

Светлана Коначёва
**Бог, явленный в горизонте
истории:**
к вопросу об историчности
божественного бытия^{♦*}

Втеологии первой половины XX века одной из центральных тем была историчность человеческого существования как пространства, где исполняется феномен религии. Так Рудольф Бульгман подчеркивает историчность христианского Откровения: 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. Поэтому историчность человеческого существования и ее определение в предфилософском или философском самопонимании человека оказывается неперенным слагаемым понимания веры и возможностью установления содержательного смыслополагания через веру. Современная религиозно-философская мысль демонстрирует новую тенденцию: дискуссии ведутся вокруг различения между внутренней имманентностью Бога и Его присутствием внутри истории. Рассматриваются вопросы: может ли реальность присутствия Бога во времени, в человеческой истории быть тождественной пребыванию Бога в себе, в своей вечности, если столь радикально различие, существующее между событийным содержанием истории и неизменным и вечным бытием Бога. Под влиянием Гегеля, его известных размышлений о конечном, которое есть существенный

♦ Статья подготовлена при поддержке гранта РФГФ№15-03-00802 “Эстетизация и событийность в современной феноменологии”.

* Доклад на международной конференции “История и богословие: историческое сознание как путь к единству церкви”, организованной совместно ББИ и монастырем Бозе 21-24 ноября 2015 г. в Бозе (Италия), (см. Страницы 19 (2015), с. 632).

момент бесконечного в природе Бога, его определения сущности Бога с помощью диалектического процесса становления, ряд теологов (Э. Юнгель, Р. Дженсон) подвергли сомнению традиционную противоположность бытия и становления, конечного и бесконечного, божественной сущности и историчности божественных деяний. Возникли попытки продумать отрицание существования как момент в самой божественной сущности, как тот момент, который позволяет мыслить божественную сущность как бытие истории. Поскольку без отрицания истории не существует, признание историчности Бога, стремление осмыслить Его сущность не просто как тавтологичный субъект, но бытие историчное в себе самом, требует продумать божественную сущность как определяемое через отрицание бытие, которое божественно только в бытии из смерти. Применение категории историчности к описанию внутрибожественной жизни сразу вызвало критическую дискуссию, в рамках которой теологов, использовавших подобные ходы мысли обвиняли в том, что они интерпретируют фундаментальные понятия Библии с помощью категорий философии истории Гегеля и герменевтики позднего Хайдеггера и фактически рассматривают догматику как онтологию. Возникает вопрос о границах и возможных точках соприкосновения философского и теологического дискурса в осмыслении отношений Бога и мира. В статье на примере анализа работ протестантского теолога Эберхарда Юнгеля мы постараемся показать, что подобные ходы мысли можно назвать онтологическим переописанием события креста. Описание истории последних дней жизни Иисуса на языке онтологии прилагает эту историю к жизни Бога самого по себе. Этот способ теологического мышления особенно интересен, поскольку многие богословы XX века подчеркивали несовместимость и даже взаимную враждебность онтологии и христологии, полагая, что использование онтологических категорий неизбежно редуцирует к абстракциям полноту истории человечества Иисуса. Здесь, напротив, с полной серьезностью принимается история Иисуса, язык бытия используется для того, чтобы утвердить тождество между этой историей и жизнью Бога.

БОЖЕСТВЕННОЕ БЫТИЕ В СЕБЕ И ДЛЯ НАС

Первой и, как многие считают, лучшей работой Юнгеля в области догматической теологии была книга «Божественное бытие в становлении», где интерпретировалось учение Карла Барта о Троице. Контекстом для этой работы послужила дискуссия начала 1960-х годов между исследователем Нового Завета Гербертом Брауном и теологом-бартианцем Хельмутом Гольвитцером. Браун

настаивал на необходимости «не-объективирующего» мышления о Боге, и отвергал как наивно мифологические все попытки говорить о Боге как о независимом существе. Сам он описывал Бога скорее как субъективную, антропологическую действительность. Бог не должен пониматься как существующий в себе и для себя, поскольку я могу говорить о Боге только там, где я могу говорить о человеке. Таким образом, Бог становится именованием определенного типа отношения к ближнему. Гольвитцер пытался противостоять таким ходам мысли, подчеркивая необходимость сохранить идею божественной независимости, чтобы избежать падения в субъективизм, где божественное бытие отождествляется с событием, в котором человек ощущает, что его встретили и призвали. Имея в виду эти дискуссии, Юнгель стремится уйти от необоснованной поляризации между божественным бытием в себе и для себя (*pro se*) и Его бытием для нас (*pro nobis*). Он полагает, что основное устремление теологии Барта – мыслить божественное бытие *pro se* тождественным с Его бытием *pro nobis*: Бог есть в себе и для себя в событии его свободной самоотдачи человеку в истории Иисуса Христа. Кроме того, Юнгель показывает, что отказ от любого противопоставления между внутренней божественной жизнью и бытием Бога в мире – одна из главных целей тринитарной структуры теологии Барта. Для Барта говорить о Боге как о триедином означает утверждать, что «Бог соотносится с самим собой» в событии откровения: «Божественное бытие *ad extra* сущностно соответствует Его бытию *ad intra*, в котором у него есть своя основа и прообраз, так что последнее и окончательное утверждение, которое может быть сделано о бытии Бога: Бог соответствует себе (*Gott entspricht sich*)»¹. Таким образом, Барт понимает откровение «как самоинтерпретацию Бога, в которой Бог – есть своя собственная двойственность»². Юнгель акцентирует эти фрагменты богословия Барта, чтобы избежать противопоставления божественного бытия в себе и Его бытия для нас, соединить вместе деятельность Бога и саму Его сущность. Сущность Бога есть ничто иное как сущность того, кто творит и открывает. Обращение Юнгеля к этим традиционным метафизическим категориям имеет целью показать, что история человека Иисуса представляет собой внутреннюю жизнь Бога, то самое место, где тринитарная соотнесенность Бога явлена перед миром. Если это верно, то говорить о божественном бытии в себе и для себя не означает вести речь о некоем абстрактном порядке, некоем существе на небесах, совершенно не связанном с контингент-

¹ E. Jünger, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1964, S. 35.

² *Ibid.*, S. 82.

ностью естественного порядка. Скорее следует сказать, что способ божественного бытия в себе и для себя – это быть Богом для нас. Именно это стоит за понятием соответствия, которое используется Юнгелем для описания неотделимости имманентной жизни Бога от его домостроительных действий. Поскольку Бог соотносится с самим собой в событии откровения, Его откровенное бытие *pro nobis* – ничто иное, как Его имманентное бытие *pro se*. Тем самым разговор об имманентном бытии Бога не удаляет Бога на бесконечное расстояние от человека и не полагает отдаленную божественность: он просто описывает импульс близости Бога. Именно потому, что нет никакого промежутка между бытием Бога и Его откровенным бытием, мы можем утверждать глубинную реальность Бога в мире, не сводя Бога к шифру для человеческого положения дел. Подвергнув критическому разбору противопоставление имманентной и домостроительной Троицы, Юнгель обращается к различию между волей и сущностью Бога, характерному для теологии Гольвитцера в его противостоянии «субъективизму». Юнгель предполагает, что это различие подвергает опасности когерентность Бога, поскольку полагает совершенно ни с чем не соотнесенного Бога (его сущность) по ту сторону откровенного отношения Бога к человеку (его воле). Стремление сохранить независимость Бога приводит к такому пониманию независимости, которая угрожает тождеству между *pro se* и *pro nobis*. Юнгель, напротив, считает необходимым избегать подобных различий, поскольку божественная сущность – это человек Иисус, в чьей жизни и смерти только и могут быть прослежены пути Господни.

БОЖЕСТВЕННОЕ БЫТИЕ В СТАНОВЛЕНИИ

Юнгель характеризует бытие Бога как самообоснованное и открывающее само себя бытие. Бытие Бога – это «самоозабоченное бытие», «основанное на самом себе и само себя движущее». Это позволяет ему перейти к центральной теме всей этой работы: интерпретации божественного бытия как «бытия в становлении». С самого начала ясно дается понять, что разговор о божественном бытии в становлении не должен встроить бытие Бога в общую онтологию процесса. Здесь о становлении говорится в особом смысле как способе, который избирает Бог, чтобы быть самим в себе. Для того чтобы прояснить полный смысл этого понятия, необходимо отметить два фундаментальных теологических принципа, с которыми соотносится Юнгель. Прежде всего, это то, что можно было бы назвать «спецификой» бытия Бога и атрибутов, посредством которых оно характеризуется. Атрибуты Бога не просто примеры качеств, которые могли быть приписаны

другим сущим; они свойственны лишь Богу. Поэтому говорить о божественном бытии в становлении означает вести речь именно о бытии *Бога* в становлении, используя слово «становление» в смысле уникальном для Бога: «становление» – функция Бога, и никак иначе. «Становление, в котором пребывает божественное бытие, очевидно, не может быть ... ни возрастанием, ни уменьшением божественного бытия... “Становление” указывает на способ, которым божественное бытие есть, и таким образом оно может быть понято как онтологическое место божественного бытия»³. Тем самым божественное бытие в становлении – это становление, которое принадлежит божественному бытию. Иными словами, импульс, формирующий идею божественного бытия в становлении, отнюдь не является метафизическим, подобный ход мысли вовсе не привязывает Бога к несоответствующим онтологическим категориям. У этой концепции христологическое основание – стремление определить божественную природу в соответствии с тем путем, которым эта природа была проявлена в Иисусе Христе: «Бог, чье бытие в становлении, может умереть как человеческое бытие»⁴.

С понятием становления тесно связан второй принцип, лежащий в основе концепции Юнгеля, это свобода Бога. «Становление» не всеобщая онтологическая категория, представленная бытием Бога. Скорее, это место вечного выбора Богом самого себя, стезя, избранная для себя, и фактически явленная в истории Иисуса. «Онтологическое место божественного бытия ... это место его выбора»⁵. Размышления о божественном бытии в становлении никоим образом не ставят под угрозу его свободу или независимость, скорее это попытка описать путь осуществления этой свободы. Божественное бытие находится в становлении, поскольку Бог избирает быть самим собой в отождествлении с историей Иисуса, который не является простой тенью божественной жизни, но самой ее субстанцией. «Становление», понятое таким образом, – как свободный выбор Богом самого себя – может рассматриваться как категория, позволяющая богослову инкорпорировать в понятие Бога страдание и смерть Голгофы, причем так, что это не понимается как падение в пустоту. Пока путь божественного становления в истории Иисуса включает момент страдания и смерти, этот момент не является отрицанием Бога. Скорее это событие, которое одновременно умаляет божественную жизнь и является ее самоутверждением, поскольку страдания и смерти Бог желает для себя самого. Акт *kenosis* на кресте оказы-

³ E. Jünger, *Gottes Sein ist im Werden...*, S. VII.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

вается одновременно и актом божественного *plerosis*, так что в момент самоотречения Бог становится собой.

ИСТОРИЯ И ДОГМА В ХРИСТОЛОГИИ

В своих христологических эссе Юнгель продолжает ту же линию, детально рассматривая конкретную область, в которой поддержание единства богословия является особенно настоятельной необходимостью: отношения между историей и догмой в христологии. Точно также как в теологии в целом сталкиваются историко-критические и догматические задачи, в христологии из-за характера ее материала, присутствуют исторический и догматический компоненты, она выступает как когерентная дисциплина. Согласно Юнгелю, одна из основных задач теологии как науки состоит в том, чтобы прийти к пониманию различных способов языкового выражения, которых требует положение дел. В случае христологии внимание к специфике религиозного языка обнаруживает принципиальное различие между «теологическим утверждением и историческим наблюдением»⁶. Это различие касается «отношения догматического и исторического восприятия в теологии»⁷. Особенно ярко это различие проявляется в попытках найти язык описания смерти Иисуса.

Историческое восприятие приближается к смерти Иисуса, исходя из «жизни, которой он жил»⁸, и соответственно, ограничивается демонстрацией того, как смерть Иисуса стала фактическим следствием этой жизни. Но результаты исторического восприятия не имеют абсолютного статуса. Юнгель отвергает «теологию фактов, которая утверждает, что так называемые грубые факты представляют собой основной фактор, а их событийно-историческое, то есть теологическое значение вторично»⁹. В качестве альтернативы он предлагает способ понимания природы исторической истины, который преодолевает разрыв между фактом и смыслом, и поэтому оправдывает необходимость как исторических, так и теологических задач. В основе его понимания лежит предположение о том, что «историческое бытие» являет собой нечто большее, чем чистая действительность. Этим «большим, чем чистая фактичность» оказывается «истина» исторического бытия, определяемая через возможности, которые открывает событие прошлого в настоящем

⁶ E. Jünger, *Theologie in der Spannung zwischen Wissenschaft und Bekenntnis*, Stuttgart, 1973, S. 43.

⁷ *Ibid.*

⁸ E. Jünger, *Tod*, Stuttgart, 1971, S. 132.

⁹ E. Jünger, *Paul und Jesus*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1962, S. 4.

времени: «возможности, которые реальность приносит с собой и оставляет позади превращают факт, который происходит в истории в нечто подобное событию исторической истины»¹⁰. Юнгель предполагает, что существенной частью истинной природы события является воздействие, которое оно оказывает на последующую историю. Смысл события прошлого не может быть обнаружен путем вычленения этого события из потока истории: необходимо понимать вместе событие и его последствия. И поэтому значение истории Иисуса не может «быть ограничено исключительно тем, что мы знаем о нем научно-исторически»¹¹. Напротив, история должна быть интерпретирована в более широком контексте «воздействия Иисуса», то есть из перспективы веры в его историю как событие спасения. Юнгель считает подобную совокупность события и «действенной истории» предметом догматического восприятия. В качестве «суждения о смерти Иисуса, выраженного на языке веры», догматическое восприятие рассматривает смерть с точки зрения отношения Бога к нам, явленного в воскресении и выраженного на языке веры.

Было бы ошибкой видеть в этом подходе необоснованное наложение интерпретации на факты, скорее это признание неразрывной связи факта и смысла. Он предполагает, что только из веры в Иисуса как Спасителя факты его жизни обретают теологическое значение.

Таким образом, христологию Юнгеля можно схематично суммировать в двух положениях: Бог — тот, кто отождествлял себя с распятым Иисусом; отождествление Бога с Иисусом является событием. Он стремится избежать теологического понимания, в котором исторические отношения Бога и Иисуса будут просто конкретизацией более общих, структурно-фиксированных отношений Бога и человека. Такая позиция была бы абстрагированием от фактического события божественного самоотождествления с конкретной историей человечества. Одновременно здесь можно упустить различие между Богом и миром: «Если Его отождествление с человеком Иисусом не понимать как событие Его вхождения в мир, Бог будет рассматриваться как часть — и только часть — мира»¹². Отождествление Бога с Иисусом должно рассматриваться в качестве «продолжающегося события». Это необходимо, чтобы

¹⁰ E. Jünger, "Die Wirksamkeit des Entzogenes. Zum Vorgang geschichtlichen Verstehens als Einführung in die Christologie", in B. Aland (ed.), *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen, 1978, S. 26.

¹¹ *Ibid.*, S. 28.

¹² E. Jünger, "Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie", in P. Ricoeur, E. Jünger, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Sonderheft, Evangelische Theologie, 1974, S. 145.

сохранить конкретность истории Иисуса как совокупности событий, смысл которых неизбежно исказится, если думать, что они просто иллюстрируют более общую истину.

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ЛИК БОГА

В своей центральной работе «Бог как тайна мира» Юнгель также разрабатывает положение о «связи между системным мышлением и историческим анализом»¹³.

Он утверждает, что божественность Бога действительна именно как его человечность. Бог не является ни потусторонним существом, ни тираном, но являет себя как человеческий Бог, который хранит подлинность человека: в божественном бытии *pro se* Бог изначально существует *pro nobis*. Но при этом, Юнгель стремится показать, что, будучи нашим Богом, Бог не перестает быть самим собой. Став человеком, и отдавая себя вплоть до крестной смерти, Бог в предельном смысле остается самим собой, и его близость к человеку в распятом Иисусе является актуальностью его свободы и суверенитета. Отождествляя сущностное самобытие Бога и Его бытие для человека, Юнгель пытается избежать любой поляризации божественной и человеческой свободы. В этой работе можно увидеть существенное влияние философии Гегеля. Юнгель демонстрирует, что в работах Гегеля можно найти метафизику, удерживающую в истории Абсолюта моменты самоутверждения и самоутраты. У Гегеля «идеи абсолютной свободы и абсолютного страдания связаны друг с другом, поскольку сам Бог отдает себя ничтожению, и тем самым в условиях абсолютной свободы выбирает абсолютное страдание»¹⁴. В метафизике Гегеля и бартовском тринитарном учении Юнгель обнаруживает способы мышления о том, как Бог может быть в высшей степени самим собой в полноте самоотдачи.

Он развивает концепцию божественной сущности, полностью соответствующей божественному самоотречению в смерти Иисуса. Это приводит к переосмыслению природы божественного присутствия: «Бог присутствует как отсутствующий». Речь идет о способе божественного присутствия в мире, который включает в себя изъятие и сокрытость во кресте: «Бог близок к нам как Тот, кто изъят»¹⁵. Бог показывает себя *sub contrario*, в безумии и слабости Распятия. Именно на кресте, в этом единственном месте, скрытый в самой глубокой темноте, Бог становится ви-

¹³ E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen: Mohr, 1977, S. VII.

¹⁴ *Ibid.*, S. 98.

¹⁵ *Ibid.*, S. 248.

димым. Юнгель обращается к теологии креста в поисках путей преодоления метафизики присутствия. «Основной проблемой метафизического понятия Бог», пишет он, оказывается то, что «Бог мыслится как абсолютное присутствие»¹⁶. Применение к Богу категории абсолютного присутствия лишает метафизическую традицию способности понять способ божественного присутствия, явленный в богооставленности креста. Действительно, чтобы приписать Богу «абсолютное присутствие» нужно исключить момент Голгофы из Его бытия. Присутствие Бога так же мало реально без момента Его определенного отсутствия, как и его Откровение без момента определенной сокрытости. И эта сокрытость — нищета и слабость Иисуса из Назарета, в котором явлено определенное отсутствие божественного всемогущества и вездесущности. Тем самым, понятие «присутствия в отсутствии» служит тому, чтобы определить способ божественного присутствия, для которого крест становится не отрицанием, но осуществлением. «Вездесущность Бога ... должна быть продумана из особого присутствия Бога на кресте Иисуса и таким образом не без христологически обоснованной изъятости Бога. Понятие вездесущности Бога должно пройти сквозь игольное ушко смерти Бога»¹⁷.

Переосмысление божественного присутствия ведет к рассмотрению ключевого теологического понятия — бытия Бога. Юнгель стремится найти онтологические категории, которые описывают божественное бытие так, что жизненность Бога обнаруживается в смерти Христа, и Его самоотжествование осуществляется в самоотречении. Эти категории позволяют богослову говорить о кресте как о месте явленности бытия Бога, а не точке его крушения. На этом пути он обращается к проблеме отношения Бога и преходящего. Юнгель разрабатывает концепцию позитивности быстротечного, чтобы исключить утверждения об онтологическом приоритете действительности. Если действительность онтологически преобладает, то бытие Бога не может обнаруживаться на кресте, поскольку полнота Его бытия должна являть себя в действительности, с которой Его бытие соотносимо. Преходящее обычно оценивается отрицательно как «отсутствие действительности», так что отношение Бога к нему рассматривается как противоположность, как «чистая действительность ... чистейший акт самореализации»¹⁸. В противовес этому, Юнгель утверждает, что быстротечность есть в самом бытии: сама по себе она не

¹⁶ E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt*, S. 246.

¹⁷ *Ibid.*, S. 82.

¹⁸ *Ibid.*, S. 286.

есть *nihil*, а скорее демонстрирует «тенденцию к ничтожению»¹⁹. Преходящее как бы колеблется между бытием и небытием: «преходящее являет собой борьбу между возможностью и небытием, борьбу между мощью возможного и водоворотом небытия. ... И в той мере, в какой мы осознали, что возможность онтологически изначальнее действительности, мы можем также сказать: преходящее это борьба между бытием и небытием»²⁰. Если негативность преходящего — это его «устремленность к ничто», его позитивность заключается в возможностях, которые оно содержит; возможность не сводится только к тому, что еще не реализовано (нехватке «бытия»), в гораздо большей степени она обнаруживает «способность становления».

В эту борьбу между позитивностью и негативностью преходящего, между бытием и небытием, Бог входит через отождествление с крестом Христа. Юнгель настаивает на том, что понимание божественного бытия не может удовлетвориться определением Бога как «вечности в смысле вневременного бессмертия», как «действительности и только действительности». Хотя подобные определения стремятся сохранить переживание неприступности внутрибожественной жизни, они склонны преуменьшать тот факт, что полнота внутренней жизни Бога познается через Его вхождение в преходящее, а не в абстрагировании от него. Божественное исключение ничто достигается в отождествлении с радикальной быстротечностью на кресте, путем поглощения его хаоса, а не отчужденности от него: «Когда Бог отождествил себя с мертвым Иисусом, он соделал жилище для небытия в самой божественной жизни Принимая в себя страдание и уничтожение, Бог являет себя победителем небытия»²¹. Стиль рассуждений кажется неоспоримо гегельянским, но за этим скрывается стремление не допустить разрыва между понятием божественного бытия и событием божественного самоопределения на кресте. Юнгель пытается разработать онтологические категории, которые позволяют понять, как жизнь Бога обретает полноту действительности в момент смерти. Он отказывается от интерпретации быстротечности креста как отсутствия «бытия», показывая, что божественная жизнь остается действительна в борьбе между бытием и небытием: «Позитивное значение слов о смерти Бога можно утверждать, говоря, что в именно в сердцеvine борьбы между ничтожностью и возможностью, Бог есть»²².

¹⁹ E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt*, S. 287.

²⁰ *Ibid.*, S. 294.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, S. 295.

ИСТОРИЧНОСТЬ И ТРИНИТАРНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА

Как мы уже отмечали, в работе «Божественное бытие в становлении» Юнгель, разрабатывая учение о Троице, пытается, прежде всего, сформулировать тождество божественного бытия-в-себе и для-себя и его бытия-для-нас, осуществившееся в Иисусе Христе. Традиционное учение о Троице предполагает, что человек Иисус есть реальность божественного присутствия в мире. В частности, тринитарные формулы показывают, как история Иисуса может быть действительностью Бога в мире, когда эта история заканчивается в негативности смерти. В соответствии с этим Юнгель в тринитарной доктрине акцентирует «единство жизни и смерти», характеризующее бытие Бога как единство «в пользу жизни». Слова о «единстве жизни и смерти» становятся абстрактной формулировкой личного различия между Отцом и Сыном. Бог есть любовь в том, что Он «в неразрывном различии ... любящего и любимого. Он ... есть Бог-Отец и Бог-Сын»²³. Это различие реализуется в «оппозиции между Богом живым и мертвым человеком Иисусом». Сказать, что единство жизни и смерти это единство в пользу жизни по сути означает сформулировать в абстрактных терминах, что Святой Дух являет собой узы любви, предотвращающие внутри-божественный конфликт: говорить о Боге как Духе, значит утверждать что «в сердцевине самого тяжелого разделения, Бог не перестает быть единым и живым Богом, и именно в этом Он сохраняет полноту собственного бытия»²⁴. Таким образом, тринитарные формулировки, проясняющие божественное бытие из понятия любви, позволяют избежать проблемы соотносительности Бога с самим собой.

Сходные задачи тринитарное учение выполняет и в рассуждениях Юнгеля о «божественном бытии, осуществляемом во вхождении в мир». Понятие «божественного бытия-в-пришествии» раскрывает согласованность божественного *a se* и божественного *pro nobis*, только при условии тринитарного понимания бытия Бога. Утверждение «божественное бытие осуществляется в пришествии» означает, что бытие Бога есть «событие его прихода к самому себе». Но это «пришествие к себе» предполагает триипостасное бытие Бога, без которого было бы чрезвычайно трудно совместить самоутрату и самоотжественность Бога. «Бог приходит – от Бога. И Бог приходит – как Бог. И Бог приходит – к Богу»²⁵. Бог приходит от Бога, как свободный, как самообусловленная изначальность, начало своих путей. Как Отец Бог «является абсолютным

²³ E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt*, S. 448.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

истоком самого себя». В Боге-Сыне Бог приходит к Богу, спускаясь до последней глубины в отождествлении с человеком Иисусом: «Бог приходит к Богу ... не желая прийти к иному, чем Он сам, и именно так бытийствует Логос который выступает в небытие, и Сын, который отдает себя до смерти»²⁶. Но в этом нисхождении Бог приходит к себе, «даже в предельной глубине». Это приводит к осмыслению третьей ипостаси: Бог приходит как Бог, оставаясь полностью само-соотнесенным, оставаясь бытием в становлении в разделении Отца и Сына: «Божественное бытие сохраняет свою полноту в пришествии ... это и есть третий божественный способ бытия, это Бог-Святой Дух»²⁷ Юнгель не претендует на детальную разработку троичных отношений и различий. Он лишь показывает, как тринитарные формулы помогают сформулировать такое понимание божественного бытия, в котором утверждение о том, что «Бог полностью определяется в распятом Иисусе из Назарета», может гармонировать с положением: «Бог живет, и живет полностью в себе и из себя»²⁸.

В заключение отметим, что теология Юнгеля является одним из лучших примеров объединения догмы и истории. Введение историчности во внутрибожественную жизнь находит место Бога в единстве с конечным, преходящим человеком, что позволяет говорить о «человечности» Бога. Единство Бога с бренным человеком рассматривается как идентификация живого Бога с распятым Иисусом из Назарета, событие этой идентификации как откровение жизни распятого Бога. Изначальный смысл слов о смерти Бога ведет нас не «к отождествлению человека с Богом и неизбежной замене Бога человеком, но к отождествлению Бога с *одним* человеком Иисусом ради *всех* людей»²⁹. Здесь находит свое выражение не добытая отчаянными усилиями божественность человека, но человечность Бога в ее вечно обновляющем смысле.

²⁶ E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt*, S. 449.

²⁷ *Ibid.*, S. 531.

²⁸ *Ibid.*, S. 522.

²⁹ *Ibid.*, S. 409.