

## Светлана Коначева Само-бытие, небытие и свобода:

### онтология свободы Пауля Тиллиха и постмодерная теология\*

**П**ротестантский богослов Пауль Тиллих в своих трудах стремился объединить различные традиции – спекулятивную философию и лютеранскую теологию, провозглашение Евангелия и диалог с другими религиями, основные идеи либеральной и диалектической теологии, современного экзистенциализма и классической греческой онтологии, немецкого идеализма и религиозного социализма – и другие столь же разнообразные мотивы, чтобы прийти к новому богословскому языку. И столь же многообразен спектр оценок его творчества в христианской мысли. Для либеральных теологов Тиллих слишком теоцентричен; для лютеран он слишком идеалистичен; философы находят его концепции слишком онто-теологическими; экзистенциалисты считают, что он слишком оптимистичен; диалектические и постмодерные теологи считают его слишком онтологичным; для теологов освобождения он слишком консервативен; интерпретаторы, которые ищут систематической согласованности, видят в его трудах массу противоречий. При этом он остается одним из самых обсуждаемых классиков теологии XX века. Проблема свободы для Тиллиха является одной из центральных проблем теологии. Как он пишет в «Систематической теологии»: «Понятие свободы для теологии столь же важно, как и понятие разума. Невозможно понять Откровение, не имея понятия о свободе»<sup>1</sup>. Его собственный способ интерпретации можно назвать онтологией свободы. В своих ранних работах – «Построение истории религии в позитивной философии Шеллинга» (1910) и теологической дис-

\* Доклад на Международной конференции “Богословие свободы”, организованной совместно ББИ и монастырем Бозе 23-26 октября 2019 г. в Бозе (Италия) (см. с. 139-141).

<sup>1</sup> П. Тиллих, *Систематическая теология*. Т. 1-2, М.-СПб.: Университетская книга, 2000, с. 181.

сертации «Мистицизм и сознание вины в философском развитии Шеллинга» (1911), Тиллих описывает путь Шеллинга как переход от философии тождества к философии свободы. Сходные мотивы можно увидеть и в собственной системе Тиллиха.

## МИСТИЦИЗМ И СОЗНАНИЕ ВИНЫ В ФИЛОСОФСКОМ РАЗВИТИИ ШЕЛЛИНГА

Ключевым термином в диссертации является понятие «тождество», поскольку ранняя философия Шеллинга была известна как «философия тождества», и его более поздняя мысль, как правило, рассматривалась как преобразование этой концепции. Философский принцип тождества означает, что нечто есть просто то, что оно есть. В формуле, одобренной самими идеалистами,  $A = A$ . Как отмечает Тиллих, комментируя понятие тождества Шеллинга, «абсолют — это не синтезис, а всего лишь тезис»<sup>2</sup>. Существует фундаментальное соответствие между разумом, который мыслит, и миром, о котором размышляют. Таким образом, основное утверждение в любой системе тождества состоит в том, что мы можем построить систему знаний, которая является логически цельной и которая представляет мир таким, какой он есть на самом деле. Но есть еще один элемент в картине, который имел решающее значение для немецких идеалистов: акцент на главенстве практического разума, то есть на стремлении к высшему благу. Они предполагают, что «абсолют в первую очередь отождествляется не с созерцательным умом или статическим состоянием бытия, а с активной волей, и только в этом случае мы можем видеть, что его единство является свободным актом самоутверждения»<sup>3</sup>.

Абсолют может быть единым с самим собой, потому что он свободно желает быть единым с самим собой. Если знание внешних объектов всегда подразумевает определенный разрыв между знающим и познаваемым или субъектом и объектом, волевое самоутверждение просто является утверждением себя таким, как я есть: Я есть тот, кто я есть. Однако в мире, в котором мы, человеческие существа, живем, движемся и существуем, свобода во всех отношениях ограничена. То, что я хочу сделать, заблокировано или подавлено множеством противостоящих мне явлений, которые Фихте относит к сфере «Не-я», включая сюда даже мои собственные ментальные привычки и склонности. Следовательно, абсолютная воля, которая желает себя и своего мира в

<sup>2</sup> P. Tillich, *Gesammelte Werke*, Bd.1, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1959, S. 36.

<sup>3</sup> G. Pattison, *Paul Tillich's Philosophical Theology*, N.Y.: Palgrave Macmillan, 2015, p. 11.

непрерывном единстве и самотождественности, может появиться только в материальных и исторических условиях как бесконечное или прогрессивное приближение. В целом, однако, немецкие идеалисты придали этой ситуации весьма оптимистичный оттенок, описывая историю как историю свободы, постепенно завоевывающую власть над Не-Я.

Позднее Шеллинг предложил некоторые важные модификации этой модели. В период, названный Тиллихом «вторым периодом» Шеллинга, философ пытается расширить или преодолеть систему тождества, чтобы разработать развернутое учение о свободе, включая свободу воли, которая не определяется необходимостью или причиной. Теперь Шеллинг утверждает, что «воление — это изначальное бытие (*Ursein*)»<sup>4</sup>, и что существование абсолюта «во всей вечности: действие»<sup>5</sup>. Единство системы определено уже не простым тождеством, а тождеством, свободно волимом и избранным в противовес всему, что может угрожать его разрыву: «В абсолютном синтезе сущность осуществляется в само-полагании против абсолютного противоречия, свободы против необходимости, рационального против иррационального, света против тьмы. Но этот синтез есть Бог»<sup>6</sup>. Это также означает, что абсолют должен быть личностью, самосознанием или, точнее, существом, в котором соединены сознательное и бессознательное, свобода и необходимость, рациональность и иррациональность. Таким образом, Шеллинг может говорить о природе как о пребывающей «в» Боге, одновременно утверждая, что это не пантеизм (учение о том, что Бог и природа тождественны), поскольку свобода Бога — это больше, чем просто природа. Бог есть Бог, потому что Он вечно делает себя Богом и выбирает себя как Бога, чья жизнь проявляется в природе и истории. Соответственно, в феномене человеческого микрокосма личность и свобода божественной жизни проявляются как таковые. Тем не менее, хотя поздний Шеллинг мыслит Бога в терминах динамического процесса, в котором противоположности необходимости и свободы полностью и свободно синтезируются, остается напряжение, которое уже было заложено в систему тождества. С точки зрения Шеллинга, этот «процесс» каким-то образом всегда уже — «вечно» — осуществлен в жизни Бога «по ту сторону противоречия времени и вневременной неподвижности»<sup>7</sup>. Однако в истории, в реальной жизни мы испытываем реальные различия, которые еще предстоит преодолеть. Речь идет о том, что в человеческом существовании

<sup>4</sup> P. Tillich, *Gesammelte Werke*, S. 78.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Ibid., S. 79.

<sup>7</sup> Ibid., S. 87.

воспринимается как грех, то есть о присутствии того, чего-не-должно-быть. В Боге разделение добра и зла всегда уже решено в пользу добра, но именно потому, что жизнь творения отличается от внутренней жизни Бога, возможность добра и зла постоянно сопровождает человеческую жизнь. Стремясь существовать как свободные и независимые индивидуальные существа, мы обязательно отделяем себя от единства, которое осуществляется в Боге. Индивидуальный цветок, конечно, также «отличается» от Бога, но человеческий индивид не просто «отличается», он свободно и сознательно желает или выбирает «себя» — и это основа греха, это «противоречие, ставшее Духом», то есть, самосознательное проявление жизни, которая выбирает быть собой в своем отделении от Бога. Грех не является рационально необходимым. Его можно свободно преодолеть и подчинить добру. Если он претендует на то, чтобы быть постоянным и неотъемлемым элементом во вселенной, эти притязания лживы по существу. И все же грех указывает на тот факт, что жизнь как бы передана во власть времени — «абсолютному другому вечности»<sup>8</sup>. Но время также раскрывает ограничения греха и обнаруживает его лживость, когда сотворенное существо, определившее себя через грех, со временем приходит к осознанию того, что будучи индивидуумом оно обязательно должно умереть. Разумеется, все вещи конечны, но то, что в природе является просто судьбой, переживается в человеческой жизни как вопрос вины. Поскольку мы отделены от Бога, то «я», которым я являюсь или избрал для себя, как таковое, является греховным — мысль, которую Тиллих видит в основе идеи «трансцендентального падения», предваряющего какие-либо конкретные греховные действия. Грех — это нечто большее, чем просто конкретное прегрешение (алчность, лень, гордость и т. д.), поскольку он коренится в самом отождествлении моего «я» с моим изолированным конкретным «я». Это означает, по точному замечанию Керкегора, что «нормальным отношением человека к Богу является покаяние»<sup>9</sup>. Однако Тиллих не готов согласиться с тем, что он называет неортодоксальным взглядом на сущность человеческой жизни как изначально падшую, поскольку даже в состоянии разделения остается сознание Бога. Поэтому, как это ни парадоксально, для него реальность греха становится доказательством существования Бога.

В вечности изначально время и конец времени объединены и мистицизм «всегда уже» одержал победу над чувством вины и разделением. Но в истории это единство должно быть выработано во времени как переход от того, что не должно быть, к тому, что

<sup>8</sup> P. Tillich, *Gesammelte Werke*, S. 91.

<sup>9</sup> Ibid., S. 20.

должно быть. Помимо эволюции общественного порядка, науки и философии, Шеллинг воспринимает это как указание на то, что смысл истории осуществляется в истории религии, поскольку религия предлагает высшее представление о том, что должно быть. Как говорит Шеллинг, история религии демонстрирует прогресс от мифологических религий к греческому философскому мистицизму пантеистического единства, который, в свою очередь, противостоит анти-мистической позиции иудаизма. Диалектика между языческим мистицизмом, с одной стороны, и еврейским сознанием вины и мессианством, с другой, затем синтезируется в христианстве как торжество благодати над противоречием: «Принцип мистицизма торжествует, но не в форме мистики, не как непосредственное тождество, но как личное сообщество, в котором противоречие преодолено, то есть как «религия духа и свободы»<sup>10</sup>. В этом также можно увидеть появление любви как «смысла мирового процесса». Таким образом, диссертация Тиллиха обнаруживает антиномию между чувством единства с Богом, который является принципом тождества абсолютного и индивидуального духа и опытом противоречия между святым Господом и грешной тварью. С одной стороны, воля к истине находит удовлетворение только тогда, когда установлено единство между знающим и познаваемым объектом, когда абсолютен является и субъектом, и объектом знания. С другой стороны, моральный закон, когда он действительно постигается, раскрывает характер воли в ее противоположности Богу, обнаруживает вражду субъекта против Бога. Второй тезис определяет принцип, согласно которому основой доктрины Бога должна быть идея истины, а не идея морали. Это означает, что принцип тождества является основой любой формы религиозного или теологического знания.

## СИСТЕМАТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

Первый том «Систематической теологии» Пауля Тиллиха был опубликован через сорок лет после его диссертации о Шеллинге. Но в некоторых аспектах он повторяет заключение диссертации, его лейтмотивом становится провозглашение и защита «религии Духа и свободы»<sup>11</sup>. Собственная теологическая система Тиллиха объединяет и синтезирует основное напряжение между мистикой и сознанием вины, то есть напряжение между внутренним тождеством всего, что существует с само-бытием, и одновременным отделением всего, что существует, от само-бытия. Три ведущих

<sup>10</sup> P. Tillich, *Gesammelte Werke*, S. 108.

<sup>11</sup> G. Pattison, *Paul Tillich's Philosophical Theology*, p. 17.

понятия в системе Тиллиха — это бытие, небытие и само-бытие. Однако в мысли Тиллиха есть доминирующий принцип, который, возможно, является ключом ко всей его системе: принцип корреляции. Тиллих выделяет три аспекта «метода корреляции». В первую очередь это эпистемологический аспект: «Существует корреляция как соответствие между религиозными символами и тем, что именно они символизируют»<sup>12</sup>. Существует логическая корреляция «между теми понятиями, которыми обозначается человеческое, и теми, которыми обозначается божественное»<sup>13</sup>. Наконец, существует корреляция и в фактическом смысле — корреляция между предельной заботой человека и тем, чем именно он предельно озабочен. Однако важно понимать, что корреляция является элементом самой реальности. Бытие и ничто (конечное бытие), самобытие и не-бытие (Бог) и конечное бытие и само-бытие «существуют» в корреляции и взаимозависимости. Таким образом, существует диалектика в человеке, диалектика в Боге и диалектика между Богом и человеком. Все три взаимосвязаны и взаимозаменяемы. Бытие раскрывает небытие, а небытие раскрывает бытие. Вместе они раскрывают само-бытие, и в то же время само-бытие (Бог) раскрывает конечное бытие. То, что Бог — это само-бытие, единственное несимволическое утверждение, которое мы можем сделать о Боге. При этом само-бытие не является объектом среди объектов. Бог, который действительно является Богом, в существенном смысле предстает «Богом над Богом» и даже «над» Богом самого христианского теизма. Поскольку Бог — основание бытия и бытие есть действительность потенциальности, мы можем символически говорить о жизни Бога. Для описания божественной жизни Тиллих использует биполярную терминологию, что он обосновал в своем онтологическом анализе бытия как человеческого опыта. В системе Тиллиха исследование структуры бытия обнаруживает полярность или дихотомию самости и мира, субъекта и объекта, которая мыслится как основная онтологическая структура. Однако помимо субъект-объектного разделения Тиллих выстраивает последовательности полярностей, которые подразумеваются в каждом проявлении бытия, которое мы можем испытать или узнать. Три ключевых полярности — индивидуализация и соучастие, динамика и форма, а также свобода и судьба. Эти элементы являются символами божественной жизни, которая отличается от человеческой жизни тем, что в божественной жизни каждый онтологический элемент включает свой полярный элемент полностью, без напряжения и без угрозы распада, поскольку Бог

<sup>12</sup> П. Тиллих, *Систематическая теология*. Т. 1-2, с. 62.

<sup>13</sup> Там же, с. 63.

есть само-бытие. Хотя на первый взгляд индивидуализация видится специфически человеческим феноменом, Тиллих подчеркивает, что на самом деле ничто не может существовать, если оно каким-то образом не индивидуализировано — это дерево, эта скала, этот закат. В то же время ничто не может существовать, если оно также не участвует в большей реальности. Тиллих подчеркивает, что в случаях деревьев, скал и закатов, то, чем они являются, они являются только благодаря разнообразным взаимосвязям с окружающей средой и историей. Тем более это верно для человека как существа, обладающего самосознанием. С одной стороны, наша способность к самосознанию означает, что мы можем достичь степени индивидуализации, неизвестной нигде во вселенной, но, с другой стороны, как и Шеллинг, Тиллих утверждает, что именно сознание дает нам возможность участвовать во всем, что существует. Это соучастие особенно проявляется в разуме и языке, благодаря которым, универсальные структуры, формы и законы мира открыты для человека. Высшая форма индивидуализации и участия — это уровень, на котором человек становится полностью развитой личностью и способен вступать в полное личностное общение с другими. Никто не может быть человеком в полной изоляции, поскольку, например, мышление и речь (которые воспринимаются как условия полного развития человека) могут развиваться только в отношениях с другими. Тиллих приходит к выводу: «Индивидуализация и соучастие взаимозависимы на всех уровнях бытия»<sup>14</sup>.

Аналогичную картину взаимозависимости можно увидеть в случае динамики и формы. Как говорит Тиллих: «Быть чем-то» — значит иметь форму»<sup>15</sup>. Нечто совершенно бесформенное утрачивает бытие. При этом ничто не падает с небес уже готовым, и, возможно, современная наука и философия «гораздо в большей степени, чем во времена Тиллиха, осознает, что динамический процесс развития характеризует окружающий нас мир, говорим ли мы о химических элементах, видах животных или истории идей»<sup>16</sup>. Однако, как указывает Тиллих, это уже было признано философами, которые жили задолго до открытия эволюции. В предложении, которое объединяет ряд ключевых терминов, Тиллих описывает этот динамический аспект как *«тē on*, потенциальность бытия, которая является небытием в противоположность вещам, имеющим форму, и которая является силой бытия в противоположность чистому небытию»<sup>17</sup>. Иными словами, все,

<sup>14</sup> П. Тиллих, *Систематическая теология*. Т. 1-2, с. 176.

<sup>15</sup> Там же, с. 177.

<sup>16</sup> G. Pattison, *Paul Tillich's Philosophical Theology*, p. 20.

<sup>17</sup> Там же, с. 178.

что является чем-то определенным, является тем, что оно есть, в силу возможности стать тем, чем оно раньше не было, и в некой точке будущего перестанет быть. На языке мифологии и предшествующей философии это описывается в терминах хаоса, предваряющего творение, описанного в книге Бытия: *Urgrund*, о котором говорил Якоб Бёме и включил в свою систему Шеллинг, воля Шопенгауэра, воля к власти Ницше и жизненный порыв Бергсона. Различие динамики и формы само по себе, как отмечает Тиллих, сформулировано еще Аристотелем. Важно отметить, что в данном случае он выступает против средневековой богословской рецепции аристотелизма. Это означает, что осмысление Бога как чистого акта или совершенной формы столь же ограничено, как и понимание Бога как объекта. Бог пребывает за пределами как динамики, так и формы.

Свобода и судьба также оказываются взаимозависимыми. Как показывает Тиллих, это отношения, в которых структура онтологических полярностей достигает предела и поворотного момента: «Человек является человеком потому, что он обладает свободой, но свободой он обладает лишь в ее полярной взаимозависимости с судьбой»<sup>18</sup>. Появление свободы в человеческом существовании открывает путь к новому отношению к бытию, и именно поэтому Тиллих предпочитает говорить о свободе и судьбе, а не о свободе и необходимости. Если необходимость может рассматриваться как полностью противоположная свободе, судьба предполагает возможность определенной взаимности, как, например, когда мы представляем себе какую-то великую историческую личность, свободно решающую принять свою судьбу. Только существо, которое по существу свободно, может иметь судьбу. Тиллих также обсуждает традиционный спор детерминизма и индетерминизма. По его мнению, такая дискуссия неубедительна, поскольку она движется на уровне, который является вторичным по отношению к уровню, на котором лежит полярность свободы и судьбы. Обе конфликтующие стороны предполагают, что среди прочего есть вещь, называемая «воля», которая может иметь или не иметь качества свободы. Но по определению вещь как полностью определенный объект лишена свободы. Тем самым, в понимании свободы Тиллих уходит от сведения свободы к свободе воли – свобода не может рассматриваться как свобода функции (воли), «но человека, то есть такого сущего, которое является не вещью, а целостным «я» и рациональной личностью»<sup>19</sup>. В человеческом опыте свободы Тиллих выделяет три структурных элемента – размышление (*deliberation*), решение (*decision*) и ответственность (*responsibility*).

<sup>18</sup> Там же, с. 181.

<sup>19</sup> Там же, с. 182.



Речь идет о личном взвешивании мотивов и принятии решения, которое отсекает определенные возможности и предполагает персональную ответственность самоцентрированной личности. В подобном контексте становится ясной тиллиховская трактовка судьбы как безграничной основы нашей центрированной самости, из которой и проистекают решения. Судьба не представляет внешнюю силу, определяющую мои действия, «это я сам как нечто данное, сформированное природой, историей и мной самим»<sup>20</sup>.

Полярность свободы и судьбы действительна для всего, что есть. Наряду с этими полярностями и условиями, Тиллих акцентирует также различие сущности и существования. В аристотелевской терминологии сущность или природа дерева никогда полностью не актуализируются в существовании какого-то отдельного дерева. И, как мы видели у Шеллинга, одно дело, выдвинуть систему тождества, которая имеет дело исключительно с идеальными или сущностными отношениями между элементами, а другое — попытаться включить в эту систему индивидуальное и частное, и, в случае человеческого существования, также наделенное своеволием. Из перспективы схемы полярностей, которую мы только что рассмотрели, вещь существует только когда ее потенциал для того, чтобы быть тем, чем она является, становится полностью актуализированным — семя становится цветком. Но, как справедливо отмечает Дж. Пэттисон, поскольку потенциальность также отождествляется Тиллихом с относительным небытием (*τὸ ὄν*), это означает, как он выражается, что «существование означает выделение из небытия», а в случае человеческого существования, это также включает в себя преднамеренный и, следовательно, также в некоторой степени свободный акт самовыбора или самоутверждения. Мы не можем существовать как люди без какого-либо выделения себя из нашего сущностного бытия. Чтобы реально существовать, мы должны порвать с божественным миром самотождественных идей или сущностей, которые и составляют то, какими Бог хочет, чтобы мы были. Тем самым, событие, описанное в Книге Бытия и христианском учении как падение людей в состояние греха совпадает с простым актом существования. Творчество и падение не могут быть разделены так, как разделяет их традиционная доктрина, когда говорит о благе и совершенном творении, которое было только впоследствии отвергнуто людьми через акт добровольного непослушания. По мнению Тиллиха, как и в системе Шеллинга, любой волевой акт отделяет нас от божественного единства и, так как мы не можем быть людьми без утверждения нашей способности к волевому действию, существовать в качестве человека, означает

<sup>20</sup> Там же, с. 183.

быть отделенным от Бога. Опираясь на размышления Кьеркегора о падении, Тиллих объясняет, что люди не могут оставаться в состоянии блаженной невинности, но через тревожное осознание их собственных возможностей, вынуждены выбирать индивидуацию ценой единства с их божественной основой. Как подводит итог Тиллих, наше существование — это состояние отчужденности. Ситуация отчуждения накладывает отпечаток и на историческое бытие онтологических полярностей. Хотя полярности бытия (индивидуализация и участие, свобода и судьба и т. д.) необходимы для того, чтобы вообще был структурированный мир, самость, которая отделена или отчуждена от основания своего бытия, переживает отношения между ними как искаженные и конфликтные. Вместо того, чтобы помочь нам построить пригодный для жизни мир, они становятся структурами разрушения. Форма рассматривается как «простая» форма, как в художественном формализме, который не передает жизнь, необходимый элемент «динамизма» вырождается в хаос, когда он отделен от формы. Наконец, свобода, отделенная от судьбы, становится полным произволом, неповиновением мятежника, который просто отказывается делать то, что кто-то от него хочет, судьба становится необходимостью, требующей простого и полного подчинения всего, что может попытаться ей противостоять.

При этом Тиллих настаивает, что хотя человеческое самоутверждение действительно включает в себя отделение от божественной основы, это разделение или отчуждение никогда не бывает абсолютным. Онтологические полярности неизбежны, даже когда они превращаются в структуры разрушения, и мир в целом, и жизнь человека внутри него как его микрокосм и высшая инстанция продолжают нести следы их божественного происхождения, поскольку они не могут существовать, если, в то же время, они не соучаствуют в само-бытии. Без такого соучастия они просто не могли бы быть. Как говорит Тиллих в работе «Мужество быть»<sup>21</sup>, опубликованной через год после первого тома «Систематической теологии», даже если мы не знаем силы бытия, тем не менее, мы принимаем ее и соучаствуем в ней. Независимо от того, насколько глубоко мы смогли отделиться от нашего сущностного бытия и независимо от того, насколько фрагментированной и конфликтной стала наша жизнь, мы сохраняем скрытое понимание того, что сделало бы нас целостными. Изолированный индивид хочет любви, пустой формалист жаждет глубины и смысла, хаотичный ребенок неосознанно жаждет границ. Тем не менее, в ситуации отчуждения мы не можем дать себе то, что нам нужно. В искусстве или утопических образах мы можем предугадать, как может

<sup>21</sup> П. Тиллих, «Мужество быть», *Символ*, Париж, 1992, № 28.

выглядеть полноценная жизнь, но сами мы ее достичь не можем. Следовательно, «восстановление единства может случиться только, когда сам Бог свободно выбирает приблизиться к нам и открыть это новое бытие в личной жизни человека, создавая возможности общения посреди отчуждения (это точно такое же решение, которое Тиллих нашел сорок лет назад в своем исследовании Шеллинга)»<sup>22</sup>. Если существование означает отчуждение, само состояние отчуждения указывает путь к полноте, в которой оно нуждается, и поэтому человеческое бытие никогда не бывает лишено надежды. В жизни Бога полнота всегда вечно присутствует, и для нас, даже в нашем состоянии отчуждения, никогда не исключается возможность соучастия в этой вечной полноте. Кроме того, для Тиллиха вопрос о бытии возникает только как рефлексия метафизического шока, который он также называет «шоком возможного небытия»<sup>23</sup>. Этот шок является осознанием того, что, будучи индивидуально существующим, я неизбежно брошен навстречу смерти и в смерти совершенно перестану существовать. Однако шок небытия и опыт отчуждения не означают, что мы абсолютно отделены от само-бытия и, следовательно, от божественной жизни, в которой все различия и отчуждение вечно преодолеваются.

В заключение можно поставить вопрос о рецепции и оценке теологической системы Тиллиха в постмодерной теологии. Из перспективы современной постхайдеггеровской теологической мысли с ее акцентом на различии, не предстает ли шеллингианская система Тиллиха с приоритетом тождества по отношению к различию своего рода онто-теологией? Отвечая на этот вопрос, необходимо отметить в мысли Тиллиха напряжение между онтологическим принципом тождества и историческим принципом различия. На самом базовом уровне онтология Тиллиха представляет собой онтологическое описание самосоотнесенности, что подразумевает и взаимоотношение самости и мира. Оба момента самосоотнесенности составляют нередуцируемую корреляцию, согласно которой отношение к себе невозможно без отношения к миру и наоборот. Тиллих именуется отдельные моменты, которые составляют эту структуру, «онтологическими элементами», которые разделяют характеристику фундаментальной структуры самосоотнесенности, то есть, они также представляют собой полярности. Различая индивидуализацию и участие, динамику и форму, а также свободу и судьбу, Тиллих показывает, что концепция Бога конституирует основу этой структуры, которая определяется в рамках онтологического описания самосоотнесенности

<sup>22</sup> G. Pattison, *Paul Tillich's Philosophical Theology*, p. 23.

<sup>23</sup> П. Тиллих, *Систематическая теология*. Т. 1-2, с. 185.

как само-бытие. Онтологическое определение понятия Бога не подразумевает субстанции, в онто-теологическом смысле, скорее описание Бога как само-бытия представляет онтологическую переформулировку измерения безусловности (*Unbedingtheitsdimension*), которое и конституирует самосоотнесенность. Не случайно, именно к понятию безусловного обратится современный теолог Джон Капуто, проводя некоторые параллели между словарями Тиллиха и Жака Деррида<sup>24</sup>. Как подчеркивает Капуто, для Тиллиха Бог — не сверх-бытие, а «основание бытия», глубочайший исток и основа всего сущего. В то время как индивидуальные сущие приходят к бытию (из основы), и уходят (назад к основе), само основание остается вечным и бесконечным. Бог — не вещь и не сверх-вещь, но то из чего и во что все вещи приходят и уходят. У Тиллиха само-бытие замещает «высшее бытие» и его трактовка приобретает экзистенциальные черты. Это дает основания Капуто для своеобразной радикализации Тиллиха через философию Деррида. В подобной радикализации «основание бытия» уступает место невероятному, непрограммируемому событию. Онтологическое уступает место эсхатологическому, а эсхатологическое — чистому мессианству, без каких-либо онто-теологических подпорок безусловного. Вместо динамики глубины бытия, для которой культура является «выражением», появляется игра элементов, плетущих и переплетающих новые эффекты в культуре; вместо логики внутреннего основания и внешнего выражения, возникает грамматология дифференцированной игры и диссеминирующих эффектов, производимых игрой. Здесь подлинной считается корреляция не между нашими вопросами и ответами теологии, а между требованием, предъявленным безусловным, и нашим ответом, между поиском безусловного и нашим откликом, который не имеет ответов, здесь наша жизнь во времени является способом обживания пространства между условным и безусловным. Безусловным оказывается призыв, а экзистирование — это то, что призвано, когда мы призваны восполнить то, чего не хватает в теле безусловного. Призыв безусловного ставит нас в винительный падеж. Мы свободны либо отвечать на этот призыв, либо пытаться игнорировать его, даже забыть о нем и подавить его. Можно даже сказать, что безусловное является бес-конечным, не потому, что оно бесконечное бытие, основание, глубина или присутствие — безусловное вообще не существует, но инзистировать — не потому, что оно не-завершено. Его бесконечность всегда впереди, всегда призывает нечто прийти, подобно Царству, которое не появляется, но надежды на которое и становится его неосуществимым осуществлением. Капуто полагает, что «размышляя о безусловном

<sup>24</sup> См. J.D. Caputo, *The Folly of God: A Theology of the Unconditional*, Polebridge, 2016.

как можно более безусловно», мы выявляем радикальную сторону Тиллиха и религиозную сторону деконструкции, которая структурирована как религия. По его мнению, можно следовать обоими путями сразу, без необходимости выбирать между ними. Радикальная теология структурирована как деконструкция условного во имя безусловного. Тиллиховское понятие безусловного проходит сквозь бинарную оппозицию религиозного и секулярного и через все другие категории, канонизированные миром модерна (субъект/объект, рациональное/иррациональное и т.д.). Тиллих различает между теми, кто стремится жить, соприкасаясь с глубинным измерением в вещах, кто захвачен чем-то безусловно значимым, и теми, кто живет поверхностной жизнью. Радикальная теология может здесь только заметить, что подобное различение не должно стать новой бинарной оппозицией, но лишь указать на то, что «мы живем в промежутке между условным и безусловным»<sup>25</sup>.

*Ключевые слова: свобода, судьба, тождество, безусловное.*

*Keywords: freedom, fate, identity, unconditional.*

<sup>25</sup> J.D. Caputo, *Hermeneutics. Facts and Interpretation in the Age of Informatio*, A Pelican Book, 2018, p. 294.