurist, 479 p.
7. Tillikh P. (2015). Liubov, sila i spravedlivost. Ontologicheskii analiz i primenenie k etike [Love, power and justice. Ontological analyses and ethical applications], Moskva, Sankt-Peterburg, Centr gumanitarnykh iniciativ, 128 p.
8. Tillikh P. (2000). Sistematičeskaja teologija. T. I [Systematic theology. Volume 1], Moskva, Sankt-Peterburg, Universitetskaya kniga, 463 p.

Стаття надійшла до редакції 10.04.2018.

Стаття прийнята 15.05.2018