

Светлана Коначева

**ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
НОВОЗАВЕТНОГО ПРОВОЗВЕСТИЯ
В КЕРИГМАТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ Р. БУЛЬТМАНА**

В теологии XX века проблема истолкования библейских текстов возникает в герменевтической ситуации как ситуации кризиса понимания и доверия. Стремление к преодолению этого кризиса заставляет theologов обращаться к позитивным наукам и основополагающей философской понятности, что порождает ряд новых сложностей. Возникает вопрос о границах и возможных точках соприкосновения научного, философского и теологического дискурса в осмыслении ключевых проблем человеческого существования. Может ли философия оказаться профанным изложением новозаветного понимания мира и человека, или Откровение (а вслед за этим и теология, исходящая из веры как события Откровения) преобразует философские понятия, свидетельствуя о возможности нового эсхатологического бытия, разрывая границы конечности, для философии непреодолимые? Предельно остро этот вопрос стоит в диалоге двух крупнейших мыслителей XX века – философа Мартина Хайдеггера и theologа Рудольфа Бультмана. Контрапункты этого диалога позволяют прояснить специфику философского и богословского понимания *conditio humana*.

Р. Бультман принадлежит к тем немногим христианским мыслителям, кто был готов продумать проблему интерпретации Нового Завета в контексте серьезного анализа ситуации современного человека и переосмыслить мифологию и супранатурализм традиционного теизма. В своих работах он принимает предложенное К. Бартом понимание Бога как абсолютно иного, как источник кризиса всякой предметности, отрицание всякой человеческой и мировой конечности. Тем самым традиционное богопознание радикально ставится под вопрос, поскольку мышление, остающееся в рамках субъект-объектной схемы, непосредственно о Боге ничего сказать не может. Бог не может быть предметом познания как объект среди объектов, но Он обращается к человеку, призывает его. Как призыв Бога, весть, обращенную к человеку и определяющую его существование, Бультман понимает греческий термин *kerugma* (дословно – провозвестие). Теология возможна, только если она обращается к человеческому существованию, определенному словом провозвестия. Поэтому центром бультмановской теологии (названной «керигматической») становится интерпретация новозаветных текстов, призванная раскрыть изначальное провозвестие.

Работа Бультмана «Понятие Откровения в Новом Завете», вышедшая в 1929 году, исследует теоретические основания интерпретации

новозаветных текстов. Первым шагом здесь стало определение Откровения. Вопрос об Откровении принадлежит к способу бытия человека. Его экзистенциальная основа – это понимание вот-бытия, «которое знает об ограниченности вот-бытия и стремится разорвать эти границы» [6, с. 73]. То, что мы должны понимать как Откровение, оказывается ответом на этот постулат экзистенции, и поэтому Откровение дважды исторично: оно доступно только в историческом вопросе человека о значении Откровения для его экзистенции, и одновременно в этом вопросе оно становится узнаваемым как содержательный ответ на человеческий вопрос, требующий решения. Откровение обретает здесь свой смысл и становится узнаваемым в общей человеческой данности: историчности как конечности и как попытки разрыва этой конечности. Но оно отвечает на этот вопрос в соответствии с определенным, исторически сложившимся положением вещей, значение которого в основной перспективе этого вопроса и проясняется с помощью собственно научного анализа. Историко-философские результаты вопроса об Откровении никоим образом не порывают с таким предпониманием: они обязательно связаны с ситуацией человека, который в собственной конечности ищет возможности ее преодоления. Поэтому теологическое понимание только тогда будет осмысленным как целое, когда критическое историческое исследование получит свое оправдание через анализ вошедшего в историческое изучение пред-понимания. Тогда научно-историческое исследование и керигматическая теология больше не будут сталкиваться друг с другом, поскольку вопрос о предпонимании в исследовании окажется подготовкой человека к решению его вот-бытия, исходящему из того нового положения вещей, которое вносят содержательные высказывания Откровения в основной вопрос о конечности и о преодолении ее границ. Каждое понимание Откровения, как формулирует это Бульман, имеет своей целью, с одной стороны, прояснение того, «что человек через Откровение приходит к себе самому, своей сущности» [6, с. 72], а, с другой стороны, основное формальное определение этой сущности в ее зависимости от возможности, которую предоставляет содержательная данность свидетельств веры. Историчность Dasein и ее определение в пред-философском или философском самопонимании человека оказывается неперенным слагаемым понимания веры и возможностью установления содержательного смыслополагания через веру.

Для того чтобы была возможность понять и оправдать новый способ бытия веры, для того чтобы увидеть его связь и его различие с конечностью вот-бытия, то есть, чтобы обосновать керигматическую теологию вместе с ее историческим материалом, необходимо истолкование историчности вот-бытия вообще. В этом контексте станет ясной двойная функция

Откровения: Откровение на основании своих философски проясненных основных понятий может восприниматься как доступное опыту и одновременно обновляющее всякий опыт, заново все просветляющее действие. Собственные основания керигматической теологии обретаются через поиск всеобщих и удостоверенных антропологических оснований. Само событие откровения известно как исторический факт, а его возможное содержание и значение различных высказываний, определяется в процессе теологического истолкования. Это дает возможность содержательного раскрытия понятия историчности веры в тесной связи с новозаветным текстом. Бультман подчеркивает, что историчность веры требует критической научной разработки свидетельств веры как систематической проекции исторического понимания. Теология, обращаясь к тексту Нового Завета, должна попытаться услышать изначальное провозвестие, затрагивающее человека на уровне его личной истории. Такую интерпретацию библейских текстов Бультман предложил в своей программе демифологизации, в которой историческому, мифологическому тексту задается вопрос о его «подлинном содержании».

К этому времени в протестантской теологии было признано, что Библия содержит в себе миф и этот миф представляет собой важную форму выражения религиозной истины. Признание того, что библейские повествования не являются историей, означало снятие конфликта с противоречащими им данными антропологии или космологии. Для Бультмана суть проблемы связана не с отношением отдельных мифов к истории, а с тем, насколько христианство вообще увязано с мифологической картиной мира. Он довольно решительно заявляет: «Сама по себе мифологическая картина мира не содержит ничего специфически христианского; просто это картина мира прошлого, еще не сформированная научным мышлением» [2, с. 8]. В новозаветной картине мира мы находим образ трехэтажной вселенной, в естественный ход вещей врываются сверхъестественные силы. Спасение во Христе предстает в виде сверхъестественного события – как воплощение предсуществовавшего божественного существа, которое появляется на земле, умирает на кресте и после чудесного воскресения, означающего начало космической катастрофы, возносится, возвращаясь обратно в небесную сферу.

Подобная мифологическая речь для современного человека представляется недостоверной, поскольку для него мифологическая картина мира сменилась научной. На самом деле, утверждает Бультман, смысл мифа не в том, чтобы дать объективную картину мира. Миф говорит о тех силах, которые человек воспринимает как основание своего мира, но говорит таким образом, чтобы наглядно вписать их в область привычного мира и человеческой жизни. «Миф говорит о немирском помирски, о богах – по-человечески» [2, с. 14]. Сутью мифа является

обмирщение того, что существует по ту сторону осязаемой и познаваемой реальности; с помощью объективно существующего языка он выражает смысл, который обретает человек перед лицом собственной зависимости от того, что считается истоком и пределом его мира. Поэтому и новозаветную мифологию следует вопрошать не об объективирующем содержании ее представлений, а о высказывающемся в этих представлениях содержании экзистенции. Новозаветные тексты могут быть демифологизированы, ибо их мифологическая форма есть только форма: она абсолютно необходима исторически, но не является специфически христианской, и может быть без труда отделена от провозвестия как выражения специфически-христианского самопонимания.

Программа демифологизации предполагала не просто разоблачение или устранение мифа, при котором мы всего лишь обнаруживаем расстояние, отделяющее нашу культуру с ее понятийным аппаратом от той культуры, в которой нашла свое выражение «благая весть». В мифе высвобождается заключенный в нем символический фон. Как считает П. Рикер, демифологизация является преобразованием текста, нацеленным на более углубленное его познание, то есть на осуществление интенции текста, которая имеет в виду событие, а не сам текст [4, с. 124]. Углубляясь в текст и снимая одно за другим его мифологические одеяния, Бультман обнаруживает послание, являющееся первичным смыслом текста. Позитивной функцией демифологизации становится отделение керигмы от мифа.

Решая задачу экзистенциальной интерпретации дуалистической мифологии Нового Завета, Бультман принимает отдельные элементы экзистенциальной аналитики Хайдеггера, прежде всего выделение двух фундаментальных характеристик человеческого бытия – подлинного и неподлинного существования. В «Бытии и времени» бытие человека предстает как открытая возможность, которая в неподлинном существовании реализуется как возможность самоутраты, растворения в толпе, «в людях» (das Man). В неподлинном существовании человек отчаянно пытается избежать фундаментальной и неизбежной возможности своей жизни – перспективы смерти. Люди постоянно уговаривают себя и других, что «еще не», еще не скоро, пытаются устроить так, чтобы в отношении смерти было постоянное успокоение, возможность просто о ней не думать. Но человеку открыта и другая возможность – поднять голову и увидеть смертность. Человек может решиться на свою конечность, осознать свою жизнь как «бытие-к-смерти». Эта решимость избавляет от иллюзий, от судорожных поисков спасительной лазейки в вечность, когда даже «искание Бога» оказывается результатом стремления выбраться на сухой, спасительный берег. Человек находит в себе мужество встретить

смерть как она есть.

Бульману в хайдеггеровской аналитике важен прежде всего момент перехода от неподлинного существования к подлинному. Характеристики неподлинного существования он использует для описания человеческого бытия вне веры как бытия, движимого заботой, подвластного той сфере, которую человек мнит доступной распоряжению и в которой он собирается добиться для себя надежности. Подлинная жизнь человека, напротив, – это жизнь из невидимого, недоступного распоряжению, отказ от всякой добытой собственными усилиями надежности. Приняв слово провозвестия, человек радикально меняет собственное существование. Подлинным существованием становится совершенная самоотдача Богу, в которой человек уже ничего не ожидает от себя, но только от Бога; освобождение от всего доступного распоряжению в мире, т. е. размирение, свобода. Историчность, как пребывающая сущность человека, в свидетельстве веры определяемая через свою погруженность в исторический процесс, через свою ограниченность смертью, обретает шанс для нового бытия в Боге, которое характеризуется через свободу для нового будущего, нового человечества и любви.

Бульман иногда называл экзистенциальный анализ человеческого бытия в мире у Мартина Хайдеггера профанным философским изложением новозаветного взгляда на человеческое бытие в мире: «человек исторически существует в заботе о самом себе на основании тревоги, постоянно переживая момент решения между прошлым и будущим: потерять себя в мире наличного и безличного (*das Man*) либо обрести свое подлинное существование в отречении от всякой надежности и в безоглядной открытости для будущего! Разве не таково же новозаветное понимание человека?» [2, с. 25]. Но здесь встает одна немаловажная проблема: не получается ли, что экзистенциальная интерпретация дает христианское понимание человека, – но без Христа? «В этом случае теология оказалась бы ... предшественницей философии, самой философией оставленной далеко позади и превратившейся в ее ненужную и назойливую соперницу» [2, с. 24]. Новый Завет и философия сходятся в том, что человек может быть и стать лишь тем, что он уже есть. Как полагает Бульман, Хайдеггер только потому может призывать человека к решимости существовать в качестве Я перед лицом смерти, что он проясняет ему его собственную ситуацию вброшенности в Ничто; человеку остается лишь решиться стать тем, что он уже есть. Но вопрос заключается в том, может ли природа человека быть осуществлена, т. е. может ли человек прийти к самому себе после того, как ему будет указано, что собственно представляет собой его природа. По мнению Бульмана, философия убеждена, что достаточно указать на «природу» человека, чтобы это повлекло за собой ее осуществление. И именно здесь проходит

водораздел между философским и новозаветным пониманием человеческой ситуации. Новый Завет утверждает, что человек не в состоянии достичь подлинного существования собственными усилиями, помимо откровения Бога во Христе. Только через деяние Бога человек может освободиться от фактической подвластности миру. Человек знает о своей испорченности и о своей подлинности, но подлинность не принадлежит ему как природное свойство, человек не распоряжается ею. Используя терминологию Хайдеггера, Бультман говорит, что подлинное существование, будучи онтологической возможностью для человека (т. е. структурным элементом его бытия), не есть его онтическая возможность (т. е. возможность, которую он сам может осуществить). Подлинная жизнь может быть дана человеку только как дар. Тем самым основополагающим отличием Нового Завета от философии становится тот факт, что Новый Завет и христианская вера «знают и говорят о деянии Бога, впервые делающем возможной самоотдачу, веру, любовь, подлинную жизнь человека» [2, с. 32].

Говоря о герменевтических основаниях теологии, Бультман исходит из той предпосылки, что экспликация веры, которая в качестве теологии должна быть научной и керигматической, основана на философии. Бультман осознает свою зависимость от Хайдеггера, хотя и не часто это декларирует. Он считает, что хайдеггеровский экзистенциальный анализ в данный момент более всего подходит для обоснования теологии, а собственное богословие именуется экзистенциальной интерпретацией. Особенно четко Бультман определяет необходимость опоры на Хайдеггера для такой экзистенциальной интерпретации в споре с Ф. Гогартеном и Г. Кульманом. Богословы, которые критиковали Бультмана, не обращали внимания на возможную философскую проблематичность его утверждений, сосредоточившись на промахах его теологии. Кульман толковал Хайдеггера в рамках этики, рассматривая его Dasein-анализ как решимость на свою самость, что, по его мнению, для христианства излишне. Теология как абсолютно иное толкование сущности вот-бытия не должна искать свои методические основания в философии, иначе «содержание теологии, ее предмет профанируется и фальсифицируется» [7, с. 46]. Г. Кульман полагал, что Бультман упускает благодать ради схватывания веры в понимании, что очень близко к католическому рационализму. В конечном итоге, Бог для Бультмана оказывается диалектически охватываемой «бытийной возможностью человеческого бытия самого по себе», в то время как протестантизму присущ скорее отказ от рационального познания Бога и благодати. Вместе с философией, по мнению Кульмана, теология оказывается в «круге только человеческого» [7, с. 54], оказывается во власти чуждых ей противоречивых тезисов о бытии. Он требует отказа от всякой рациональности ради открываемой в

благодати неограниченной устремленности к Богу, в противовес философскому способу трансценденции.

Защищаясь от упреков Кульмана, Бульман утверждает, что теология всегда зависит от общепринятой системы понятий своего времени, она препоручает свое понимание философии, которая «производит критический анализ общепринятой системы понятий» [5, с. 13]. При этом понимание в философии формально всеохватывающе, а в теологии оно содержательно конкретизировано. Философия Хайдеггера спрашивает об условиях возможности того, что человек может поступать как верующий или неверующий, теология должна принести свой ответ в определение вот-бытия. Поэтому смысл бытия, определяемый в теологии, происходит от смысла бытия как такового. Профанирования теологии через философию не происходит, поскольку философия не вторгается в содержание теологии, но только критически корректирует теологическое понимание. Опираясь на хайдеггеровское определение, данное в «Феноменологии и теологии», Бульман формулирует связь философии и теологии: «если теология как позитивная наука говорит об определенном сущем, то смысл бытия, из которого она исходит, должен быть определенным, то есть “производным”, и философия должна быть той инстанцией, которая эту “производность” находит, что нисколько не умаляет самостоятельности теологии» [5, с. 73].

Таким образом, Бульман разрабатывает основные понятия своего теологического понимания в диалоге с философией Хайдеггера и признает необходимость философской дискуссии для обоснования теологии, но соотношение между трансцендентально-экзистенциальной трактовкой и теологическим способом данности человеческого бытия остается неразрешимым парадоксом. Бульман решительно модифицирует понятия хайдеггеровской аналитики в теологическом истолковании. Он исследует онтический текст Откровения, основываясь на понятии историчности, которое из самого же Откровения и выводит. И это означает, что философия Хайдеггера уже не может просто формально применяться как метод теологического мышления, поскольку онтические источники их методических вопросов различны. Еще более четкое различие существует между философским и теологическим пониманием собственного существа вот-бытия. Для Бульмана собственное существо вот-бытия есть онтически новый образ вот-бытия, верующая экзистенция. В анализе историчности вот-бытия, истолковании основных структур его повседневности спрашивается о том, как опыт веры усматривает ее феноменальную данность. Для этого необходимо «новое бытие» в вере, но такое понятие вовсе не встречается в феноменологическом анализе Хайдеггера. Историчность вот-бытия как характеристика нового способа «бытия в вере» приобретает материальное расширение, которое не встречается в

формальном анализе философии, и возникает вопрос, в какой мере в теологической интерпретации можно ориентироваться на этот анализ, не вступая в противоречие с феноменологически-трансцендентальной разработкой структур историчности.

1. Бульман Р. Иисус // Путь. – 1992. – № 2. – С. 3–137.
2. Бульман Р. Новый Завет и мифология // Бульман Р. Избранное: Вера и понимание. Т. 1–2. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. – С. 7–42.
3. Лезов С. В. Теология Рудольфа Бульмана // Вопросы философии – 1992. – № 11. – С. 71–85.
4. Рикер П. Предисловие к Бульману // Рикер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. – М.: Искусство, 1996. – С. 116–137.
5. Bultmann R. Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Antwort an G. Kulmann. // G. Noller (Hg.), Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion (Theologische Bucherei 38), 1967. s.72–94.
6. Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Bd. 1, Tuebingen, 1961; Bd. 2, Tuebingen, 1961; Bd. 3, Tuebingen, 1960; Bd. 4, Tuebingen, 1967.
7. Kuhlman G. Zum theologischen Problem der Existenz. Fragen an Rudolf Bultmann // G. Noller (Hg.), Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion (Theologische Bucherei 38), 1967. s.33–58.